



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Jóvenes indígenas urbanos y autoridades tradicionales indígenas en el Cauca: disputas, tensiones y negociaciones en la definición de la identidad étnica.

Diana Lisbet Granados Soler

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología
Bogotá, Colombia

2016

Jóvenes indígenas urbanos y autoridades tradicionales indígenas en el Cauca: disputas, tensiones y negociaciones en la definición de la identidad étnica.

Diana Lisbet Granados Soler

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Antropología

Directora:

Alma Ximena Pachón Castrillón.

Codirector:

Mauricio Caviedes Pinilla. Ph.D.

Línea de Investigación:

Antropología e historia

Grupo de Investigación:

Problemáticas contemporáneas de los pueblos indígenas

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología

Bogotá, Colombia

2016

A Guillermo Paví y Klaus Zapata

Agradecimientos

No es fácil hacer los agradecimientos de esta tesis. Sobre todo cuando tardé cuatro años en terminarla. Eso quiere decir dos cosas: la primera que me extralimité con el tiempo y en consecuencia con la paciencia de mi directora y codirector de tesis y la segunda, que tuve la oportunidad de recibir innumerables apoyos, comentarios y críticas de amigos y amigas que transitaron en mi vida durante todo este tiempo y los largos espacios en los que por muchos motivos tuve que salir de la investigación y lentamente volver a ella.

En mi memoria tengo dos textos de agradecimientos que me gustan mucho y quisiera evocarlos en la elaboración de los míos. El primero es el de la politóloga Marta Herrera (2007) en su libro de investigación doctoral *Ordenar para controlar* y el segundo es el de *Antropología y Movimiento Indígena*, tesis de pregrado en antropología de Mauricio Caviedes (2000), codirector de esta tesis. La profesora Herrera deja descubrir las presiones del tiempo, los altibajos en el camino de la investigación y las muchas personas que concurrieron para que su trabajo fuera posible. Confiesa Marta que en un momento en que la estructura del texto estaba “engarzada en un oscuro rincón”, la acción de dejarse llevar por la pintura le permitió encontrar el camino para fluir. Caviedes, además de decirnos que son los agradecimientos la parte donde uno puede decir realmente lo que quiera y como lo quiera, transmite una firme convicción de lo que muchos y muchas pretendemos hacer con nuestro trabajo como científicos sociales: una contribución a las luchas indias y también a las luchas de los antropólogos y antropólogas. No sé si Mauro siga pensando así, pero creo que sin ser pretensiosa y sin saber si logré las dos cosas, una de ellas o ninguna, inicié este trabajo con ambas intenciones y considero que optar por ellas es la motivación que puede llegar a ser más apasionante en toda esta historia.

Entonces, para ser lo más directa posible, creo que esta tesis se la merecen mi papá y mi mamá porque gracias a él y ella, como en el caso de los tres jóvenes que hacen parte de las historias de vida de esta tesis, en mi horizonte de vida estuvo la proyección de estudiar,

en opinión de mis padres, para ser alguien, en la mía para darle un sentido a mi existencia. Ambos motivos son complementarios. También son los agradecimientos para Martha y José, mis hermanos, Félix, mi cuñado, que desde diferentes latitudes, siempre fueron solidarios conmigo y me hicieron uno y otro favor para culminar todo este proceso.

Por supuesto las gracias son también para Eimy Johana Chilo Yonda, David y Alfonso, protagonistas de los relatos de vida que estructuran esta investigación por abrirme las puertas de sus vidas, compartir conmigo algunos de sus recuerdos, sus opiniones, dudas, igualmente por la paciencia y el voluntario proceso de conversar cuando fue necesario. A Eimy muy especialmente por dejarme entrar en su casa y conocer algunas personas de su familia que fueron también importantes para la elaboración de las reflexiones que aparecen a lo largo de esta tesis y por la lectura de borradores del capítulo I. Al grupo de jóvenes de *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw* en Santander de Quilichao que en el 2011 me permitió aproximarme a sus espacios y compartir con ellos y ellas las ganas de hacer algo con y por los jóvenes. También a Luz Carime Ciclos, joven indígena con quien sostuvimos algunas conversaciones en miras a la construcción de una historia de vida pero que no logramos terminar, queda la proyección para un nuevo proceso. A ellos y ellas por dejarme conocer el movimiento indígena desde otro lugar distinto a las dirigencias y los liderazgos, por ayudarme a pensar en debates y apuestas políticas indígenas que no trascurren solamente por las estructuras organizativas más formales.

A la profesora Ximena Pachón y Mauricio Caviedes, directora y codirector de este trabajo, como lo mencioné inicialmente por su paciencia, orientación y por las interpelaciones que recibí en la construcción de la investigación.

A mis amigos y amigas, Angie Heredia, Yenny Astaiza, Ronald Köpke y Rafael Mutis por la insistencia y la paciencia para preguntar por este trabajo y ofrecerme siempre su ayuda para que lograra terminarlo. A Hernando Lagos por el apoyo con algunas transcripciones. A Margarita Granados por la preocupación compartida sobre nuestros avances de investigación y nuestras angustias por las dinámicas de tiempo, trabajo y estudio. A Chelo, por la compañía y la ayuda en la fase inicial de formulación de este trabajo mientras cursaba la maestría en Bogotá. A Patricia Sierra por compartir las crisis que emergen cuando la avasalladora realidad nos desconecta y nos hace huir de la tesis. A Lucho y Cata

por apoyarme en momentos iniciales de este trabajo en nuestra casa en Santander de Quilichao.

A los compañeros y compañeras de la Casa de Pensamiento de la ACIN Yanet Campo, Maye Peña, Clara Ávila, Yerominez Valencia, Bibiana Ipia, Reinel Pequi, Celia Umenza, Paola Chávez, Nelson Valencia (del resguardo indígena de Canoas), Arturo González (integrante del equipo como pasante de la ENAH) y de la Corporación Ensayos: Luis Alejandro Delgado, Catalina Caro, Jorge Perugache y Marcela Amador por los espacios que tuvimos en diferentes períodos para discutir sobre la “investigación” y compartir nuestras intuiciones, dudas, preguntas y preocupaciones sobre la política, el activismo y el conocimiento. Varios de ellos me permitieron leer avances de sus trabajos de investigación e hicieron lo propio con los míos. A Juan Houghton por muchos debates y en especial por el concepto de comunidad política. A Rosalba Velasco, indígena e investigadora coordinadora de la Casa de Pensamiento entre 2011 y 2015 por las reflexiones sobre la juventud indígena de la que ella hizo parte y porque hablando de identidades es una mujer indígena feminista e investigadora que a lo largo de este camino he tenido la fortuna de conocer. A Joanne Rappaport, por las discusiones y las motivaciones para escribir y por las importantes reflexiones sobre activismo e investigación, también por la lectura y los comentarios de los borradores de este trabajo. A Vida y Territorio y Bienandantes, compañeros campesinos del municipio de Sucre que también me escucharon hablar una y otra vez sobre el “asunto” de la tesis y me tuvieron la paciencia del caso.

A todos ellos y ellas también les debo haberme permitido apostar por un espacio de investigación entre indígenas y no indígenas que reafirmara la necesidad de hacer lecturas diversas de la realidad, de cuestionarla y fortalecer colectivamente, porque no hay otra manera, eso que llamamos conocimiento.

A Jennifer Astaiza, quien leyó capítulos preliminares y me hizo importantes observaciones y correcciones de sintaxis y gramática. A todo el equipo de Ensayos: Camilo Castellanos, Carlos Zapata, Juan Houghton, Angélica Talero, Mauricio Caviedes y recientemente Juan Sebastián Anzola, por todo lo que pude aprender en estos cinco años, porque cada uno con seguridad en algún momento me escuchó hablar de la tesis y me insinuó cariñosamente la necesidad de terminarla. Además por las complicidades y las múltiples

reflexiones y contradicciones sobre la política, la cultura y el movimiento indígena, con el que todos hemos tenido alguna historia o muchas.

Mi gratitud con Elena Rey por la paciencia y el impulso en los altibajos por los que pasé (y en algunos casos ella los pasó conmigo) mientras reiniciaba constantemente este trabajo de investigación. Por su apoyo en la recta final y las promesas de celebración que espero se concreten pronto.

A Edgar Hoyos, mi compañero de vida por las paciencias del caso, las sugerencias de escritura, los cuestionamientos políticos y por la compleja tarea de acompañarme.

A Marcela Amador, muy especialmente. No sé de qué manera concretar las palabras. Este trabajo no sería lo mismo sin los comentarios y las complicidades que sostuvimos desde la formulación inicial del proyecto de investigación hasta la última noche en que por fin decidí poner el punto final. Sus aportes, sus llamados de atención, sus sugerencias bibliográficas, son transversales a todo este trabajo, a nuestra amistad y a nuestras luchas con el movimiento indígena y por fuera de él.

.

Resumen

Este trabajo aborda la discusión sobre la identidad indígena en los contextos urbanos, en particular, el caso de jóvenes del pueblo nasa en Santander de Quilichao, departamento del Cauca. A través de la construcción de historias de vida, exploro las tensiones que viven los jóvenes frente a las autoridades y organizaciones indígenas con relación a la definición de la identidad étnica.

El reclamo histórico indígena de la tierra, las identidades sexuales, el uso y la valoración de algunos atributos físicos para asignar el reconocimiento de la identidad en la organización política indígena, constituyen los principales escenarios de tensión y disputa entre los jóvenes y las estructuras político- organizativas del pueblo nasa en el norte del Cauca. Los jóvenes articulan en sus identidades las trayectorias históricas de sus familias provenientes de resguardos nasas, las redes de sus amigos que se han asentado en la ciudad, las identidades sexuales, un proyecto de vida centrado en la educación, las condiciones de desempleo o empleo informal juvenil, la práctica de danzas y la elaboración de tejidos que, hacen parte de circuitos más amplios de mercado y de una tendencia de homogeneización de la identificación indígena.

De este modo, los jóvenes en medio del proceso de identidad y representación, acogen de manera fragmentada atributos de carácter histórico del pueblo nasa y los reeditan en sus propios términos, de acuerdo a las condiciones del entorno urbano, generando una serie de tensiones y, al mismo tiempo, presionando una ampliación y renegociación de la definición de la identidad indígena. Las tensiones están marcadas por las desigualdades y las relaciones de poder que atraviesan la identidad indígena.

Palabras clave: identidad indígena, juventud indígena, identidades sexuales y migración.

Abstract

This study focuses on the discussion of indigenous identity in urban contexts, particularly for young people of the Nasa Community in Santander de Quilichao (Cauca). Through the study of their own life stories, I explore the social tensions experienced by young people, regarding the definition of their ethnic identity against authorities and indigenous organizations.

The historical indigenous land claim, the sexual identity definition and the consideration of some physical attributes to recognize the indigenous identity in the political indigenous organization, are the main stress and conflict scenarios between young people and the political-organizational structures of the nasa community in northern Cauca.

Young people articulate in their identities, the historical trajectories of their families, their local networks of friends, their sexual identity, a life project focused on education, the unemployment or informal employment conditions for young people, the traditional dance practice and the production of textiles with indigenous techniques; all of these factors are also part of a large market circuit and of a tendency to homogenize indigenous identity.

Thus, the young people in the middle of the process of identity consolidation and representation takes some fragmented historical attributes of the nasa people and reprint them on its own terms, in accordance with urban conditions. They create a series of social tensions while press to expand and renegotiate the definition of indigenous identity. These tensions are marked by inequalities and power relationships which shape the indigenous identity.

Keywords: indigenous identity, indigenous youth, sexual identities and migration.

Contenido

	Pág.
Resumen	XI
Introducción	1
1. Capítulo I. Ser indígena sin tierra en la ciudad.	35
2. Capítulo II. Las tensiones en la definición de la identidad indígena y la homosexualidad masculina: ¿No pega ser indígena gay?.....	75
3. Capítulo III. No somos “mestizitos”, somos jóvenes ¿indígenas? en la ciudad.	103
4. Conclusiones.....	137
Bibliografía	141

Introducción

Advertencia introductoria. Podría evadir la discusión sobre la relación entre la identidad indígena y el territorio en el caso de los jóvenes indígenas que viven en las ciudades o en los cascos urbanos. Para hacerlo podría acudir a varios argumentos. Por ejemplo, que la ciudad también es un territorio apropiado por quienes viven o llegan a vivir en ella o, que el territorio no sólo es un espacio físico, por tanto, la construcción de símbolos, significados, la cotidianidad, aportan en la construcción de un nuevo territorio, que es la ciudad.

La evasión resultaría más sencilla, si por años las luchas de los pueblos indígenas, y en particular de los nasa, no hubieran estado tan ligadas a “la recuperación de las tierras”, a la historia del territorio y el territorio como historia según lo ha argumentado Rappaport (2000, 37). Entonces, ¿Qué tienen que decir sobre esta relación entre identidad y territorio los y las jóvenes indígenas que viven en el casco urbano de Santander de Quilichao al norte del Cauca? ¿Qué puedo decir yo, desde la reflexión antropológica sobre la identidad indígena de jóvenes nasa en tierras urbanas? ¿Qué puede resultar de contrastar las versiones de jóvenes nasa que habitan en Santander de Quilichao y mis propias reflexiones, y las de antropólogos y antropólogas sobre la identidad indígena en la ciudad?

Podría tomar otro camino. Renunciar al debate, partiendo de considerar que los y las jóvenes nasa experimentan su identidad indígena en la ciudad como territorio y convirtiendo la ciudad en territorio indígena desde su perspectiva. Esto no supondría ninguna crisis para mi reflexión investigativa. Pero no puedo obviar la discusión, sería sumamente artificial optar por el camino de la evasión y resolver la situación por alguna de las vías que enuncié anteriormente. Afirmo que no se trata de establecer un juicio sobre las decisiones y las miradas de los y las jóvenes cuando explican que se sienten indígenas viviendo por fuera de su territorio ni de ubicarme en el papel de colonizadora para valorar quiénes pueden y quiénes no identificarse como indígenas.

No quisiera plantear, a priori, si los jóvenes indígenas que viven en los cascos urbanos son o no indígenas. Esa no es mi pregunta. Asumiendo que el territorio implica más que la “tierra” y afirmando que los y las jóvenes reinterpretan y articulan de diversas maneras en el contexto urbano marcadores y prácticas para definir su identificación indígena, propongo comprender en esta tesis las tensiones y disputas que tienen lugar en la definición de la identidad indígena de jóvenes nasa que transitan entre el casco urbano de Santander de Quilichao y la ciudad de Cali.

Argumento que la identidad indígena de los jóvenes nasa está atravesada por las formas en que el estado y la organización indígena la definen y disputan. En un campo donde cada quien lucha por imponer su propia definición de la identidad de los jóvenes nasa, también ellos construyen maneras diversas de identificarse, las cuales muchas veces entran contradicción y/o tensión con las definiciones de otros actores presentes en su horizonte de interlocución. Sugiero que el reclamo histórico indígena por la tierra y el territorio, las identidades sexuales, así como el uso y la valoración o no de algunos atributos físicos y culturales como diacríticos de la identidad, son escenarios clave para analizar las tensiones, disputas y negociaciones entre las y los jóvenes y las estructuras político- organizativas del pueblo nasa en el norte del Cauca de las cuales hacen parte. En esta vía, señalo que las maneras de identificarse de los jóvenes nasa son diversas y están marcadas por las relaciones que tejen con interlocutores muy precisos y ubicados de maneras disímiles: el cabildo indígena, la organización juvenil indígena, otros jóvenes indígenas y la asociación de cabildos.

¿Qué son los indígenas? ¿Qué aspectos hacen parte para los jóvenes indígenas urbanos de la expresión: “ser indígena”? ¿Cómo experimentan los y las jóvenes indígenas en la ciudad las identidades? Estos fueron los interrogantes iniciales que marcaron las conversaciones con Eimy, Alfonso y David¹, jóvenes nasa residentes en Santander de Quilichao y Cali. Poco a poco los interrogantes, aún sin respuestas, aterrizaron mejor en la vida de los jóvenes y entonces nos preguntamos: ¿un indio sin tierra, en la ciudad, es indio? ¿Es posible ser un indígena gay? ¿Se puede ser “mestizo” e indio al tiempo? Cada una de estas preguntas se inscribe en las definiciones, a veces fuertes y a veces “bajo

¹ Los nombres de Alfonso y David han sido elegidos por ellos mismos pero no corresponden a sus nombres reales a solicitud de cada uno.

borradura” sobre la identidad (Hall 2003, 14) y de manera más enfática sobre la identidad indígena, eje central de esta investigación.

Asumo que la identidad indígena tiene diferentes definiciones: las usadas por los jóvenes y las que hacen parte de las discusiones conceptuales, ambas transitan por momentos de manera paralela y en otros entrecruzadas. Acojo, entonces, los planteamientos que consideran la identidad como una categoría tanto “práctica” que circula en la cotidianidad como “de análisis” que es usada para interpretar la realidad, bajo la consideración de que un uso no descalifica al otro (Brubaker y Cooper 2000, 5)

Ahondar en estos interrogantes, requiere un diálogo con algunos de los debates más importantes sobre el concepto de identidad en la antropología (Agier 2000; Grimson 2011; Hall y Du Gay 2003; Hall 2003, 2010b; Restrepo 2007; Segato 1998) y, en particular, la identidad indígena (Camus 2002; Caviedes 2000, 2010; Hernández 2001b; Jimeno 1996; Rappaport 2005a, 2005b) Me refiero a ellos en el siguiente apartado de esta introducción y los hilo con mis propias reflexiones a lo largo del trabajo de campo y de escritura. Además de señalar algunos de los debates más relevantes que nutren los análisis presentados en esta investigación, hago hincapié en los conceptos de representación e hibridez de las identidades a partir de los planteamientos del jamaquino Stuart Hall, por considerar que estas categorías ayudan a comprender las tensiones que experimentan los jóvenes indígenas en contextos urbanos frente a la construcción de la identidad indígena.

Igualmente, para comprender las posiciones múltiples que ocupan los sujetos y la forma en que se cruzan la clase, la etnia, el género y la sexualidad en su experiencia, asumo la perspectiva teórica de la interseccionalidad. Comparto los enfoques según los cuales los sujetos están atravesados por diferentes identidades, complementarias o en contradicción, dependiendo de los contextos en los que tengan lugar y la forma desigual en que son atravesadas por las relaciones de poder. La confluencia de sistemas de opresión y desigualdad social opera en los jóvenes indígenas poniendo en contradicción algunas de sus identidades. Presento una reflexión sobre la relación entre identidad indígena e identidad juvenil y la forma en que estas dos dimensiones se relacionan en el plano conceptual y metodológico que fundamenta esta propuesta investigativa.

Finalmente, explico el enfoque metodológico de esta investigación: las historias de vida. La construcción de las mismas implica una posición teórica, metodológica y política desde mi lugar como investigadora. Estas posiciones tienen efectos sobre todo cuando la investigadora participa y ha sido activista, dentro de los contextos donde se construye la investigación, en este caso: el movimiento indígena.

Debates (irresueltos) sobre identidad: punto de partida

Los debates que presento a continuación sobre la identidad o las “identidades” constituyen una excusa para mostrar las encrucijadas que atravesé a lo largo de la discusión sobre las disputas y tensiones en la construcción de la identidad de jóvenes indígenas en contextos urbanos, lejos de resolver las discusiones intento situar mis puntos de partida en los debates que presento a continuación.

El primer debate tiene que ver con la relación entre el concepto de identidad y cultura. Aunque no es mi interés ahondar en la extensa bibliografía antropológica sobre las definiciones de cultura, me parece que establecer relaciones o fracturas entre ambos conceptos es útil para la cuestión que nos ocupa en esta tesis- entender las disputas, tensiones y negociaciones por la definición de la identidad étnica de las y los jóvenes indígenas en contextos urbanos con sus Autoridades Tradicionales y organizaciones políticas.

Justamente, en un intento por analizar las relaciones y tensiones entre ambos conceptos - cultura e identidad- , el antropólogo Alejandro Grimson (2011) explica que algunas veces han sido sobrepuestos los dos conceptos, no obstante una diferencia básica es que la identidad se refiere a un sentimiento de pertenencia a un colectivo mientras que lo cultural es asociado a “prácticas, creencias y significados” que se refuerzan cotidianamente. En este sentido no siempre son coincidentes las fronteras de cultura e identidad ni teórica ni empíricamente (p. 138).

Los planteamientos de Grimson tienen un antecedente importante en el trabajo clásico del noruego Fredrik Barth, quien problematizó la relación entre grupo étnico y cultura y señaló la dificultad de analizar los grupos étnicos como portadores naturales de una cultura y no entender esta como una implicación o un resultado. Barth se opuso a la consideración según la cual la relación entre grupo étnico y diferencias y similitudes de tipo cultural es

simple y paritaria. El grupo étnico, en función de lo que resulta más significativo define los “contenidos culturales” que, a su vez, constituyen las diferencias étnicas. Los atributos manifiestos de las personas pueden ser contradictorios y aun así las personas se sienten parte de determinado grupo, entonces, no hay una correspondencia natural entre el grupo étnico y la cultura (1976, 16). Este planteamiento ilumina la reflexión que propongo más adelante sobre los aspectos que los jóvenes articulan en sus prácticas para definir más que la identidad indígena su propio proceso de identificación. Como sugiere Barth, los atributos manifiestos evidencian el sentimiento de pertenencia y en consecuencia los sujetos esperan ser tratados como parte del grupo con el que se identifican.

Volviendo a Grimson, la definición de la identidad con base en un sentimiento de pertenencia requiere, al menos, un nivel de autoidentificación y otro de aceptación o reconocimiento del colectivo. Ambas dimensiones resultan clave para comprender la definición de identidad indígena de los jóvenes nasa quienes, de un lado, construyen el sentimiento de autoidentificación en procesos concretos de migración o de interpelación sobre su origen o el de sus familias en el contexto urbano, y de otro, se enfrentan a tensiones y contradicciones cuando sectores de “el colectivo”, en este caso de la comunidad política nasa cuestionan o se oponen a las expresiones que los y las jóvenes ponen en práctica para hacer visible su identificación. También puede ocurrir que el colectivo rechaza otras identidades de los jóvenes por considerar que van en contradicción con la identidad indígena que ellos reafirman. Especialmente las identidades sexuales ocupan el centro de esta discusión que desarrollo en el capítulo II, problematizando la identidad indígena gay.

El segundo debate reconoce que en la actual fase del proceso globalizador existe una emergencia de nuevas identidades que van más allá de la nación y se posicionan en medio de la crisis de lo nacional como forma relevante de identificación (Hall 2010b; Segato 1998). La discusión gira entorno a si este fenómeno conduce a la homogenización de unos “modos de vida” que tienden a imponerse globalmente o si, por el contrario, se trata de un efecto de fortalecimiento de la heterogeneidad y el pluralismo de las identidades. Quienes cuestionan el carácter homogenizador de este proceso señalan que los modos o contenidos de las identidades que se transnacionalizan poco tienen que ver con las experiencias locales, más bien, constituyen ciertos estándares o guiones para ser seguidos por quienes pretendan reivindicar determinada identidad, es decir, se configura una

etnicidad de mostrar o “emblemática” (Segato 1998, 64). Así, lo indígena por ejemplo aparece en doble vía, como una identidad reivindicada por diferentes pueblos al interior de las naciones y en escenarios globales y/o como una marca o un mercado que transnacionaliza determinados contenidos de esa identificación.

Las danzas y el diseño de algunos tejidos como parte de la identificación que construyen los jóvenes en los escenarios urbanos parecieran conectarse con esta tensión entre la reivindicación política de la identidad indígena y el uso del mercado para construir unas narrativas de lo que “es indígena”. Al mismo tiempo, los jóvenes disputan con los adultos las explicaciones sobre por qué bailar una danza es constitutivo de la identidad indígena tanto como practicar la agricultura. En el capítulo III me ocupo de este análisis.

La tercera discusión está centrada en el cuestionamiento a la “naturalización” de las identidades, idea que sugiere que estas son impuestas a los sujetos por nacer en determinados contextos y que siempre han existido del mismo modo. Este planteamiento ha sido cuestionado por una corriente constructivista que afirma que las identidades son construcciones históricas no universales. Dependen de las maneras como los sujetos asuman una posición en medio de determinado contexto (temporal y geográfico) y frente a actores muy concretos, de esta manera son también relacionales. Cuestionar la naturalización de las identidades plantea una nueva discusión entre determinación y agencia de los sujetos: ¿Una identidad es determinada? o ¿el sujeto tiene posibilidades de modificarla y asumir lo que cree conveniente? o ¿las dos cosas a la vez?

La perspectiva de análisis según la cual las identidades son construcciones también ha sido fuertemente cuestionada, por ejemplo, para Brubaker y Cooper (2000, 1) cuando se atenúa el carácter esencialista de las identidades con la noción de que son construcciones se le quita fuerza al análisis mismo del esencialismo y su producción. Ellos prefieren el uso de “identificación” más que el de identidad porque facilita comprender en la acción misma lo que ocurre (2000, 18). En la misma línea, el trabajo de Manuel Sevilla y Elías Sevilla (2013) sobre indígenas Yanaconas urbanos en Popayán en el departamento del Cauca propone partir de los planteamientos de Víctor Turner (1988) sobre el uso de las categorías de *performance* como actuaciones en el plano de la celebración y *performativity* como las actuaciones en contextos cotidianos. De este modo, los autores equiparan la primera categoría a “vida étnica” y la segunda a “vida cotidiana” para dar cuenta de la identidad

yanacona a partir de la descripción de marcadores explícitos en ambas dimensiones (2013, 151).

Considero que la crítica esencialista no debe evitar comprender por qué son presentadas de esta manera las identidades. En el caso indígena, es importante no reducir la identidad a la relación con el territorio, pero tampoco es posible eludir su conexión y reflexionar sobre cómo hoy los jóvenes nasa en la ciudad enfrentan una parte vertebral de la historia de su pueblo: la lucha por la tierra.

En una variante más de este debate, la feminista Nancy Fraser propone desarrollar una versión alternativa del antiesencialismo que sea capaz de combinar procesos de reconocimiento cultural así como cambios en la política social desde una concepción de redistribución. Para Fraser el problema de los antiesencialistas se traduce en el plano político porque su posición impide evidenciar identidades no excluyentes o distinguir identidades represivas de identidades emancipadoras al concentrarse más en la definición de las identidades que en relación con estructuras de dominación y desigualdad (1997, 244).

El foco que propone Fraser con relación al logro de un equilibrio entre la política de reconocimiento cultural y la de redistribución, aterriza parte del abordaje de mi investigación desde dos perspectivas. La primera explica que las luchas del movimiento indígena caucano desde los años 70 posicionaron la propiedad colectiva sobre la tierra, así como la importancia de exigir una educación propia frente a la impuesta por el estado y la iglesia (Caviedes y Granados 2011, 96), considero, entonces, que estaban apelando tanto a una política de reconocimiento cultural como de redistribución social. La segunda, no puede primar la una o la otra, tan importante han sido para los pueblos indígenas y otros grupos étnicos las luchas por el reconocimiento cultural como por el bienestar material en clave de romper la desigualdad. El problema, y al respecto es muy oportuno el análisis de Fraser, es que cuando hablamos de identidad indígena se suele colocar el debate solo en la línea de la lucha por el reconocimiento cultural, desconociendo el planteamiento político que cuestiona la desigualdad que afecta no sólo a los indígenas.

En ese sentido disiento de algunos análisis (Chaves & Zambrano, 2009) que ven en la reivindicación identitaria indígena una lucha instrumental por beneficios que privilegian a

los indios por encima de otros sectores mayoritarios. Los jóvenes por ejemplo, por contrario que parezca, no suelen afirmar su identidad en consideración exclusiva a las políticas de discriminación positiva (acceso a la educación superior, exención del servicio militar) de las que podrían beneficiarse como lo explicaré en los siguientes tres capítulos.

En conexión con lo anterior, el último debate que propongo está asociado a la instrumentalización política de la identidad frente a la incidencia en las prácticas y los modos de vida de los grupos que las reivindican. La primera posición se soporta en la afirmación según la cual las identidades son instrumentos para lograr beneficios políticos. La segunda explica que si bien son instrumentales también constituyen importantes construcciones de significados, símbolos y prácticas que inciden en la vida de las personas. Mi consideración al respecto acoge la segunda postura. No creo que identificarse como indígena en un contexto estructural de desigualdad social tenga solamente como fundamento la elección racional del beneficio. Sin duda, los juegos de la identidad han tejido escenarios complejos en los que una parte de la población considera que los grupos étnicos tienen más derechos que las mayorías. Lo que no puede llevarnos a pensar que, entonces, esos derechos no hayan sido resultado de luchas, confrontaciones y negociaciones con el estado. No han sido el punto de partida sino un producto histórico donde la identidad ha sido una piedra angular y, no obstante, la desigualdad persiste.

Subyace a esta discusión algunos planteamientos intermedios. Los conceptos de “políticas de la identidad” o “juegos de identidad” que se refieren a las dinámicas contemporáneas donde las identidades se construyen en medio de procesos de representación que hacen los sujetos en determinados contextos y ante determinados interlocutores (Hall y Du Gay 2003; Hall 2010b), son un ejemplo para robustecer la discusión sobre instrumentalización de la identidad.

Otros puntos de vista, con los que coincido plenamente, reconocen el uso instrumental de las identidades pero al mismo tiempo insisten en que éstas determinan “formas de vida” y de “acción política” (Caviedes 2010, 43) o son parte de estrategias de apropiación o resistencia (Sevilla y Sevilla 2013, 147), es decir, no son meras ficciones o simplemente ropajes que alguien decida usar un día y al siguiente desechar en razón de una conveniencia política. Para Brubaker y Cooper (2000), el uso práctico de la identidad se refiere a dos niveles: en primer lugar, a las formas en que las emplean las personas en la

vida cotidiana para dotar de sentido sus actividades y así mismo en función de diferenciarse de otros; y en segundo lugar, al nivel político, donde las identidades son usadas para aducir o argumentar la “acción colectiva” o para persuadir (p. 4).

Representación y la encrucijada de las identidades: homogenización, particularización o hibridez.

Uno de los autores más importantes en los debates sobre identidad en las últimas décadas es Stuart Hall, quien se inscribe en la corriente de los Estudios Culturales. En opinión de Restrepo (2004), el trabajo de Hall trasciende el debate dicotómico entre esencialismo y antiesencialismo de las identidades para cuestionar la interpretación según la cual éstas son fijas y naturalizadas, lo cual no se traduce en que sean absolutamente volátiles o a libre albedrío del sujeto, sino que están inscritas en regímenes de representación (p. 58).

Los regímenes de representación ocurren en medio de relaciones de poder desiguales, en consecuencia, de acuerdo a los momentos históricos algunas representaciones sobre los sujetos pretenden ser reconocidas como dominantes y homogéneas. Estas representaciones entran en disputa y al ser cuestionadas por los sujetos que se resisten a ser representados de esta manera aparecen nuevas formas de representación.

Hall (2010b, 311) explicó la construcción de la representación y al mismo tiempo de la identidad a través de un amplio análisis sobre la configuración de “lo negro”. En un primer momento, “lo negro” en el contexto británico de postguerra se configuró como una respuesta al racismo y, en consecuencia, a las representaciones que reducían las diversas experiencias que los sujetos identificados como “negro” construían. La disputa por un cambio en la representación estaba asociada a la reivindicación de derechos y a cuestionar los estereotipos sobre lo negro. No obstante, para Hall ocurre un cambio relevante en que se pasa de cambios en las relaciones de representación a una política de la representación. “Lo negro” no solo es constituido por una reivindicación racial sino que empiezan a emerger o ser evidentes diversas experiencias que conforman esta identificación. No hay una única forma de serlo y de ser “representados” o de querer representarse.

La política de la representación tiene que ver con la diversidad de la experiencia de ser negro y esto es lo que entra en disputa. El sujeto negro está atravesado por las dimensiones de raza, pero también de clase, género y sexualidad.

Las formas en las que el sujeto es representado configuran e inciden en sus prácticas cotidianas, en los contenidos que constituyen su identificación. Por eso es que Hall afirma que no existe identidad sin representación, o bien, la identidad, no es natural, se construye, pero esa construcción es posible a través de la configuración de un “sistema de representación cultural” o contenidos, prácticas y estereotipos que entran en disputa en la definición de la identidad.

Los sujetos bajo una misma identificación, por ejemplo, negro o indígena, son parte de un sistema que incorpora diversas y, a veces, contradictorias representaciones, producidas y legitimadas de acuerdo con las posiciones que ocupan los sujetos. No es lo mismo, en términos de la representación, un negro de un barrio latino en New York que un negro congresista o como lo veremos en el capítulo II un joven indígena en la ciudad que un joven indígena gay en la ciudad. De la misma manera, podría decirse que lo indígena también está atravesado por estas dimensiones y que en el movimiento indígena operan relaciones de poder internas asociadas a la posición de liderazgo o autoridad, generando exclusiones o marginación.

La importancia de este sistema es que produce significados que constituyen la identificación de los sujetos. La representación es constitutiva de la identificación. Así, la forma en que se conforma este sistema de representaciones configura también los significados que alimentan el sentimiento de identificación. Para Hall, las identidades aluden tanto a construcciones sobre la tradición en un tiempo y lugar específicos, o sea, a la invención de la tradición, como a la tradición misma (Hall 2003, 18).

De esta manera Hall, frente al debate entre identidades homogéneas dominantes vs. identidades locales y diversas, propone el concepto de diáspora como una característica del período actual de la globalización que, entre otras particularidades, evidencia una crisis de las identidades nacionales como formas dominantes de la identificación de los sujetos. Aunque para Hall las naciones nunca lograron ser lo que pretendían en términos de

identidades homogéneas y dominantes, es claro que hoy los sujetos ocupan múltiples posiciones y sus identidades suelen ser múltiples.

La vía, entonces, que pareciera proponer Hall es la evidencia y estudio de los procesos de “diáspora”. Dos conceptos aporta su análisis al respecto. El primero es la definición de “transición” para referirse a “identidades culturales que no están fijas” sino que desde diferentes posiciones en las que están “suspendidas” terminan usando elementos de diferentes tradiciones culturales. El segundo concepto es el de “traducción” para referirse a personas “que han sido dispersadas” y, aunque no están en sus comunidades de origen, conservan fuertes lazos con ellas pero están en nuevas culturas con las cuales relacionan aspectos de las culturas de las que provienen. Para Hall, estas últimas son el producto de varias “historias y culturas” a la vez, por eso nunca podrán volver a ser “unificadas en el sentido antiguo” (Hall 2010b, 398). De alguna manera, este análisis deriva en la visibilización de un proceso de “hibridez” como síntoma de la diáspora de las identidades.

De acuerdo con Hall, una lectura sobre los procesos de transición y traducción de las identidades nos arroja a un punto nuevo: la hibridez. No son lo que fueron, no pueden reconstruirse en los mismos términos de su pasado, pero tampoco pueden asimilarse tan fácilmente a las nuevas tendencias de identidades globales y por eso asumen elementos de un lado y de otro, por así decirlo. Creo que hasta cierto punto esto es así. Los jóvenes indígenas migrantes se enfrentan a los circuitos del mercado globalizado, la mercantilización de la cultura e intentan no perder los lazos con sus comunidades indígenas y la referencia a un territorio y una historia común. Desde esos lugares los jóvenes interpelan la forma hegemónica como se ha construido la identidad indígena por actores diversos como el estado y las organizaciones políticas indígenas.

Evidentemente no logran en un contexto como la urbe “ser” en los términos en que sus organizaciones les hablan de sus tradiciones y su pasado común. Esto es lo que más adelante, siguiendo a Camus (2002, 147), retomo como “ser indios” en un mundo “no indio”. Pero estas decisiones no son voluntarias. Ni los jóvenes, ni los académicos y académicas, podemos decir simplemente que ya no son indígenas porque son híbridos y justamente ahí está la diferencia que quiero señalar a lo largo de este trabajo. Ellos y ellas pueden verse insertos en la hibridación por asumir un proyecto de vida como jóvenes en la ciudad y, al mismo tiempo, no dejar de ser “indígenas” en los términos que ellos

consideran que lo deberían ser. Los jóvenes intentan identificarse y representarse ante interlocutores muy variados (cabildos, grupo de jóvenes, asociación de cabildos, círculo de amigos indígenas, universidad pública, etc.) y de acuerdo con la posición que ocupan ante ellos, las estrategias para posicionarse varían. Algunas resultan convenientes a las definiciones de sus interlocutores sobre identidad indígena, otras no, y en esa tensión es que ocurre que los jóvenes presionan un proceso de “negociación y ampliación” de la identidad.

En gran medida esto sucede porque lejos de ser las identidades efímeras y solamente posibilidades de instrumentalización, más bien existen procesos de historicidad de las mismas y relaciones de poder desiguales que las atraviesan en diferentes escalas o niveles. Al respecto, coincido con los planteamientos que hace Alejandro Grimson sobre la cultura, pero que pueden aplicar también al estudio de las identidades. Frente a la afirmación esencialista de las culturas o del abordaje posmoderno que las reduce a fragmentos, Grimson plantea que son configuraciones donde al menos existen símbolos compartidos de carácter histórico (2011, 28). Con ello no quiero decir que identidad es igual a cultura, pero el abordaje analítico me resulta apropiado para señalar que las identidades de los jóvenes hoy aluden a símbolos de carácter histórico que ellos y ellas reivindican en un plano político como parte de su identificación.

Retomando el concepto de diáspora como escenario para la discusión sobre las identidades, comparto el énfasis de Grimson en ahondar en quién/as la construye/n, de qué modo y por qué. La diáspora está relacionada con un proceso de identificación, entendido como un “sentimiento de pertenencia” y en ella se pueden apreciar “atributos sociales, lazos y procesos de identificación”, fundamentalmente se hace visible la existencia del “territorio como entidad simbólica” (2011, 145) o sea, existe la referencia a un origen o territorialidad compartida entre quienes están en diáspora. Ante este planteamiento Hall diría que esa tradición o ese origen común son forjados y creados en medio de la representación o de discursos y prácticas.

Estoy de acuerdo con Hall en que las identidades articulan tanto los discursos y las prácticas que nos definen lugares como sujetos sociales como los procesos que construyen subjetividades. La identidad se construye en una representación que alberga discursos y prácticas pero también articula las historias y subjetividades de quienes se

inscriben en esas identidades. La identidad es construida en la representación, es decir, en cómo somos representados y cómo queremos serlo, pero también en cómo lo hemos sido, en cómo hemos construido sentimientos de pertenencia a un grupo y sus intereses y cómo elaboramos una memoria de esa historia común aunque por efecto de cómo queremos ser representados la recordemos de manera idílica o nos parezca que es la más auténtica y que hoy debemos preservarla tal y como creemos que fue.

Relaciones de poder, interseccionalidad y mestizaje

Otro de los aspectos relevantes en la discusión sobre la identidad, como señalé anteriormente, son las relaciones de poder. Para exponer su importancia en el estudio de las identidades ubico los aportes del trabajo clásico del antropólogo noruego Frederick Barth sobre los grupos étnicos y sus fronteras y el enfoque de interseccionalidad y sistemas de opresión ampliamente promovido y desarrollado por el feminismo negro.

El trabajo de Barth abrió las puertas para el cuestionamiento de la noción de los grupos étnicos basados en rasgos culturales comunes y ligados a un lugar específico, así mismo problematizó su estudio como entidades aisladas sin contacto ahondando en que es en este donde se forjan las distinciones étnicas. El grupo étnico se considera como una organización que tiene relaciones sociales tanto internas como externas y por lo tanto se define en la relación y contacto con otros a partir de la construcción de fronteras o de la existencia de límites que permiten o hacen posible que exista la interacción. Por eso para Barth, más que el contenido cultural el foco de investigación de los grupos étnicos es el límite (1976, 17). En opinión de Chaves (2002, 191) el trabajo de Barth sobre la fronteras étnicas muestran la existencia de los procesos de identidad / representación en medio de las relaciones de poder entre grupos sociales que son diferentes.

Para el caso de esta investigación, resulta clave evidenciar cómo es construida la identidad en medio de la relación de los nasa con otros actores a partir de la historización de la relación. Así, por ejemplo, es importante retomar la relación entre identidad indígena y lucha por la tierra que varios trabajos en diferentes períodos históricos reconstruyeron y conceptualizaron (Caviedes 2000; Findji y Rojas 1985; Findji 1993; Friede 2010; Gómez y Ruíz 1997; Rappaport 2000; Vasco 2002a). La tierra como parte de la identidad indígena es una construcción en medio de las relaciones de dominación histórica entre indígenas,

estado, colonizadores y terratenientes. Al mismo tiempo la lucha por la tierra se ha mantenido como un contenido central de la identificación indígena.

No obstante, las relaciones de poder no sólo operan entre el grupo y otros grupos como el estado o la sociedad mayoritaria, también en el grupo mismo. Los trabajos del Hall (Hall 2009, 2010a) sobre la diáspora y el enfoque de interseccionalidad, proveniente en gran medida de los aportes del feminismo negro (Crenshaw 1994; Gil 2008; Viveros 2009; West y Fenstermaker 2010), evidencian y alimentan un debate clave sobre las tensiones en los grupos que, conectadas con dimensiones estructurales, constituyen y dan cuenta de las relaciones de poder y los sistemas de opresión. Este enfoque resultó especialmente importante cuando una de las historias de vida de un joven me aproximó a las tensiones entre identidad indígena, sexual y de género.

Por supuesto, como el propósito central de este trabajo es dar cuenta de las tensiones en torno a la identidad indígena de jóvenes en contextos urbanos con relación a las autoridades u organizaciones indígenas, constituyó un elemento clave explorar cómo es abordada la homosexualidad masculina en los escenarios políticos organizativos donde participan los jóvenes.

Entonces, un punto clave para mi estudio fue aproximarme a la intersección entre identidad indígena, juvenil y sexual. Al mismo tiempo, y trayendo a colación los debates sobre la “instrumentalización” y la política de las identidades, resultó central explorar cómo en la agenda política del movimiento indígena en Colombia, en general, y caucano, en particular, es ignorada la reivindicación emergente de jóvenes no heterosexuales, al punto de que algunos llegaron a plantear la importancia de que exista “un movimiento indígena gay”.

La politización de las identidades hace posible que los jóvenes indígenas puedan hoy hacer planteamientos sobre el reconocimiento y/o marginación de su identidad homosexual en el movimiento indígena, al punto de llegar a plantearse si su reivindicación podría ser incluida en la agenda del movimiento político indígena. Para Hall esta politización tiene que ver con que la “identidad cambia según cómo se interpela o representa al sujeto”, de alguna manera esta “cuestión de las identidades” está relacionada con los procesos de “dislocación” de los que son objeto (Hall 2010b, 369). El concepto de dislocación lo retoma

Hall de Laclau (1990), quien define que se trata de un proceso en el cual el centro de una estructura es desplazado y no reemplazado por otro sino por varios centros.

Una de las disyuntivas importantes que atravesó mi proceso de investigación estuvo relacionada con el debate sobre la instrumentalización de la identidad indígena, como lo he venido señalando a lo largo de esta introducción. ¿Hasta qué punto los y las jóvenes residentes de zonas urbanas utilizan o no su identificación como indígenas con el propósito de recibir algunos beneficios como la exención del servicio militar obligatorio o mejores garantías para el acceso a la educación superior? La disyuntiva es compleja, porque lo que aparentemente son “beneficios”, en realidad son derechos que han sido reconocidos en una relación de tensión y negociación entre los pueblos indígenas y el estado colombiano y, por momentos, son cobijados bajo la clasificación de medidas de discriminación positiva como mencioné anteriormente.

Al respecto comparto plenamente los planteamientos de Nancy Fraser cuando sugiere la importancia de vincular el análisis de las diferencias que se intersectan con la problemática tanto de la diferencia cultural como de la igualdad social (1997, 249). Considero que el reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas desde el punto de vista de la aceptación de la diferencia cultural por parte de los estados, no puede hacernos perder de vista el lugar que muchos indígenas ocupan en el plano de las relaciones de producción, normalmente en condiciones complejas de despojo de sus territorios, de pobreza y de tercerización en contextos urbanos. Esto es porque no logramos el vínculo entre las políticas de reconocimiento cultural con las de redistribución, parafraseando a Fraser. Los jóvenes se reivindican como indígenas a los que se les ha reconocido derechos pero que aún continúan en relaciones completamente desiguales desde el punto de vista de la producción y economía capitalista. Entonces, tal relación entre identidad e instrumentalización es cuestionable si solo se mira el ángulo del reconocimiento de la diferencia que hacen los estados.

Cuando los jóvenes intentan ser parte del relato que da cuenta de los contenidos de la identidad indígena, se encuentran con algunos fragmentos pertenecientes a la cultura, que ya no es sólo nasa, sino que aparece como “indígena” en un circuito muy controlado por las redes del mercado: danzas, sí, pero no “tradicionales” sino andina popular comercial (sayas, tinkus, etc.); tejidos, sí, pero manillas que ellos y ellas pueden portar con diseños

que no siempre explican algún significado oculto sobre la historia nasa. Esto tiene que ver con el planteamiento de Agier cuando señala que existe un lugar intermedio entre lo global y lo local para la producción de sentido, en esta intermediación tienen lugar tensiones, negociaciones y conflictos alrededor de la identidad. Para Agier esta intermediación, que a su vez es producto de una dislocación entre “lugares, identidades y culturas”, es también un escenario para la producción de sentido (2000, 13).

Sin embargo, como sugiero en esta investigación, eso no significa que la identidad nasa ha dejado de existir o que simplemente los jóvenes la acogen de manera superficial como podrían acoger otras identidades.

La pregunta obvia sería ¿por qué? Mi respuesta puede resultar igualmente obvia, pero es la columna más fuerte que sostiene esta investigación: porque la identidad nasa es una construcción histórica, es un proceso de larga data que no solo ha servido para que los indígenas se representen ante el estado como tal y demanden su derecho histórico a la tierra como una de las principales formas para asegurar su pervivencia como indígenas, sino que lo que ellos llaman identidad también expresa formas y prácticas concretas de vida. Solo que esas prácticas ocurren en diversos niveles, además, se redefinen o incluso tienden a desaparecer presionadas por un estado que acoge las banderas del reconocimiento de la diferencia desde una perspectiva multicultural neoliberal que se traduce en más derechos culturales pero menos redistribución de la riqueza. Con relación a este punto, de nuevo reitero a Fraser (2008) sobre la necesidad de integrar la política del reconocimiento – de las diferencias- y de la redistribución – como ejes de la justicia social para superar las ficciones de las democracias actuales (p. 84), en los términos que sugerí en el apartado anterior.

De otro lado, lo que quiero proponer y donde considero puede ubicarse el aporte de este trabajo, es en entender que esas definiciones o relatos que articulan un discurso sobre la identidad indígena nasa construyen unos significados que los jóvenes en la ciudad interpelan y acogen desde sus condiciones y vivencias en la ciudad: sin tierra, diversos sexualmente, estudiantes, jóvenes, entre otros. El nudo ocurre porque los significados de esta identidad entran en choque o son asumidos parcialmente por los jóvenes. Considero que hay un efecto de cortocircuito en la identificación/ representación: ellos y ellas entran en el juego de representación de la identidad indígena “oficial” pero sus estrategias para

representarse, al mismo tiempo cuestionan, confrontan o van en contravía. Eso los pone a ellos y a nosotros en un dilema, porque la forma de representación de la identidad indígena es también una construcción histórica, no una decisión caprichosa de los líderes o las autoridades indígenas, por eso cuesta tanto acoger o debatir la “ampliación” y negociación de la identidad indígena defendida por las organizaciones. Vale la pena decir que tampoco la identidad ha sido un acto de voluntarismo de las organizaciones, sino una producción en medio de las relaciones de tensión de los indios con el estado y la sociedad dominante.

Me ubico en la definición de la identidad según la cual esta es una construcción histórica atravesada por relaciones de poder entre sujetos ubicados de manera desigual en el escenario donde éstas se disputan. La identidad se produce y legitima en el marco de las relaciones de confrontación y negociación entre los pueblos indígenas y el estado por el reconocimiento de sus derechos. De allí que los indígenas puedan instrumentalizarla para avanzar en su proyecto histórico de autonomía en medio de relaciones de dominación de larga duración. El contexto de multiculturalismo neoliberal ha devenido en que los estados también instrumentalizan la identidad y fuerzan con determinados contenidos para definir un estatus jurídico sobre quién es y quién no es indio, lo que a su vez influye en la construcción que hacen los pueblos indígenas (Gros 1991, 2000; Rappaport 2005a).

Los sujetos se inscriben en estas definiciones sobre identidad indígena, que sus organizaciones políticas reivindican y que los estados en momentos aceptan o fuerzan. Pero cuando esas definiciones se confrontan con las realidades particulares de jóvenes migrantes indígenas, ocurre un efecto de desestabilización. Los y las jóvenes reivindican los contenidos de esas identidades, que en gran medida son esencialistas, pero sus condiciones socio económicas en la ciudad, las relaciones fracturadas con la comunidad de origen, el reconocimiento de identidades sexuales diversas, no resulta tan viable para desarrollar prácticas ligadas a las construcciones discursivas de estas identidades. El asunto es que ese discurso sobre identidad indígena está lleno de tensiones y contradicciones porque la imagen que soporta la identidad es la noción de una cultura cerrada y territorializada que responde a la imagen de un pasado común pero idílico. Aunque entiendo que políticamente esto es así por los efectos de las relaciones de subordinación del estado y la sociedad mayoritaria hacia los pueblos indígenas, creo, también que es necesario evidenciar la amalgama de la que se compone ese referente cultural e identitario. Los jóvenes se ubican en esta encrucijada, porque la organización les

propone ser de tal modo, para ser indígenas, ellos y ellas lo aceptan pero luego entran en juego las enormes contradicciones que su contexto en la ciudad o su identidad sexual, para los casos que analizo, constituyen.

Identidad indígena e identidades juveniles

En un seminario de investigación en febrero de 2014 organizado por el equipo de la Casa de Pensamiento y la Corporación Ensayos para debatir una versión preliminar del primer capítulo de esta investigación, una discusión señalada por un compañero investigador aludió a si era lo mismo hablar de “joven indio” o de “indio joven” y, además, si las identidades eran múltiples, entonces, dónde podían estar las posibles tensiones o contradicciones entre la identidad indígena y la identidad de joven. Esta reflexión, además de meterme en problemas analíticos, me permitió explorar que efectivamente los jóvenes con los que interactué optaban en algunos escenarios por presentarse como jóvenes, en otros, como jóvenes indígenas, sobre todo en los contextos de la organización política indígena, y en medio de nuestras entrevistas mucho más como indígenas que como jóvenes. Claro, esto último es comprensible porque gran parte de nuestras conversaciones y mis preguntas buscaron afanosamente indagar por las posibles definiciones de identidad indígena desde la posición de los jóvenes. De esta manera nuestra categoría más reiterada fue “identidad indígena”.

La decisión de tomar como referente teórico la categoría de identidad indígena para aplicarla a un estudio sobre jóvenes indígenas, en lugar de tomar la de lo juvenil, no es una operación casual o superficial. Tampoco se trata de ignorar los interesantes estudios y análisis que sobre identidades juveniles existen y los que articulan lo juvenil y lo indígena. Desde los trabajos de Margaret Mead (Mead 1967) en las Islas de Samoa, hasta las etnografías más recientes sobre los mapunkies en Argentina (Kropff 2011), los jóvenes indígenas en México (Urteaga 2008), las disertaciones sobre jóvenes indígenas en América Latina (Pérez 2008) la juventud rural en Colombia (López 2010; Silva 2012) o los estados del arte sobre juventudes y antropología y perspectivas de análisis sobre la juventud (Mariana Chaves 2009; Feixa y González 2006; Feixa 1996; Reguillo 2000; Urteaga 2009, 2011) muestran el interés de la discusión sobre jóvenes indígenas para la antropología.

En general, considero que el punto de partida de la identidad indígena para investigar sobre los jóvenes, es una decisión basada en los propios estudios de juventud, incluso en el de Mead, que considero pionero. Explico: la juventud es igualmente una construcción cultural y no depende de un proceso biológico o evolutivo. Definir qué es joven y quién lo es tiene que ver con el contexto histórico y cultural de la sociedad que lo define. Por eso, considero que resultó más práctico para esta investigación hablar de la identidad indígena e ir descubriendo en ella a los jóvenes y la definición de estos sobre dicha categoría. No puedo asegurar que existe una definición de “joven nasa”, puedo decir que me encontré con discursos que circulan en la organización y textos producidos por la misma que intentan resaltar algunos contenidos de la niñez y juventud nasa (Cortes et al. 1989; PEBI-CRIC 1993; Yule y Vitonás 2012) , pero considero con toda sinceridad y sin miedo a pensar que esquivo la discusión, que esta definición debe ser más explorada no solo desde la perspectiva de jóvenes nasa en la ciudad sino en articulación con las múltiples posiciones y escenarios donde se construyen nociones sobre lo juvenil nasa.

En este proceso investigativo pude evidenciar que la posición de “joven” para los nasa en contextos urbanos es también el lugar desde donde construyen la disputa con las autoridades que por lo general están referenciadas como “mayores” en una escala jerárquica, donde el mayor goza de un importante lugar de respeto y reconocimiento interno. Los protagonistas de esta investigación no solo entran en disputa con las nociones más homogéneas y dominantes sobre la identidad indígena desde su autoreconocimiento como nasas, sino que este cuestionamiento es posible desde su posición como jóvenes. A partir de este cruce los jóvenes logran cuestionar y entrar en disputa con las definiciones dominantes sobre identidad indígena que son un terreno dominado mayoritariamente por quienes representan a los mayores y mayores al interior de la comunidad política nasa.

Considero importante señalar que las tensiones que exponen los jóvenes hoy frente a las definiciones de la identidad indígena, en gran medida develan que a quienes se les atribuye el lugar de “mayores” también fueron “jóvenes” y justo cuando muchos de ellos y ellas lo eran erigieron importantes luchas en la construcción del movimiento indígena caucano.

Las historias de vida: sobre la metodología de la investigación.

En este apartado quiero presentar tres aspectos sobre las historias de vida y los debates teóricos, éticos y metodológicos que sugiere su uso en la investigación social y, en

particular, en la antropología. En el primer apartado presento una reflexión ética sobre mi lugar en el proceso investigativo y organizativo indígena y las consecuencias derivadas de haber elegido las historias de vida como metodología. En el segundo, ubico los aspectos más relevantes sobre las perspectivas conceptuales y metodológicas de las historias de vida y los relatos con enfoque biográfico que orientaron su construcción a lo largo de esta investigación. En el tercero señalo algunas reflexiones con relación a la escritura y las decisiones en el orden y enlazamiento de los hechos que permite la emergencia de las historias.

En el planteamiento inicial de esta investigación propuse como metodología la construcción de historias de vida de jóvenes indígenas residentes en Santander de Quilichao para estudiar las disputas y negociaciones por la definición de la identidad étnica entre los jóvenes y las organizaciones indígenas, políticas y comunitarias en las cuales participan. Mi punto de partida es que las historias de vida son una construcción posible gracias a las interacciones entre los protagonistas de la misma y quien escucha y reconstruye el relato oral, no obstante, dicha relación está mediada por las relaciones de poder, donde uno de los sujetos tiene el rol de investigador o investigadora. Una de mis preocupaciones centrales, atravesada por mi involucramiento desde hace algunos años por opciones personales y políticas con las dinámicas del movimiento indígena caucano, consistió en la necesidad de mantener un diálogo ético y horizontal con mis interlocutores.

A partir del trabajo de campo, centrado en los encuentros y entrevistas con los jóvenes indígenas, y mi participación en el movimiento indígena, reflexioné muchas veces sobre las contradicciones derivadas de la investigación o la producción intelectual y el activismo político. Los escenarios donde emergieron con mayor vigor estas reflexiones fueron las conversaciones y seminarios de discusión con el equipo de investigación de la Casa de Pensamiento de la *Cxhab Wala Kiwe* ACIN donde participaron compañeros indígenas y no indígenas, como yo. La discusión entre la relación de la investigación, propósito central de la Casa de Pensamiento y el activismo político, condición inherente a casi todos los integrantes de este equipo, ocupó varios de los encuentros que realizamos entre 2012 y 2014 para discutir diferentes procesos investigativos en los que nos encontrábamos inmersos. Casi todos ellos se desarrollaban en las comunidades indígenas del norte del Cauca. Varias de estas discusiones aparecieron en algunos de los textos publicados por la Casa de pensamiento y la Corporación Ensayos, de la cual hago parte.

Alimentaron también estas discusiones las reflexiones sobre las relaciones entre la investigación antropológica y el movimiento indígena en Colombia, mostrando las implicaciones y tensiones que ocurren en ambos escenarios (Caviedes 2000; Jimeno 2007; Rappaport 2012b).

Las reflexiones de Jean Jackson (2001) sobre su experiencia de investigación en el Vaupés desde 1968, señalaron el debate al que me quiero referir con mayor profundidad y en el que encontré una radiografía de lo que lo que he experimentado en múltiples oportunidades en mi posición como investigadora y activista política. Esta antropóloga señaló la tensión que emerge cuando los resultados de sus estudios antropológicos iban en contravía de las posiciones políticas de la organización indígena de la región. Mostrarlas podría dar juego a los enemigos del movimiento, si eran mal interpretadas, pero no evidenciarlas era negar el trabajo de investigación. Jackson advirtió lo limitado que puede resultar la investigación sí, quienes investigamos no estamos en condiciones de discrepar los planteamientos de las organizaciones indígenas cuando éstas discrepan de nuestro trabajo investigativo. Aun cuando esto puede resultar conflictivo por el lugar que tenemos como simpatizantes y, en mi opinión, militantes de las organizaciones.

De esta manera, las historias de vida como aproximación teórica y metodología constituyen una construcción elaborada entre los jóvenes y yo como su interlocutora. No obstante, las conclusiones a las que llego son producto de mis análisis y decisiones políticas. Considero que algunas de ellas interpelan o pueden entrar en tensión con actores o visiones políticas del movimiento, incluso, por momentos, me interpellaron a mí misma sobre mis consideraciones para tratar de entender los efectos que las relaciones desiguales de poder que se dan en la organización indígena generan sobre la vida de los jóvenes. Aunque la reflexión puede resultar obvia, no lo fue para mí, porque reflexiones producto de las historias de vida como “ser indígena sin tierra” o experimentar la discriminación por la identidad sexual resultaba desestabilizador frente a los planteamientos y posiciones políticas dominantes sobre la identidad indígena en escenarios organizativos. No obstante, espero haber tomado el camino de Jackson y con seguridad de muchos antropólogos y antropólogas: dar cuenta de estas tensiones sin que eso implique una renuncia a nuestro activismo político y, por el contrario, pueda traducirse en una contribución al fortalecimiento del movimiento indígena y popular.

Con relación a los elementos conceptuales y metodológicos de las historias de vida en las ciencias sociales, existe una extensa bibliografía en dos campos: de un lado, reflexiones sobre su uso y emergencia como metodología (Godard y Cabanes 1996; Jimeno 2005; Lulle, Vargas, y Zamudio 1998) y de otro, investigaciones específicas a partir de la construcción de historias de vida. Sobre este último aspecto, me parece clave por el ámbito temático de esta investigación resaltar trabajos sobre personas indígenas que contribuyen con la reflexión sobre el método en sí mismo (Gros y Morales 2009; Jimeno 2005; Muelas y Urdaneta Franco 2005). Sobre los aportes de estos trabajos y su relación con los relatos de vida contruidos en esta investigación me iré refiriendo a lo largo de los siguientes capítulos.

Las aproximaciones conceptuales sobre las historias de vida señalan las diversas áreas del conocimiento en las que han mostrado su utilidad, pasando por el psicoanálisis, los estudios demográficos, sociológicos y antropológicos. En general, no existe una sola forma de hacer y usar la historia de vida, más bien existen múltiples posibilidades en su construcción, narrativas y posibilidades explicativas. Suely Kofes señala la posibilidad que tienen los relatos de vida de entrelazar tres aspectos clave: “la singularidad del sujeto, sus interpretaciones e intereses, la interacción entre investigador y entrevistado y una referencia objetiva- afectiva que trasciende al sujeto y transmite informaciones sobre lo social” (1998, 84). En otras palabras, la posibilidad de vincular, entretelar y comprender la relación entre una historia individual y procesos más amplios de tipo social e histórico, constituye un elemento central en las historias de vida (Londoño, 1998).

Godard y Coninck señalan la discusión sobre el equilibrio que debería operar en la investigación biográfica entre dos obstáculos: el primero, define que la biografía es “un caso particular de un fenómeno social general” y el segundo, afirma que la biografía es única y singular, conduciendo a imposter o crear montajes que conducen a equivocaciones desde el punto de vista epistemológico (1998, 288).

La posibilidad de analizar la identidad étnica, como una categoría que vincula, relaciona y confronta singularidades y prácticas individuales, en este caso de jóvenes indígenas que viven en Santander de Quilichao, con fenómenos y elaboraciones colectivas en diversos momentos históricos y contextos geográficos y territoriales, me pareció ampliamente

posible a través de la construcción de historias de vida. Las experiencias de los jóvenes por momentos aparecían como disonantes o simplemente “no pegaban” con las definiciones que se han venido consolidando a nivel de la organización política indígena. Varias de ellas mediadas por las relaciones de tensión e interlocución con el estado y, en muchos casos, anudadas por interpretaciones antropológicas clásicas sobre la identidad. Jóvenes que residen en los cascos urbanos, que valoran las luchas por la tierra como uno de los ejes centrales de las reivindicaciones de sus comunidades y organizaciones, pero que no están dispuestos a trabajar en ella, que reconocen la importancia de lo que llaman “los usos y las costumbres” pero que descubren que pueden ser indígenas sin seguirlos literalmente o que intentan usar algunas simbologías que consideran indígenas para evitar ser llamados “mestizos”, fueron algunos de los interesantes cuestionamientos e interpelaciones a través de las historias singulares de los jóvenes frente a posiciones políticas de las organización indígena.

Intenté no caer en la sobrevaloración de las historias de vida para hablar de las historias de “los de abajo” o de los más oprimidos dentro de los oprimidos (Londoño 1998). Me parece importante reconocer que las historias de vida son un camino para documentar y ampliar el conocimiento sobre sujetos no dominantes en la historiografía clásica, en este caso los y las jóvenes indígenas, que además, viven en las periferias de los cascos urbanos.

Uno de los temas más complejos y al mismo tiempo apasionante en la construcción de las historias de vida, está relacionado con la escritura de las mismas. Quienes intentamos construirlas nos enfrentamos a la decisión sobre ¿Qué escribir? ¿Cómo y en qué orden narrarlo? ¿Qué lugar tiene la persona entrevistada y la entrevistadora en la narración de la historia? ¿Cómo se combina o se hace explícita la interpretación en la historia de vida?

Las decisiones sobre la escritura o la composición del texto, el orden de la narración y la cuestión de la interpretación o explicación, son cuestiones interdependientes, que revisten varias complejidades. Algunas de las historias de vida de indígenas en el marco de las dinámicas del movimiento indígena contemporáneo en Colombia, se refieren de manera relevante a estos aspectos (Gros y Morales 2009; Jimeno 2005; Muelas y Urdaneta Franco 2005). La historia de vida del dirigente indígena Guambiano Trino Morales, oriundo de Silvia, Cauca, quien participó de la creación del CRIC en los años setenta, fue secretario

indígena de la ANUC y posteriormente presidente de la recién creada Organización Nacional Indígena de Colombia, aparece como un producto de autoría compartida entre Christian Gros y el propio Trino. En la introducción de este trabajo, Gros explica algunas asuntos de “fondo y de forma” que ilustran las discusiones sobre las dimensiones antes señaladas.

En primer lugar, la dificultad que representa escribir cada párrafo de la historia cuando quien “escucha, interpreta y redacta” se encuentra lejos del narrador, entonces, se trata de construir un texto a partir de las notas y las transcripciones. En mi caso, la distancia entre la narración y la escritura no solo estuvo marcada por las distancias geográficas, también por las temporales. Las entrevistas a los jóvenes no se hicieron en un solo periodo, en ocasiones por mis propios tiempos personales y, en otras, por los tiempos de los jóvenes. Esas distancias produjeron incertidumbres sobre mi forma de escribir las historias además la reanudación de un próximo encuentro con los jóvenes con varios meses de intervalo afectó la posibilidad de llevar una secuencia entre los temas de una u otra sesión. También las historias en algunos momentos cambiaron radicalmente, es decir, ocurrían bifurcaciones (De Coninck y Godard 1998) o cambios inesperados que me arrojaban a otros lugares del análisis. Siendo Santander de Quilichao el contexto central donde tenía lugar mi investigación, algo desestabilizador ocurrió cuando uno de los jóvenes se fue a vivir a Cali. Al mismo tiempo este hecho me conllevó a repensar con más agudeza la dimensión temporal y espacial y su incidencia en la historia de vida y en mi propósito particular: las discusiones sobre la definición de la identidad indígena a través de la vida de jóvenes residentes en contextos urbanos.

En la escritura de la historia de Trino, Gros asume “ser solo un medio” para que Trino contara la historia. Sin embargo, las primeras hojas del texto que corresponden a la introducción, elaboradas por Gros, intentan poner su punto de vista sobre la historia misma y de alguna manera su interpretación. No obstante, pasadas las veinte páginas introductorias, sigue el relato sólo en voz de Trino Morales hasta el final. Esta situación me parece compleja, aunque la voz de quien interpela, interlocuta y de alguna manera interpreta la narración no aparece visiblemente en el texto, creo que está detrás de él todo el tiempo y de alguna manera incide en la composición del mismo.

Las preguntas de las entrevistas y los comentarios a las mismas, son una parte clave en la construcción de la historia que como investigadora y redactora decide o no mostrar a lo largo del texto. A veces mostrar estas intervenciones rompe con el estilo de la narrativa, otras, pareciera ser necesario evidenciarlas para aclarar por qué se desencadena el relato o por qué se generaron determinadas respuestas a determinadas preguntas. En mi caso, traté de probar dos caminos. En la primera historia, intento narrar la historia de Eimy haciendo un ordenamiento de su relato, tratando de llevar un hilo conductor cronológico de la historia. No conservé el orden de los hechos según la narración de la joven, más bien, reordené sucesos que fueron mencionados en diferentes sesiones sobre el mismo tema. De la misma manera aparece el segundo capítulo, cuyo protagonista es Alfonso, un joven que en 2011 tenía aproximadamente 20 años y transitaba por motivos de estudio entre Santander de Quilichao y Cali. No obstante, en este capítulo la voz de Alfonso y algunos fragmentos de nuestras conversaciones aparecen para explicar mejor los argumentos.

El último capítulo mezcla relatos de la historia de Alfonso y de David. David es amigo de Alfonso y proveniente de Inzá, se conocieron en Santander de Quilichao y han participado en el grupo juvenil del cabildo de *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw* cuyo ámbito es el casco urbano del municipio.

En los tres capítulos, mi interpretación es parte central de la historia. Debo decir que, en todo caso, es algo arbitrario seleccionar qué parte de los relatos orales se escriben y cuáles no. Además del testimonio oral de los jóvenes y como lo recomiendan en algunos casos estudiosos de las historias de vida (Kofes 1998, 83; Londoño 1998, 41), recurrí a otro tipo de fuentes para comprender y contrastar los acontecimientos: bibliografía, prensa y en algunos casos fotografía. Me resultó muy útil realizar recorridos y observaciones de los lugares y actividades que ocurrían en Santander de Quilichao y que fueron mencionados por los jóvenes en sus historias.

Algunas posturas sostienen que el relato no sólo cobra sentido cuando es reordenado por la persona investigadora, sino que tiene un sentido interno y debe conservarse el orden que le dio el entrevistado. Preservar este orden no debería omitir los análisis e interpretaciones de quien investiga (Kofes 1998, 84). En mi opinión, está claro que los “ires y venires” de los relatos orales, tienen secuencias no lineales que traté de explorar. Pero

mantener el orden que dieron los jóvenes en los relatos no me fue posible, al contrario, debí transcribir las entrevistas y discutir una y otra vez el orden que debía tener en la composición del texto a la luz de buscar conexiones, relaciones, tensiones y contradicciones, pero también de garantizar una comprensión. En algunas oportunidades, tuve la posibilidad de compartir con los jóvenes las versiones de las transcripciones para escuchar sus comentarios y en nuevas sesiones de entrevistas retomar vacíos identificados mutuamente.

Como he sugerido, la escritura y la interpretación son interdependientes en la construcción de la historia de vida y al respecto quisiera anotar algunos aspectos con los que me tropecé en este proceso. Aunque no siempre en los trabajos sobre historia de vida la explicación o interpretación sea una intencionalidad clara desde el principio, es muy factible que a lo largo del texto emerja la necesidad de ofrecer explicaciones e interpretaciones. Para Godard y Coninck, establecer conexiones o explicaciones sobre los hechos de los relatos biográficos es una situación que emerge a lo largo de su construcción y que se conecta con la necesidad de dar cuenta de la “causalidad” de los hechos. Por ejemplo, los enlaces cronológicos de los hechos así no sean el propósito de los relatos no son fácilmente eludibles por los estudios con perspectiva biográfica (De Coninck y Godard 1998, 259).

La identificación de “formas temporales de causalidad” en el texto biográfico evidencia la causalidad de los acontecimientos. Estos efectos son formas de comprender la temporalidad y su incidencia en los hechos que componen el relato biográfico. Los efectos sugeridos por Godard y Coninck son: edad, generación y periodo. La edad está asociada a la relación de los acontecimientos con el ciclo de vida del sujeto.

La generación a la situación según la cual los cambios o actitudes se basan en la pertenencia a un grupo y la forma como este grupo vivió los acontecimientos a la misma edad. Por último, el periodo es un efecto más estructural, se refiere a configuraciones históricas que pueden incidir en todas las edades. Los efectos se relacionan entre sí, de este modo, los acontecimientos o sus variaciones se pueden relacionar con la edad y al mismo tiempo con la generación, o en otros casos con el periodo. También puede evidenciarse que el efecto de generación no es el mismo en todas las edades. Esta dimensión temporal en la construcción del relato biográfico me resultó de gran utilidad para no caer en reflexiones simplistas que explican la causalidad de los acontecimientos en la vida de los jóvenes sólo por su edad. Por ejemplo, condiciones como el desplazamiento

forzado en la vida de los jóvenes hacia los cascos urbanos, conjugaron hasta cierto punto decisiones personales y momentos de su ciclo de vida con fenómenos más estructurales como el conflicto armado en las zonas rurales o los patrones más históricos de migración del pueblo nasa.

Finalmente, quisiera explicar cómo surgieron los relatos. Según Jimeno (2005), una sutil diferencia entre la historia de vida y la autobiografía radica en que mientras la primera es demandada por alguien y tiende a circunscribirse a un relato limitado para explorar un tema particular, la segunda surge a solicitud del propio sujeto. Sin embargo, la diferencia es superficial porque en ambos casos la construcción se hace a través de la palabra sobre un tiempo específico y el individuo se pone en evidencia a través de su experiencia (2005, 51). Compartiendo esta coincidencia de la historia de vida y la autobiografía, señalo que elaborar las historias de vida de los tres jóvenes indígenas surgió inicialmente de mi interés. Un interés que se volvió rápidamente compartido.

La disposición de los jóvenes a compartir sus relatos de vida y a discutir conmigo las dudas y preguntas que surgían de mi interés por la identidad indígena, nos llevó a puntos de discusión diversos. También construimos en los tres casos una relación de cercanía que en todo momento favoreció las conversaciones. Por momentos experimenté la postura de Gros, ser “el medio” para que los jóvenes narraran su historia, pero indudablemente también tuve una posición activa que entraba en diálogo con los relatos de vida del pasado inmediato y de largos períodos de la historia indígena del Cauca, que se iban haciendo poco a poco presentes.

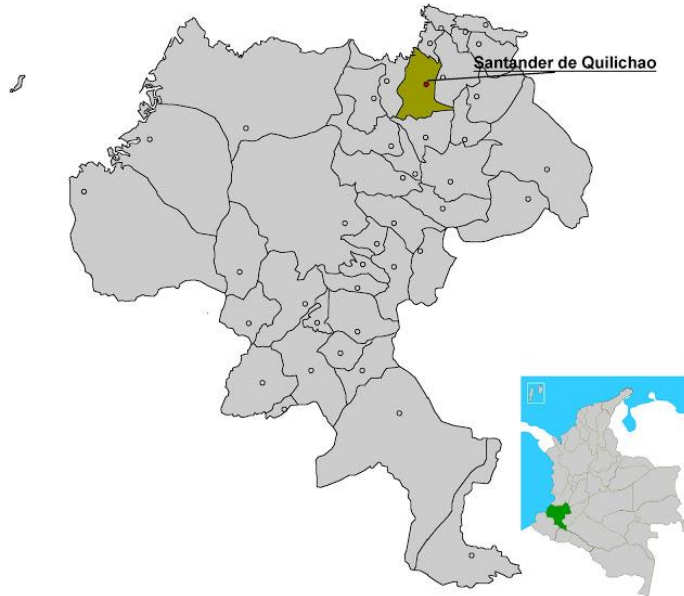
Santander de Quilichao

El contexto socio geográfico donde tiene lugar esta investigación es el municipio de Santander de Quilichao. A finales de 2010 llegué a residir en el casco urbano y en 2011 conocí a Eimy, Alfonso y David, para este año los tres residían en la zona urbana del municipio. Santander está ubicado en la región conocida como Norte del Cauca, en la frontera con el departamento del Valle del Cauca. Está atravesado por la vía Panamericana, la más importante de la región que conecta gran parte del país con el sur, hacia el Ecuador. Limita al norte con los municipios de Villa Rica y Jamundí, al sur con Caldono, al oriente con Caloto y Jambaló y al occidente con Buenos Aires. Su cercanía con Cali, capital del departamento del Valle del Cauca y con el Aeropuerto internacional

Alfonso Bonilla Aragón en el municipio de Palmira, lo ubica en una privilegiada posición geográfica.

Figura 1: Ubicación geográfica y división política Municipio de Santander de Quilichao

Fuente: Alcaldía Municipio de Santander de Quilichao



La población asciende a 87.872 habitantes para el año 2011, siendo el 51,3% mujeres. De acuerdo a las proyecciones del DANE, aproximadamente el 27% de la población se ubica entre los 15 y 29 años. Mientras que la composición étnica se distribuye de la siguiente manera: 20% población indígena, 33% población afrodescendiente y 47% población mestiza. De 518 km² que componen el área del municipio, solamente 8,58 km² son considerados parte de la zona urbana, es decir el 1,16%. Sin embargo, es en la cabecera municipal donde reside el mayor número de habitantes (53,6%), en 36 barrios. Existen 5 resguardos indígenas nasa: Canoas, Munchique Los Tigres, Concepción, Guadualito y *Nasa Kiwe Tek Ksxaw* y 104 veredas. Además, pertenece a la jurisdicción de Santander el corregimiento de Mondomo ubicado sobre la vía Panamericana hacia la salida al sur (López Salazar, 2011).

Surgimiento histórico

Desde una perspectiva histórica Santander puede considerarse como un territorio con una importante tradición de población indígena y negra. Martha Herrera (2009, p. 181), con base en la revisión del Archivo Histórico (Poblaciones, Cauca 1, f. 166v), sostiene que probablemente Quilichao se formó sobre la base “del pueblo de indios Quilichavo”, varios de sus ocupantes eran de origen guambiano hacia el siglo XVI. Esta evidencia radica en la versión de Pedro de Hinojosa quien visitó el sitio donde hoy es Santander de Quilichao en 1.569. Para esta época, se estimaban 240 habitantes indígenas y la presencia de negros que trabajaban en las minas e intercambiaban oro por comida con los indígenas. Rufino Gutiérrez en el año 1.918 en respuesta a una carta que le fue tramitada al Presidente de la Academia de Historia de la época solicitando información acerca de la fundación de Santander, nombre que tenía en ese momento el municipio, señala que en los archivos de la Academia, no aparece ningún documento sobre su fundación, aunque en documentos del Archivo Nacional en la sección de colonias, especialmente en los volúmenes de Poblaciones, se encuentran algunas referencias a la historia. De ellas, la más significativa refiere que Quilichao empezó a formarse hacia el siglo XVII en tierras que conurbaban con Reales de Minas de oro, de propiedad de la familia Arboleda. Las familias dueñas de las minas, solicitaban que no se permitiera la fundación de una iglesia en Quilichao ni la aglomeración de “hombres libres”, puesto que ellos comerciaban aguardiente, víveres y oro con los esclavos, perturbando los intereses de los dueños de las minas. Herrera (2009) explica que parte de los intentos de los Arboleda en la segunda mitad del siglo XVIII por erradicar a Quilichao, se justificaban sobre la competencia que

significaban los pobladores libres asentados en este territorio al vender alimentos a los esclavos, rompiendo el monopolio que querían conservar los dueños de las minas que además de la explotación del oro, tenían producción agrícola y pecuaria. Sin embargo, según Herrera, los pobladores libres tranzaron relaciones muy cercanas con los esclavos y su papel más bien sirvió para aplacarles y evitar rebeliones, es decir mantuvieron y se acomodaron a la economía esclavista.

En esta época el Cabildo de Caloto, cercano a Santander, representaba el poder administrativo en la región. Tras las denuncias de los dueños de las minas, se intentó expulsar a las familias que estaban en el llano de Quilichao, sin embargo, ellos y ellas mostraron títulos de propiedad y no pudieron ser expropiados. En 1.755 se le concede a Quilichao el título de Villa y con ello la presencia de un alcalde y un juez. Los intentos de expropiar y desplazar a los habitantes de Quilichao, fueron frustrados cuando el Cabildo de Caloto certificó su buena conducta y evitó que fueran expulsados. Esta relación se fue modificando por injerencia de los Arboleda que poco a poco lograrían a través de sus reclamaciones indisponer y ganar aliados en los vecinos de Caloto en contra del poblado de Quilichao. Para Herrera la información de Archivo, sobre los reales de minas en las inmediaciones de Quilichao, expresan los constantes conflictos entre los dueños de las minas con un poblado que no podían controlar y que poco a poco se iba configurando como un “pueblo de libres” (Herrera, 2009, p. 190)

El poblado de Quilichao fue creciendo paulatinamente, para 1.803, un censo de la población estratifica los habitantes de la siguiente manera: “Las almas que comprende el poblado de Quilichao bajo los sonidos de la campana, eran 1,114, así: 200 blancos casados y 591 solteros, 6 indios casados y 32 solteros, y 75 esclavos casados y solteros y los que “habitan fuera del sonido de la campana,” 54 blancos casados y 179 solteros, 75 indios solteros y 154 esclavos casados y 128 solteros” (Gutiérrez, 1918). El censo muestra el crecimiento de la población y su conformación interétnica, terminando el periodo de la colonia.

Historia reciente

Para los años 60 del siglo XX se generaron dos dinámicas importantes en Quilichao con relación a la composición poblacional. De un lado se presentaron fuertes procesos de migración especialmente de las zonas rurales hacia la cabecera y otras ciudades,

especialmente Cali, y dos, la cabecera de Santander fue creciendo en porcentajes más altos que la zona rural. Bustos (1993) señala que entre 1964 y 1973 la población del municipio descendió por la alta migración rural, asociada a la concentración de la tierra. En esta época se empezaron a generar los procesos de recuperación de tierras en varias zonas del Cauca por parte de los indígenas que se organizarían en 1971 en el Consejo Regional Indígena del Cauca, la organización indígena más relevante de la región hasta la actualidad. Sin embargo, en este periodo en las zonas indígenas actuales de Santander de Quilichao, las recuperaciones empezaron en la década de los años 80, eso quiere decir, que la concentración de la tierra a través de la figura de las haciendas se conservó por bastante tiempo con relación a otras zonas del Cauca, como Coconuco o Silvia, y que mucha de la población indígena se mantuvo como terrajera o migró.

La violencia bipartidista había generado un éxodo importante de campesinos en varias zonas del país, al parecer Santander de Quilichao fue un sitio de llegada de varias de estas familias provenientes del Valle, el Antiguo Caldas, Antioquia y el Tolima (Arboleda, 2007). El crecimiento de la cabecera también estuvo asociado con factores como el desarrollo de la actividad comercial, los bajos costos de las viviendas en comparación con ciudades cercanas, el desarrollo de la vía Panamericana, y la instalación de industrias (Bustos, 1993) que se fueron volviendo atractivas para la población.

La década del noventa estuvo atravesada por la promulgación de la Ley 218 de 1995, conocida como Ley Páez, que entre otros aspectos estableció medidas de exención tributaria para aquellas empresas ubicadas en la zona norte del Cauca. En gran medida las dinámicas industriales que produjo la implementación de esta legislación sumadas a la apertura económica impulsada en el país a partir de 1991 influyó en un acelerado proceso de “proletarización” de los campesinos que laboraban en pequeñas parcelas antes del crecimiento de las empresas en la zona (Bermúdez, 2008, p. 244).

Podríamos decir que tres dinámicas económicas y sociales que se desarrollaron históricamente en las tres últimas décadas del siglo XX marcan la situación actual del municipio de Santander de Quilichao. La primera de ellas está asociada al desarrollo extensivo de los cultivos de caña azucarera y en la década del 90 a las dinámicas de industrialización bajo el influjo de la Ley Páez, la segunda a las redes del narcotráfico y la tercera relacionada con la anterior: el conflicto armado.

La presencia indígena en Santander, es fundamentalmente del pueblo nasa, aunque los días de mercado en la Galería (plaza de mercado) central es posible ver una pequeña afluencia de indígenas guambianos. Según los censos de los cabildos indígenas para 2011, la población nasa en Santander ascendía a 19.831 personas, de las cuales 3.619 pertenecen al cabildo *Nasa Kiwe Tek Ksxaw*, cuyo radio de influencia es fundamentalmente la cabecera municipal (Equipo Nacional del Plan de Salvaguarda, 2013, p. 168). *Nasa Kiwe Tek Ksxaw* se conformó en 2001 y en 2012 constituyó un resguardo en la finca Nuevo México ubicada en inmediaciones de la zona urbana del municipio, donde residen algunas de las familias vinculadas al cabildo y se encuentra una institución educativa.

Orden del trabajo

En el primer capítulo explico los procesos de migración histórica del pueblo nasa, en particular en el siglo XX, y su influencia en algunas definiciones sobre la identidad indígena. A través de la historia de la joven Eimy Johanna Chilo Yonda, oriunda del resguardo de Canoas y desplazada al casco urbano de Santander de Quilichao, exploro las estrategias a través de las cuales ella refuerza un sentimiento de pertenencia e identificación indígena al tiempo que se enfrenta a una realidad urbana: ser indígena pero sin tierra. El proceso de desplazamiento de la joven condensa diferentes dinámicas propias del contexto norte caucano: el conflicto armado, el acceso al estudio y la economía del capital que desborda las necesidades de los jóvenes en el contexto rural y promueve la urbe como una mejor opción de bienestar. No obstante, otros elementos son clave para comprender las tensiones en la definición de la identidad indígena, en el caso de Eimy: las dinámicas de estudio, las relaciones de solidaridad en la ciudad, el *nasa yuwe*, la medicina tradicional y la religión.

Así, la historia de vida de Eimy describe las tensiones que ella como mujer joven indígena enfrenta por reafirmar sus múltiples identificaciones en un contexto urbano, lejos de las posibilidades de hablar la lengua indígena, de vivir en un resguardo pero, cerca de la Universidad y la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. Aspectos reiterados como parte de la identificación indígena por parte de la organización política.

El segundo capítulo se ubica en los debates sobre la identidad de género, indígena y sexual. La definición “indígena gay pero de closet”, configura una contrastante articulación de identidades que confronta los presupuestos heteronormativos que atraviesan la conformación de familias nasa. Los jóvenes que se autodefinen como indígenas gay se enfrentan a la fuerte influencia de un régimen heteronormativo que margina su identidad. Alfonso es el protagonista de esta historia. Sus propias reflexiones aluden a los escenarios de las políticas de las identidades para comprender las implicaciones de incorporar las reivindicaciones de las identidades sexuales en la plataforma de lucha del movimiento indígena.

Finalmente, el tercer capítulo examina las definiciones que construyen los jóvenes en Santander sobre la identidad indígena, las maneras en que apropian o reeditan en sus términos algunos aspectos que consideran son parte de la cultura nasa y aumentan su sentimiento de identificación. El hecho de participar en el proceso político organizativo indígena a través del grupo de jóvenes de *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw* y el Movimiento Juvenil Álvaro Ulcué está directamente conectado con el afianzamiento de un sentimiento de identificación indígena por parte de los jóvenes. No obstante, el reconocimiento por parte de la organización hacia los jóvenes está atravesado por la exaltación de algunos marcadores de identidad, como la pertenencia a un territorio, para cuestionar la posición de identificación indígena de los jóvenes que viven en la ciudad.

Al mismo tiempo exploro las implicaciones del uso de la categoría “mestizo” en escenarios de la organización indígena para nombrar a los jóvenes que están por fuera de las comunidades de las zonas rurales. Al tiempo que los jóvenes cuestionan esa categoría, reclaman como parte de su identidad aspectos como el color de la piel, el apellido y el origen de sus familias. Las reflexiones sobre la identidad indígena evocando un origen común, el pasado de familias que residieron en resguardos indígenas, los apellidos y un sentimiento de pertenencia son explorados a través de relatos de vida, nuevamente de Alfonso y de David ambos jóvenes indígenas amigos e integrantes del grupo juvenil de *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw*.

1. Capítulo I. Ser indígena sin tierra en la ciudad.

“A mí me ha tocado ser indígena sin tierra y asumir mi postura de indígena porque igual, si a la gente no le gusta andar conmigo porque soy indígena, independientemente que políticamente no me vaya a dar o no haya creado eso en mi imaginario, de todas maneras yo lo soy y si me van a rechazar por eso, pues grave. Porque no me voy a autoexcluir, que yo diga que me siento mal por eso, ¡no! La verdad a mí me da orgullo”
(Eimy Chilo, entrevista N°2, 2011)

¿Cómo surge esta historia?

La historia de Eimy tiene una particularidad. A través de las conversaciones y los recorridos que hicimos, nos fuimos convirtiendo en amigas. Poco a poco evidenciamos que en mi experiencia de trabajo con las organizaciones indígenas del Cauca (CRIC y ACIN), yo había compartido con personas cercanas a su vida. En las conversaciones, descubrimos personas y lugares comunes, aunque quizás nuestros puntos de vista no siempre lo fueron. Ella misma me dijo una vez: “es que el mundo es chiquito, usted debe conocer a mi tío...”.

Agradezco a Eimy Johanna Chilo Yonda su enorme disposición para la construcción de este relato con perspectiva biográfica a partir de su vida. Las sesiones de entrevista, así como algunos intercambios por correo, el recorrido territorial, las visitas en su casa y los encuentros en la universidad o en alguna esquina de Santander de Quilichao, me permitieron profundizar en las relaciones entre jóvenes indígenas que se desplazan de sus territorios a los casos urbanos y la construcción de la identidad indígena.

Reconstruir las historias de sus padres, sus tíos e incluso de sus abuelos, resultó para mí un inevitable recorrido mental por diferentes contextos y lugares que conocí en otras épocas. Buscando entender cómo llegaron las familias nasa a Santander de Quilichao, empecé a tener más claridad sobre las oleadas migratorias de los nasa entre Tierradentro,

Pitayó, Caldon, el Naya y Santander de Quilichao. Hoy, zona norte en el ordenamiento indígena del CRIC² y ámbito territorial de la *Cxhab Wala Kiwe*- Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca- ACIN.

Mi contacto inicial con Eimy fue en 2011 en la Universidad del Valle, sede norte del Cauca, ubicada en Santander de Quilichao. Nos encontramos en el programa de Trabajo Social, en el cual yo me desempeñaba como docente de dos cursos sobre Trabajo Social Comunitario. Cuando pensé en contarle a Eimy mi propósito de desarrollar una investigación sobre jóvenes indígenas que residieran en Santander de Quilichao, debo afirmar que el primer criterio que operó en mí fue una marca estereotipada sobre la identidad indígena: evidenciar el apellido de Eimy y su aspecto físico. Aunque, su respuesta habría podido ser contraria a mi criterio de identificación, creo que este acercamiento refleja el peso de estos atributos en el contexto urbano para establecer la diferencia entre alguien que puede ser indígena y alguien que no.

Como espero desarrollar a lo largo de este capítulo, estos atributos cobran vigencia como marcadores de la identidad de los jóvenes en la ciudad, a veces para ocultarlos, en contextos de discriminación, otras para exaltarlos como posibilidad de lograr un reconocimiento. Pero en últimas, su vigencia obedece a un proceso histórico que habla de relaciones de poder, construcción de un proyecto político indígena, reivindicaciones y negociaciones entre los pueblos indígenas, el estado y la sociedad mayoritaria. En segundo lugar, su proveniencia de una comunidad indígena del área rural de Santander, su condición de estudiante de universidad pública y el hecho de ser una de las pocas indígenas del curso, afianzó más la posibilidad de construir la historia de vida.

En este capítulo presento dos argumentos centrales. En el primero, sostengo que la migración de los jóvenes está articulada con y es producto de un histórico patrón en las dinámicas del pueblo nasa que ha contribuido con su expansión y dispersión territorial en las últimas cuatro décadas del siglo XX en la zona norte del Cauca (Amador 2008, 6; Findji 1993, 55; Rappaport 2000, 168).

² La estructura organizativa del CRIC, divide el Cauca en nueve zonas geográficas estratégicas donde habitan los pueblos indígenas que lo conforman. Las zonas son norte, sur, oriente, occidente, centro, costa pacífica, Tierradentro y reasentamientos.

La violencia y la economía, especialmente ligada al café, y los imaginarios sobre “un mejor futuro en la ciudad”, promovidos por la economía en la segunda mitad del siglo XX, fueron propulsores de esta migración. Igualmente, el conflicto armado que se agudizó en “la parte plana” de Santander de Quilichao, así como en general en la zona norte del Cauca, a finales de los años noventa y principios del siglo XXI, incidió en las dinámicas de desplazamiento interno de las familias nasa (Equipo Nacional del Plan de Salvaguarda 2013, 60; Luna et al. 2009, 164)

En el segundo, explico cómo la migración genera respuestas diversas en los jóvenes nasa frente a su identidad indígena, presionando una ampliación de la misma. Sostengo que la migración y las nuevas experiencias con las que los jóvenes tienen contacto en el contexto urbano, hacen que emerja o se refuerce en distintos niveles la conciencia o el sentimiento de pertenencia indígena. No obstante, los jóvenes en la urbe se enfrentan a un dilema estructural en la construcción de la identidad indígena, especialmente en el Cauca: la lucha por la tierra. Al tiempo que logran con solvencia asumir algunas demandas del casco urbano, como estudiar, vestirse de determinada manera, insertarse en redes de economía informal, hablar el castellano, construir redes sociales con otros y otras jóvenes, terminan afrontando relaciones de ruptura y distancias con aspectos reconocidos por las organizaciones indígenas y por el Estado como parte de la identidad y el proyecto político indígena caucano.

El capítulo está organizado en tres partes: en la primera, presento las dinámicas de migración de la familia de Eimy y las formas en que la adquisición de tierra marcó su relación con las luchas del movimiento indígena en los años 70. Ubico las tensiones sobre la definición de la identidad indígena que tienen lugar a partir de las relaciones tejidas por Eimy en torno a la medicina tradicional, la iglesia evangélica, el *nasa yuwe* y la educación. En la segunda, me concentro en el proceso de desplazamiento de la familia de Eimy a un asentamiento en un barrio popular de Santander de Quilichao, evidenciando las relaciones de solidaridad y conflicto que atraviesan la experiencia migratoria, así como una redefinición de la relación entre Eimy como joven indígena estudiante y la organización política nasa. En la tercera, señalo las tensiones más significativas sobre la identidad indígena que experimenta Eimy tras su proceso de migración, especialmente, ser indígena sin tierra.

En busca de tierras: ¿De dónde vienen los Chilo de Canoas?

Eimy tiene el apellido de su abuela paterna: Chilo, porque su abuelo no reconoció a José Manuel, su padre, y no le dio el apellido. De él se sabe que es de apellido Viscué y que pertenece a las familias nasa que llegaron desde la zona oriente de lo que hoy es del departamento del Cauca a las tierras que circundan el resguardo indígena de Canoas, aproximadamente en la segunda década del siglo XX. La madre de Eimy es nasa, pero de Páez, Tierradentro y llegó a vivir en Vilachí en los años 80, después de conocer a José Manuel Chilo, su actual pareja y padre de Eimy. En realidad, la madre de Eimy nació en la región del Naya donde estuvo junto con sus padres por varios años, y luego regresaron a Tierradentro. Como mostraré más adelante, a lo largo del relato de Eimy, Tierradentro cobra mayor preponderancia como lugar de origen de su familia materna y como un referente clave en su análisis sobre la identidad del pueblo nasa. Al igual que muchas familias nasa, también los Chilo migraron a principios del siglo XX desde el municipio de Caldono y de Pitayó, municipio de Silvia, hacia la zona norte del Cauca, específicamente a la vereda Vilachí, en inmediaciones de lo que hoy se conoce como el resguardo indígena de Canoas.

Como han mostrado estudios históricos y etnográficos, durante el siglo XIX y XX, la expansión de economías de tipo extractivo a través del latifundio se constituyó en una de las grandes amenazas sobre la autonomía territorial nasa y se convirtió, a su vez, en una de las principales presiones que impulsó diferentes oleadas de migración (Amador 2008, 6; Findji y Rojas 1985, 88; Findji 1993, 52; Gómez y Ruíz 1997; Rappaport 2000, 167). Uno de los casos más emblemáticos ocurrió en Pitayó y Jambaló, donde la familia Arboleda, una de las mayores terratenientes, dueña de enclaves mineros, de filiación política conservadora e integrante de la élite política y económica caucana, compró grandes extensiones de tierra a hacendados, dejando aplazadas las reclamaciones de los resguardos vecinos. Para la época, muchos indígenas se negaron a seguir trabajando en estas propiedades, y al mismo tiempo, varios resguardos fueron segregados y desapareció la propiedad comunal. Otros, por su parte, se convirtieron en mano de obra de las prósperas haciendas en manos de la familia Arboleda. No obstante, con las parcelaciones de los resguardos de los años cincuenta, al tiempo que se dio el despojo de tierras y muchos indígenas fueron sometidos al terraje, otros se convirtieron en hacendados al haber apoyado la privatización de los resguardos, como el caso del hacendado de apellido Calambás en Pitayó (Rappaport 2000, 169).

Así, durante la primera mitad del siglo XX, gran parte de las familias indígenas vivieron en las tierras de los terratenientes como terrajeros, lo cual implicaba que los indígenas debían pagar al terrateniente con trabajo gratuito unos días al mes por el derecho a vivir en una parcela dentro de la hacienda. Los otros días los dedicaban a producir alimentos en las parcelas (Findji 1993, 53; Vasco 2008, 373).

Frente a los procesos históricos de despojo y expulsión de sus territorios, los indígenas del Cauca iniciaron el proceso de las recuperaciones de tierra de los años 70. Uno de los antecedentes clave fueron las luchas a principios del siglo XX del indio Manuel Quintín por la recuperación de los territorios indígenas a través de los títulos coloniales y las disposiciones de la ley 89 de 1890. Las recuperaciones de tierra de los años 60 y 70 también obedecieron a un inicial proceso de unidad entre indígenas y campesinos en la ANUC (Tattay 2007, 51).

En los territorios que hoy se conocen como Canoas, las recuperaciones de tierra empezaron en los años 80, pero no todas las familias indígenas participaron de la “recuperación” como modalidad para acceder a la propiedad sobre la tierra. Algunas terminaron comprando parte de las tierras que fueron vendidas por familiares de los terratenientes que las heredaron a la muerte de estos. La vereda Vilachí es un ejemplo de esta situación. Allí, según los relatos de hombres indígenas que fueron recuperadores de tierras, la Hacienda Vilachí era de propiedad de Samuel Fernández quien a su muerte, tenía terrajeros. Su hermana quedó como la propietaria de la hacienda, quien dejó de cobrar terraje y lo sustituyó por un canon de arriendo. Cuando la hermana de Samuel Fernández muere, otros familiares quisieron apropiarse de las tierras y buscaron que las parcelaran y vendieran. A los terrajeros les exigieron primero pagar las propias parcelas que ocupaban y luego sí comprar otras tierras. Algunos terrajeros al no tener como pagar, se quedaron sin tierra y empezaron a contactarse con grupos de resguardos vecinos y del CRIC para iniciar los procesos de recuperación (ACIN, 2001).

Marcos Chilo que fue el primero de la familia en llegar a Vilachí, no participó de las recuperaciones, sino que compró la tierra que hacía parte de la Hacienda El Carmen a partir del usufructo de su trabajo y el de sus hijos. Marcos fue el padre de Felisa, Flora, Simón y María, la madre de José Manuel, padre de Eimy.

En la primera mitad del siglo XX, la economía de las haciendas en la región requería mano de obra y Marcos llegó a emplearse en la explotación de cabuya, que posteriormente sería reemplazada por el cultivo de café. El café llegó a Canoas en los años ochenta y se expandió por la zona desplazando el cultivo de fique que había entrado en crisis por el desuso de las bolsas de cabuya. Para Valencia, hombre nasa de aproximadamente 36 años, residente en la vereda Vilachí e hijo de terrajeros y recuperadores (Nelson Valencia, conversación personal, 15 de abril de 2015), el café se expandió en la región por dos razones: La primera, porque muchos indígenas jóvenes ante la bonanza en el eje cafetero, migraron hacia el departamento de Quindío. Posteriormente, varios regresaron a sus territorios de origen con semilla de café y con conocimiento sobre la producción de este cultivo.

La segunda razón se encuentra relacionada con la llegada de familias campesinas en busca de tierra, quienes atraídas por la economía del café, se empezaron a asentar en la región. Los excedentes de la economía cafetera en la zona de Canoas, las migraciones de familias nasa de Caldone y Pitayó y la política de recuperación de tierras impulsada por el CRIC, derivaron en la parcelación de varias fincas provenientes de las haciendas, algunas en manos de indígenas y otras en manos de campesinos migrantes de otras regiones.

El hecho que Marcos hubiera comprado la tierra hizo que después la familia no tuviera la necesidad de participar de los procesos de recuperación de tierras que se fortalecerían en la década del 80 con el surgimiento y desarrollo del CRIC. No obstante, valdría la pena profundizar en otras razones que condujeron a las familias a comprar y no recuperar, por ejemplo, que no compartían los métodos de la recuperación o no estaban de acuerdo con el papel del cabildo, entre otras. No sobra resaltar que las recuperaciones enfrentaban a los indígenas con los poderes de los terratenientes y sus acciones de violencia en muchos casos con anuencia de las instituciones del Estado. Los documentales de Marta Rodríguez y Jorge Silva de la época, dan cuenta de esta situación (Rodríguez y Silva 1980).

La propiedad de Marcos Chilo, se fue heredando de generación en generación. María, la hija de Marcos, heredó la tierra de su padre y ella a su vez les heredó tierra a sus hijos. Luego, José Manuel Chilo, padre de Eimy, se casó y según María, él debía hacer casa nueva y dejar de vivir con las tías y los tíos. Por eso ella le regaló un pedazo de tierra. María, la madre de José Manuel Chilo, se fue de la región y con ella se fue también el *nasa*

yuwe que Eimy en esa ocasión no pudo aprender de sus ancestros. Flora y Simón (hermanos de María Chilo) tuvieron tierra pero no tuvieron hijos, entonces, al no tener a quien heredarle, uno de sus sobrinos quedó a cargo de cuidar las propiedades. Años después en el 2012 él realizó negocios con las tierras, las alquiló a campesinos migrantes para el cultivo del café. El negocio para él no resultó muy bueno, no le pagaron y parece que no lo van a hacer. Lo que sí es cierto es que el café está sembrado hasta más no poder. La tierra se le alquiló a una familia campesina que, como muchas, llegó a la zona en busca de tierra donde sembrar. La presencia de los “paisas”, como suelen conocerse a estas familias de migrantes campesinos en muchas zonas de colonización del Cauca, da cuenta del desarrollo de otras formas de ocupación de la tierra en Canoas. Paralelo a estas oleadas de migración campesina llegó el cultivo del café que se asentó como el principal producto de la zona en cuestión, como lo mencioné anteriormente.

Las tierras de los Chilo están ubicadas en la parte alta de la vereda Vilachí, una de las veredas más grandes de la zona rural de Santander de Quilichao. Estos predios no hacen parte del título colectivo del Resguardo indígena de Canoas. Hay otras tierras que pertenecen a familias indígenas que no han incluido su propiedad en el título del resguardo y a familias de campesinos sin tierra que fueron llegando a finales de los años 80, procedentes de otras regiones del país, especialmente del Valle del Cauca y del eje cafetero. En la actualidad el resguardo de Canoas está conformado por 17 veredas: Canoas, el Cóndor, El Águila, Páez, Jerusalén, Nuevo San Rafael, Parnaso, Buena Vista, California, Las Vueltas, La Vetica, La Rinconada, Jagüito, Pavitas, Arbolito, Agua Blanca y Vilachí. Esta última es la más extensa y poblada del territorio.

Los procesos relatados anteriormente con relación a las dinámicas de recuperación y de compra de tierras en Canoas así como de migración de campesinos pobres definen dos características clave de la región que van a incidir en nuevos procesos de migración a lo largo de los años noventa y en los primeros del siglo XXI. La primera, la articulación de la economía local a una economía nacional capitalista centrada en el monocultivo y el desarrollo de la industria de los agroquímicos necesarios para la producción a mediana escala del café y, la segunda, la consolidación del cabildo indígena como articulador de las familias que recuperaron.

La migración de los Chilo a Vilachí desde los territorios indígenas de Caldono y Pitayó, la expansión de la economía del café en la región y las dinámicas de compra y pago de tierras

“con trabajo” y de “recuperación de tierras” que luego fueron compradas con la intermediación del estado y anexadas a los títulos de los resguardos, son aristas para comprender las formas como se han dado varias migraciones de familias del pueblo nasa hacia el interior del territorio de Santander de Quilichao a lo largo del siglo XX. El tejido de estos procesos contextualiza la vida de Eimy e influye en su proceso de migración hacia el casco urbano de Santander de Quilichao en el año 2001 y las definiciones que construye sobre su identidad indígena en este trayecto.

Ser indígena: De religiones, plantas y medicina tradicional

Eimy ha sido “creyente” y “practicante” de la religión evangélica por varios años, aunque ahora no lo es. Su vinculación estuvo precedida de la llegada de la Iglesia Alianza Cristiana a Canoas. Actualmente, ella no se siente obligada por sus padres y ella misma cree que la religión no debería ser un elemento de discriminación o una barrera para participar del proceso organizativo indígena. Por eso, por ejemplo, no participa de la medicina tradicional, no porque desde el evangelio se lo prohíban, sino porque no puede explicarse, o nadie le explica, qué significan los distintos procedimientos que se dan en un ritual. Esta actitud es muy interesante y, en gran medida, posible gracias a su condición de joven. El cuestionamiento que hoy Eimy se atreve a hacer no sobre la medicina tradicional, sino sobre el derecho a disentir de su naturaleza y buscar explicaciones sobre su contenido, obedece a un lugar de frontera que le ofrece estar dentro y al mismo tiempo fuera de ella. Conocer la comunidad, salir de ella, el acceder a la Universidad, entre otros aspectos, favorece muy especialmente la construcción de preguntas que se hace Eimy sobre las prácticas asociadas a la medicina tradicional y en consecuencia sobre los discursos que la organización indígena construye sobre su lugar en la historia y en el proyecto político nasa.

Eimy tiene el referente de su abuelo Julián y de su abuela María Cristina, conocedores de la medicina tradicional y del poder curativo de las plantas. Sus abuelos son evangélicos pero a pesar de ello conocen y tienen prácticas basadas en el conocimiento de las plantas medicinales, que es uno de los aspectos clave de la medicina tradicional de los pueblos indígenas. Su abuela María Cristina, sabe de medicina natural, habla *nasa yuwe*, teje chumbes y cuetanderas, no es parte directa de la organización indígena, pero es indígena, además es evangélica y es uno de los referentes principales para Eimy. Por eso para Eimy no debería ser un elemento de exclusión en la comunidad, la no práctica de la medicina

tradicional, ella me lo relató en una conversación cuando caminábamos por Vilachí y hablábamos sobre la medicina tradicional y su familia: “Porque yo hablo de una identidad, para yo sentirme indio (sic) para que sientan que yo soy de aquí tengo que hacer netamente esto. No, pues no creo.”

Su opinión encierra una crítica interesante y al mismo tiempo una contradicción. Mientras que ella considera que no es necesario para el reconocimiento en la comunidad tener prácticas como la medicina tradicional, sin embargo acude y “cree” en el poder curativo de las plantas como lo aprendió de su familia que históricamente ha ejercido estas prácticas. Paralelamente se han tejido tensiones y relaciones entre las prácticas de medicina natural a través del uso de las plantas y la religión evangélica de la que varias personas de su familia han participado.

Por ejemplo, María Cristina, abuela materna de Eimy era partera y Julián Yonda, su esposo sabía de plantas medicinales. Ellos practicaban medicina tradicional pero de la “buena”, es decir de la que no hace “mal”. José María y Julián, aprendieron estos conocimientos de su padre, el señor Estanislao Yonda quien los crio en medio de los cultivos entre los cuales las plantas medicinales ocupaban un lugar privilegiado.

Julián, se casó con María Cristina en Tierradentro, en contra del padre de esta, que se oponía a este matrimonio. Historias como éstas eran comunes, porque a las mujeres las tenían predestinadas para casarse según arreglos de trabajo e intercambio entre los padres, pero María Cristina se rebeló y se fue con Julián. La joven pareja, se desplazó hacia la región del Naya en busca de trabajo, huyendo de la falta de tierra y de la violencia de azotaba la región hacia mitad de siglo.

En el Naya, nacieron sus cuatro hijos, una de ellas sería la madre de Eimy. Eran los años 60 y el Naya era una región inhóspita, selvática entre el Cauca y el Valle del Cauca. En ese tiempo había dos entradas a la región, una por un sitio llamado Pico de Loro y otra que aún se conserva, pasando Timba Cauca, Timba Valle y llegando a un punto que se llama la Silvia o el Despunte. No existían casas, ni lugares cubiertos en el camino para descansar, solo inmensas piedras donde la gente escampaba o hacía descansos antes de llegar a “algún lugar”. Los procesos de colonización y violencia asociados a las dinámicas de constitución del estado- nación, en diferentes períodos históricos, entretejen las

dinámicas de poblamiento y desplazamiento indígena de la región del Naya, tal como lo reconstruye el estudio sobre las memorias entorno a la masacre del Naya de 2001 de la antropóloga Marcela Amador (Amador 2008)

Julián, María y sus hijos salieron del Naya y regresaron a Tierradentro, en la década del setenta, cuando en Tierradentro hacía presencia el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), polémica institución que en la época bajo la fachada de realizar estudios sobre las lenguas indígenas del país desplegaba un amplio trabajo ideológico de traducción de la biblia y conversión religiosa de los indígenas. Las personas predilectas para este doble propósito eran los hablantes de la lengua indígena. De esta manera, los abuelos de Eimy, fueron vinculados al trabajo con el ILV, ayudaron como traductores y acogieron la religión evangélica. De hecho, eran líderes de la comunidad y apoyaban la presencia y recorridos de los “gringos” que trabajaban con el ILV. Ellos, llegaron incluso a viajar a Loma Lina en el departamento del Meta, sede principal del ILV en Colombia, con el objetivo de colaborar en el estudio de la lengua y posterior difusión de las creencias evangélicas. Luego regresaron a Tierradentro.

Años más tarde, Julián se reencontró con su hermano José María que había estado por muchos años en el Naya. Allí, José María, había ampliado sus conocimientos sobre las plantas y la medicina tradicional, se había convertido en un verdadero botánico natural que conocía y practicaba “el poder de las plantas” y en un médico tradicional con amplio reconocimiento.

Para la época, José María enfermó y su hermano Julián, que no tenía tierra, pero una de sus hijas poseía un pedazo de tierra cerca al río Símbola en Páez, decidió llevarse a su hermano a vivir con él. Fue entonces, cuando se alejó del cristianismo y del evangelio que le había enseñado el ILV para poder aprender junto a su hermano José María, sobre las plantas medicinales.

La madre de Eimy y su padre, son practicantes de la religión evangélica, aunque su padre lo es menos desde hace algunos años. En el caso de la madre, ella lo heredó por vía de sus padres, a través de la fuerte incidencia del ILV. Al tiempo que el ILV expandía su trabajo en la región, se dieron los procesos de recuperaciones de tierra en Tierradentro y de lucha por una educación que no oprimiera ni discriminara a los indígenas, una educación que

debía liberarse del poder de las iglesias. Estas luchas estuvieron lideradas por el naciente CRIC. La familia de Eimy, sin embargo, no participó del proceso del CRIC. La práctica de la religión en ese momento constituía una fuerte barrera para pensar en vincularse a las luchas indígenas. Existían fuertes tensiones entre quienes practicaban la religión evangélica y quienes se vinculaban a los procesos de recuperaciones liderados por el CRIC, como lo mencioné en el apartado anterior. Los practicantes de la religión, para esta época, no aprobaban las luchas por las recuperaciones, ni sus medios para lograrlas. Se dieron tránsitos de familiares de Eimy que decidieron paulatinamente renunciar a la religión y participar del proceso organizativo del movimiento indígena.

“Yo habría aprendido nasa yuwe si me hubiera quedado más en Tierradentro”.

En el año de 1.992, cuando Eimy recién había ingresado al kinder en la escuela de Pavitas en Vilachí, ella, su madre y su hermano menor tuvieron que viajar a Tierradentro, exactamente al municipio de Páez. Eimy es la mayor y era la única de los tres hermanos que se encontraba estudiando. Su hermana menor se quedó en Vilachí con el padre, quien había sido aceptado como maestro en Canoas, pero la madre por no haber terminado sus estudios de bachiller tenía menos posibilidades de conseguir un trabajo como docente.

La abuela María Cristina, madre de la mamá de Eimy, le ofreció ayuda a su hija para estudiar, así como casa y cuidado para los nietos. Eimy entró de nuevo a kínder, pero esta vez en el resguardo de Tóez, el “Antiguo Tóez”, tal como se conoce hoy tras la avalancha del río Páez de 1.994. Para la época, en la casa de su abuela no había luz eléctrica y se usaban velas. Una de las tías de Eimy se ocupó de ella en este periodo mientras la mamá se dedicó al estudio.

En Tóez, según recuerda Eimy, casi todos y todas hablaban *nasa yuwe*. A ella le gustaba, pero no tuvo el suficiente tiempo para aprenderlo y aunque su madre lo hablaba, nunca les enseñó a sus hijos. Tanto su abuela materna como paterna hablan *nasa yuwe*, aún lo hacen, se hacen bromas, se dicen cosas que Eimy no entiende. Esta situación apena a Eimy porque para ella sí hay “algo propio de los indígenas” es la lengua., Ella considera que “cosas” de la cultura se construyen en la lengua. Los hermanos de su madre también hablan *nasa yuwe*, así como los hijos de su tía Leyda que vivió mucho tiempo en Tóez, Tierradentro y que después de la avalancha de 1.994 se desplazó a Belalcázar y años después de manera transitoria a Santander de Quilichao.

Eimy, en una de nuestras conversaciones, afirmó que Tierradentro es un lugar donde “es más visible la cultura”. Las mujeres caminando y tejiendo es una imagen que en sus recuerdos corrobora esta afirmación. En la Escuela en Tóez, su profesora les enseñó a tejer, todas las niñas mantenían con su aguja e hilo. Para ella era bastante difícil pero lo intentaba. Además imitaba a su abuela, y de vez en cuando tomaba unos “palos” con los que la abuela tejía e intentaba hacerlo.

Desde Tierradentro, Eimy, su madre y hermanos regresaron a Vilachí y el contacto cotidiano con personas que no hablan nasa yuwe debilitó la posibilidad y deseo de aprender la lengua, aun cuando la madre y las abuelas lo hablaban. Años más tarde, el desplazamiento de Eimy al casco urbano de Santander de Quilichao, distanció aún más esa posibilidad. El contexto de barrio en la periferia de la ciudad, no exigía desde ningún punto de vista hablar la lengua indígena. En el barrio conviven familias indígenas y no indígenas, pero la comunicación se da en castellano. Aunque, la madre y la abuela si se comunican en nasa yuwe, los más jóvenes incluyendo a Eimy, no aprendieron la lengua. Esta es una situación que no es exclusiva de Vilachi ya que también opera en las comunidades indígenas: aunque se expresa la preocupación por la recuperación de la lengua, cada vez hay menos hablantes entre los nasa (Ministerio de Cultura de Colombia 2009). Los desplazamientos de Eimy entre zonas indígenas y luego finalmente al casco urbano van configurando un tránsito en el que algunos aspectos considerados por ella como “parte de los indígenas” se van disolviendo, en este caso, la lengua.

La lengua para el movimiento indígena caucano es una de las reivindicaciones más importantes. De hecho, la plataforma del CRIC de 1971 contiene dos puntos centrales que así lo precisan: “Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas” y “Formar profesores bilingües para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en sus respectivas lenguas...” (PEBI- CRIC 2004). Los estudios de Caviedes en el resguardo indígena de la Laguna, Siberia, municipio de Caldono en el Cauca, plantean cómo la lengua, además de ser una reivindicación política, aparece vinculada en múltiples encrucijadas en la cotidianidad de la comunidad indígena. Aunque es elemento de lucha política, cada vez se habla menos, y mientras actores como los médicos tradicionales o los maestros bilingües la reivindican, pocos jóvenes y niños la hablan. Al respecto, la discusión

sobre la conservación de la lengua como “una expectativa de la comunidad” o como un “artilugio romántico” parece ser parte del ambiente de la comunidad (2000, 31).

El desplazamiento es una condición que hipotéticamente acentúa la pérdida de la lengua, en la medida que el contacto con ella y la necesidad de usarla son casi nulos. Algunos estudios recientes sobre pueblos indígenas en contextos urbanos, reflejan que la permanencia de la lengua indígena es disímil, aunque en la mayoría de los casos su uso se debilita sustancialmente. Un estudio en la ciudad de Cali sobre siete pueblos indígenas que han constituido cabildos, señala que los porcentajes más bajos de habla y comprensión de la lengua se ubican en las familias nasa mientras que los mejores niveles, pero sin superar el 50% de los residentes, se ubican los pueblos misak y kofán (Motta 2010, 60)

Eimy señaló que en Tierradentro se “ve” más la cultura. Su percepción responde a la noción de una cultura que se materializa y que se hace evidente en los tejidos, en las mujeres caminando descalzas y también en el uso de la lengua indígena. Para Eimy la cultura “se ve”, también se puede oír a través de la lengua y la lengua representa en este caso “lo propio”, entonces, la lengua es vista en una escala jerárquica como un elemento importante para hacer referencia a la cultura. Aun cuando Eimy no la pueda hablar, existe como un referente en su definición de cultura del pueblo nasa.

La historia de Eimy expresa un divorcio entre su identificación como indígena y la práctica de la lengua como un aspecto que ella considera central y relevante en la cultura de los nasa. Este divorcio es complejo, porque su forma de percibirse como indígena se fortalece en medio del desplazamiento forzado hacia el casco urbano de Santander, del que es víctima ella y su familia, pero al mismo tiempo, evidencia su distanciamiento o su imposibilidad de hablar *nasa yuwe*, como lo detallaré más adelante. De este modo, Eimy puede identificarse como indígena no hablante de *nasa yuwe* al tiempo que reconoce el lugar que ocupa la reivindicación de su uso para la organización política indígena, en medio de los procesos de exigibilidad de derechos hacia el estado.

No se trata de afirmar que quien no hable *nasa yuwe* no es nasa, de hecho, a pesar que en escenarios políticos comunitarios esta afirmación a veces es puesta en juego como un factor de poder de algunos sectores del liderazgo hablantes de *nasa yuwe* para amedrentar

o inhabilitar a otros no hablantes (Velasco, Conversación personal, 2014) o como una estrategia del estado y los medios de comunicación para decidir quién es más o menos indígena. Lo que intento señalar es que existe una tensión entre un discurso que reivindica la lengua indígena como parte de la cultura y de la identidad y como un derecho exigible al estado, frente a la condición de una joven indígena que reside en un casco urbano y no habla ni encuentra condiciones para recuperar la lengua indígena. Sobre estos dilemas volveré en el último apartado de este capítulo.

De Pavitas al Águila: los tránsitos de la educación ¿propia? y los escenarios juveniles.

Eimy regresó con su madre y su hermano a Vilachí en el año de 1.993, después de haber permanecido casi dos años en Tóez, Tierradentro. Al poco tiempo de haber llegado, nació su hermana menor. Su madre continuó sus estudios de profesionalización en la Normal del municipio de La Vega, al sur del Cauca y debió desplazarse a esa zona por algunos meses.

Pavitas es una vereda que limita con la vereda Vilachí. Aproximadamente a una hora de camino a pie de la casa de la familia de Eimy, ubicada en Alto Vilachí, estaba la escuela de Pavitas. Aunque resultaba más cerca la escuela del caserío de Vilachí, su padre las matriculó a ella y a su hermana en Pavitas dado que él era profesor ahí. Si bien Eimy no había alcanzado a terminar primero de primaria en Tóez, ya sabía sumar, restar, leer, y por ningún motivo quería entrar de nuevo a primero. Por esta época, ya tenía ocho años. El padre logró que le hicieran un examen especial y pasó a tercero de primaria. La madre de Eimy continuó sus estudios en la Vega y al regresar consiguió trabajo como docente en Cascadas, una vereda muy lejana a Alto Vilachí, que pertenece al actual resguardo de Munchique Los Tigres. En ese tiempo, tras las luchas fundamentalmente del CRIC, se concretó bajo la expedición del decreto 804 de 1995, el derecho de las autoridades y comunidades indígenas para seleccionar a sus propios docentes. De manera preferencial se deberían escoger docentes indígenas y bilingües en los pueblos que así lo requirieran. En este contexto, tanto la madre como el padre de Eimy pudieron vincularse a la docencia de una forma más estable. Mientras ambos trabajaban fuera de la vereda, Eimy estudiaba, acompañaba a su hermana menor en la crianza y colaboraba con las tareas de limpieza del hogar.

En la escuela de Pavitas, la mayoría de niños y niñas eran indígenas, aunque también había algunos hijos de familias campesinas y afros. Actualmente, la comunidad de Pavitas, está vinculada al cabildo, pero hacia la década del noventa, durante la cual estudió Eimy y su hermana, no lo estaba. Sin embargo, la comunidad tenía sus propias dinámicas organizativas, por ejemplo, a través de la Junta de Acción Comunal crearon grupos de trabajo para ayudar a determinadas familias con el trabajo agrícola de sus fincas.

Del cabildo casi no se hablaba en la escuela. En realidad, Eimy empezó a escuchar sobre el cabildo y su proceso organizativo cuando pasó a grado sexto en el colegio “El Águila”. En esa época, 1.995, el cabildo había trabajado en función de una educación diferente a la educación tradicional. El colegio estaba funcionando con un modelo de educación alternativo que fue coordinado por una institución privada llamada FUNDAEC - Fundación para la Aplicación y Enseñanza de las Ciencias - que diseñaba procesos de aprendizaje en el contexto rural y había llegado a Colombia en 1.974. Una de las primeras experiencias bajo este tipo de metodologías para la enseñanza en sectores rurales, fue la agenciada en Canoas. El modelo FUNDAEC establecía tres niveles: Impulsor, bachiller y práctico. La educación promovida por FUNDAEC buscaba articular las prácticas agrícolas con los procesos de enseñanza-aprendizaje, con un alto nivel de participación de la comunidad para el desarrollo de fincas que se convirtieran en lugares de aprendizaje para los y las estudiantes (FUNDAEC 2011)

Bajo este sistema educativo, Eimy logró hacer sexto y séptimo grado en el mismo año, terminando así el nivel denominado “impulsor”. Traer herramientas para trabajar la tierra, ir a recoger boñiga, cargar bultos con alimentos, trabajar en los proyectos productivos del colegio como la huerta y los tules, eran las actividades que ella más recuerda de estos años. Estas labores no fueron fáciles para ella, su cuerpo era frágil y sentía que no tenía tanta fuerza con relación a los demás niños y niñas. A pesar de ello, le fue muy bien. A cargo de los y las estudiantes habían tres profesores: una profesora indígena, un profesor afro y un estudiante del mismo plantel.

FUNDAEC se fue de Canoas, y el bachillerato en el Águila cambió de modalidad, así que a Eimy le restaban tres años más para terminarlo. En su opinión, algunos sectores de la comunidad hicieron críticas a la metodología del colegio y a su enfoque de enseñanza. El cabildo planteaba que este Colegio, que era de carácter privado, se volviera público o de

carácter oficial. Esta decisión se soportaba en la plataforma de lucha del CRIC que impulsó la reivindicación de la educación como parte de su proyecto político.

Para ir al colegio, Eimy tenía que caminar aproximadamente durante 40 minutos. Tardó un tiempo en aprenderse el camino, inicialmente un amigo suyo “paisa” que estudiaba con ella la acompañaba, pero cuando él se graduó ella debía arreglárselas para ir sola. El camino siempre aparecía lleno de historias, a veces de los nuevos amigos y amigas que había empezado a hacer en el colegio y que vivían en el caserío grande de Vilachí. Siempre estaban presentes las historias de abusadores sexuales, “violadores” de niñas que la gente aseguraba que había en el camino, aunque nunca a ella le pasó nada, “Dios la protegió”, decía. También en el camino estaban los conocidos de su papá, él se había convertido en profesor y asistía a una Iglesia evangélica en el caserío de Vilachí, seccional de la Iglesia Alianza Cristiana, cuya sede central está en el casco urbano de Santander de Quilichao.

Por esta época, la madre de Eimy fue trasladada como docente de la escuela en la vereda de Cascadas a la escuela en la vereda La Honda. Esto hizo que regresara a vivir de nuevo en la casa, aunque aun así, casi no se veían, apenas en las noches. Con el paso del tiempo llegó para Eimy el momento del “desjuicie”. Para ella, su vida, que había estado muy encerrada entre su casa y la escuela de Pavitas, ahora empezaba a ampliarse, a llenarse de otras historias y de otros gustos y deseos. Su primer novio, sus nuevos amigos mayores que ella, la participación en la iglesia cristiana, la cancha de fútbol, las salidas en horas nocturnas y hasta tarde de la noche, el desprendimiento de las tareas de cuidado de su hermana y de la casa, configuraban su nueva vida o un nuevo periodo de vida, ahora como joven. Los contenidos de la juventud de Eimy, aparece ligados al contacto con nuevos pares en espacios de socialización en la comunidad, como el colegio, el camino, las salidas nocturnas y la Iglesia Cristiana. Además, significó desligarse de algunas tareas como el cuidado de sus hermanos y tener más tiempo para la sociabilidad fuera de su hogar.

En el Águila había varios estudiantes provenientes de lugares aledaños a Vilachí que no pertenecían al resguardo. Algunos, por ejemplo, venían de las veredas de Domingullo y el Toro que están más próximas al casco urbano de Santander de Quilichao. Muchos de estos estudiantes formaban parte del grupo de amigos de Eimy y así su vida social había empezado a crecer. La celebración de sus 15 años en su casa en alto Vilachí fue un momento especial, cuando estuvo acompañada de muchos amigos quienes a pesar de la

distancia de Vilachí y del Colegio, participaron en la celebración. Existía un grupo, un referente, gente con la cual encontrarse y divertirse.

Canoas también empezó a cambiar. La gente, incluido su padre, trabajaron para ayudar a gestionar las vías, las carreteras, abrir nuevos caminos para hacer más fácil el acceso y la comunicación con el casco urbano de Santander de Quilichao. Las veredas fueron creciendo y el Colegio El Águila se convirtió en uno de los más grandes de la región.

Durante esta época, la relación de la familia de Eimy y de ella misma con el cabildo como autoridad indígena, resultó compleja y en momentos ambigua. Debido a que sus padres y sus antepasados no participaron de las recuperaciones de tierra, en mi opinión, esta situación derivó en una distancia con el proyecto político del cabildo en el marco de las luchas del CRIC. Posteriormente, la participación en la Iglesia cristiana profundizó la distancia con las políticas del cabildo pues, como lo afirmó Eimy en una de nuestras conversaciones, “las relaciones entre ambos espacios no eran muy fluidas”. Según lo anterior podría inferir que Eimy aludía a su condición de ser indígena, sin participar de una de las estructuras más importantes del gobierno indígena en las comunidades: el cabildo. No obstante, esta es una situación no inmodificable, que a lo largo de la vida de Eimy toma otro rumbo, especialmente cuando años más tarde sus estudios profesionales le permiten acercarse y trabajar en la organización indígena de carácter zonal.

Dejamos el paraíso: un recorrido por Alto Vilachi.

En marzo de 2013, la Escuela de Tejedores y Tejedoras del Plan de Vida del resguardo de Canoas, adelantó un proceso de reconstrucción de la memoria histórica sobre el conflicto armado en el territorio. La escuela hizo parte de los procesos de educación política comunitaria impulsados por la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, fue agenciada por el cabildo de Canoas y los equipos de Casa de Pensamiento y Educación de la ACIN y la Corporación Ensayos. La Escuela se planteó como objetivos: “ formar a hombres y mujeres del pueblo nasa para que sean animadores y animadoras de las comunidades en la realización del Plan de Vida, líderes y lideresas del proceso de construcción del Territorio Autónomo, capaces de ser *gobernantes* que respetan el principio de mandar obedeciendo y que conducen al pueblo nasa al ejercicio pleno de la libre determinación” (Escuela de Tejedores y Tejedoras del Plan de Vida 2012).

La iniciativa se denominó “La chiva del recuerdo, la paz en movimiento”. Una de las actividades propuestas fue recorrer con los integrantes de la escuela, en su mayoría adolescentes y jóvenes, los lugares donde ocurrieron hechos del conflicto armado que afectaron a la comunidad de Canoas. Un grupo de casi veinte personas, la mayoría jóvenes, niños y niñas, con la participación de las personas coordinadoras de la Escuela y de dos *the wala*, participamos del recorrido. En cada sitio reconstruimos las memorias sobre los eventos de violencia con diferentes personas que quisieron narrar los hechos. Iniciamos con un “refrescamiento”³ con los *the walas*, para que los espíritus que albergaban estos lugares nos recibieran bien, “refrescar” se materializaba en el riego de agua fresca con plantas medicinales en cada lugar. Para esta época, yo colaboraba con algunos procesos orientados por la Casa de Pensamiento de la ACIN y por eso había participado de la Escuela de Tejedores y Tejedoras. Aprovechando que se trataba de la zona donde Eimy había residido, la invité a acompañarnos, y ella aceptó. Al terminar la actividad, nosotras continuamos caminando por el resguardo en dirección a la casa donde había vivido Eimy y su familia en Alto Vilachí, antes de migrar al casco urbano. El siguiente relato está basado en este recorrido.

Alto Vilachí es realmente “un paraíso terrenal” o quizás por la emoción de Eimy de visitar de nuevo su antigua casa, y la mía por conocerla, así lo expresamos y así lo vimos. Pero para llegar al paraíso hay que hacer un “recorrido de la muerte”, es necesario transitar y hacer memoria del año 2000, 2001 y 2002, cuando el bloque paramilitar Calima inició su presencia en esta zona (Verdad Abierta 2012). Hoy, parece ser que los paramilitares se han ido, pero en el camino se encuentran las huellas de la violencia, los símbolos de los muertos, las historias no contadas que se niegan a desaparecer.

Saliendo del centro de Santander de Quilichao, se toma la carretera que conduce hacia el Resguardo de Canoas en dirección oriente. De Canoas hasta San Pedro, la carretera está pavimentada, pero luego todo es destapado y la vía va progresivamente ascendiendo, como si uno estuviera subiendo la montaña hasta finalmente llegar a la cima: se trata del complejo montañoso de la cordillera central. El primer punto de llegada nuestro recorrido

³ El refrescamiento se refiere a una especie de ritual de armonización de las energías, dependiendo la intención o el propósito con el que se haga. Requiere siempre la presencia de un o una *The Wala*.

fue Lourdes, un pequeño barrio que pertenece al casco Urbano de Santander, donde sus viviendas, construidas a la orilla de la carretera, son de un piso, con teja de zinc, la mayoría. De vez en cuando se encuentran algunas con teja de barro. Subiendo a mano derecha, se encuentra una pequeña tienda donde en diciembre del año 2000 asesinaron a Henry Menza y Maximiliano Trochez, indígenas pertenecientes al cabildo de Canoas.

El sol es imponente. Cuesta arriba, las casas empiezan a ser menos frecuentes, árboles, matas de guadua, tierra arcillosa se apropian del paisaje. El siguiente punto, fue “Cambalache” o el puente de San Pedro. Allí hay una especie de baranda de madera amarilla con un soporte en cemento hecho de manera tal que simula una extensa silla. Al terminar la baranda, empieza un cercado de alambre de púas y casi unos 10 metros después, está la cruz de cemento con los nombres de los comuneros indígenas asesinados en diciembre del año 2000, que fueron colocadas allí en el marco de una conmemoración de lo que hoy se conoce como “La Masacre de San Pedro”.

El conflicto armado “subió hasta acá”, expresó Eimy con tristeza e indignación. Empezó en la salida del casco urbano y poco a poco fue ascendiendo a la montaña. Por eso todo se agitó, todo se volvió confuso y además de los muertos, de la masacre, del miedo, se generó el desplazamiento disperso de varias familias. Entre ellas la de Eimy, que en el año 2001 se desplazó al casco urbano de Santander de Quilichao.

Pasando Cambalache, a menos de 10 minutos en carro se encuentra el “Crucero” que es un cruce de caminos: hacia la derecha se toma la carretera que conduce a Vilachí. El Crucero alberga también las huellas de la violencia. Las mujeres que quisieron compartir su testimonio, narran como la masacre de San Pedro inició aquí y luego se culminó en el Puente. Los hombres, esperan en sus motos pasajeros que les pidan el servicio de domicilio. El sol sigue cubriendo Quilichao. La tierra de la carretera se levanta con el paso de los carros. Existe la promesa de que la carretera será pavimentada con recursos del Plan Nacional de Consolidación Territorial (PNCT), pero las obras en el momento del recorrido no habían empezado⁴. El PNCT, es una iniciativa gubernamental de recuperación militar y social de los territorios, sus métodos y enfoques han sido ampliamente

⁴ Para 2015, dos años después de este recorrido la carretera ya era un hecho.

cuestionadas por las organizaciones indígenas por las graves consecuencias de la militarización y el involucramiento de actores armados en actividades civiles (ACIN 2012).

Cuando dejamos El Crucero y nos despedimos de “lo urbano”, a escasos 15 minutos se encuentra la “Hacienda Vilachi”, una de las primeras tierras recuperadas por el cabildo de Canoas. En el 2001, al frente de esta hacienda, sobre la carretera, fue asesinado por parte del Ejército Nacional, el indígena Apolinar Dizú, acusado inicialmente de ser guerrillero de las FARC. Sin embargo varios testimonios afirmaron que él pasaba a buscar a sus hijos, pensando que ya había terminado un combate entre el Ejército y la Guerrilla, cuando fue impactado por un arma de fuego y luego murió.

La Hacienda Vilachí, a pesar de su nombre, hace parte de la vereda El Águila, que limita con Vilachí. En nuestro recorrido, en vez de adentrarnos en la vereda El Águila tomamos de nuevo un mototaxi en dirección occidente y proseguimos hacia Alto Vilachí. La primera casa que encontramos de adobe y teja de zinc, como la mayoría de la región, tiene una elevación del piso en madera de casi de 60cm, y por su aspecto, parece abandonada. Eimy me cuenta que esta casa es de Jesús Chilo y que su padre planea regresar, venir a vivir de nuevo acá, aunque ya no posee tierra. Ahora, los Chilo enfrentan una situación intermitente con relación a su lugar de residencia, la misma que enfrentan muchos nasa de la región: viven entre semana en la casa de unos de sus familiares y, de este modo pueden desplazarse a la Escuela a dar clases y evitar el pago de transporte desde el Barrio Bello Horizonte en Santander, donde por ahora siguen viviendo los cuatro hijos. Cada día el padre de Eimy, camina 45 minutos desde esta vereda hacia la vereda El Cóndor donde es docente.

Recorriendo estos lugares, Eimy parece muy feliz. Los nombres, los lugares, los árboles de guayaba de la infancia, los dueños de las tierras, los que han vendido, los que han comprado, todos los malos negocios que hizo su propia familia con la tierra y las casas, están en su mente de manera milimétrica. La que fuera su casa de infancia, “no la tumba nadie”, pues está construida sobre unas sólidas columnas de cemento. Está ubicada en un sector de pendiente, en medio de un terreno de casi una hectárea.

En la época de su infancia y parte de su adolescencia, el padre sembraba banano, limón tahití y plátano. Aunque había mucha piedra en la tierra, la experticia del padre y la

participación de la familia en la agricultura hacían que casi siempre hubiera comida. También alcanzaron a tener marranos, conejos y una ternera. La casa se construyó con mucho esfuerzo, la remuneración del trabajo del padre y la madre se invertía en la terminación de la casa. Además de ello, un crédito del INURBE hizo que pudieran levantar los dos pisos que tiene la habitación. El segundo piso quedó a la altura de la carretera, pero el primero, se encuentra por debajo de este nivel. La familia había conservado una casa de madera que fue la primera que habitó y cuando estuvo lista la casa de ladrillo, la de madera se adecuó como corral.

Entramos. La familia que ahora habita la vivienda es amiga de los Chilo. Esta familia, campesina, la compró a la primera familia a la que los Chilo se la vendieron “a precio de huevo”, según cuenta Eimy. Era el tiempo de la violencia, pero también era el tiempo de ir a probar mejor suerte, de buscar un mejor futuro, de dejarlo todo atrás, incluso la tierra y la casa. Familias “paisas” campesinas provenientes de Manizales, Pereira, el Valle del Cauca, llegaron a estas tierras, hicieron buenas relaciones con las familias indígenas, compraron fincas a bajos precios y empezaron a cultivar la tierra. Plátano, flores, caña brava, pero sobre todo café, como mencioné antes. La diferencia en las casas sobresale a la vista: las de la mayoría de familias indígenas son de bahareque, en piso de tierra, fogones de leña, internamente oscuras y con una pequeña huerta aledaña a la vivienda. Las casas de las familias no indígenas están más próximas a la carretera, son de cemento y ladrillo, en dos niveles y techo de zinc. La de la familia de Eimy es una de las pocas viviendas indígenas de la vereda que son “de material”.

Algunos predios de la región fueron adquiridos por el cabildo en los años noventa y luego adjudicados a familias, pero la mayoría de fincas son de propiedad individual. Varias de estas familias, aunque no están dentro del título colectivo se encuentran inscritas en el censo del cabildo, como la familia de Eimy, hasta antes de migrar al casco urbano de Santander.

Como señalé antes, el resguardo de Canoas no es continuo en la propiedad de la tierra, en su título colectivo aparecen varias fincas dispersas, que fueron poco a poco incluyéndose a medida que se fueron recuperando. En una oportunidad, Rodolfo Pilcué, integrante del equipo de coordinación de la Escuela de Tejedores y Tejedoras y líder comunitario, me contó que algunas familias indígenas desean incluir sus fincas dentro del

resguardo, pero para hacerlo deben primero sanear las deudas del impuesto del catastro. El problema es que ni ellas ni el cabildo tienen cómo pagar, así que la propiedad continúa como propiedad individual mediante promesas de compra venta o de escrituras públicas. En este sector está ubicada la casa que antiguamente fuera la Hacienda Carabalí, de donde Eimy traía la leche para el consumo familiar, según recuerda de su época de infancia.

Según las historias que guarda la memoria de Eimy sobre recuperación de tierras del Resguardo indígena de Canoas y un documento de reconstrucción de la historia de la tierra en Canoas (Escuela de Tejedores y Tejedoras del Plan de Vida 2012), la hacienda Carabalí era propiedad del abogado Arturo Carabalí, quien se hizo dueño de 40 hectáreas, y posteriormente las parceló y vendió a familias que habían sido antes terrajeras, quienes adquirieron las tierras como personas particulares. Lo que no era de los Carabalí, pertenecía a un solo propietario cuyo nombre Eimy no recuerda, pero él se fue y esas tierras quedaron en manos de Franco, su mayordomo. Los que hoy son dueños de estas tierras, incluidos los Chilo, le compraron a Franco.

Algunos predios que recorrimos se ven abandonados. Pertenecían a familias no indígenas que los poseían y mantenían cuidanderos o mayordomos y, luego, posiblemente por razones ligadas a la violencia de la región, no regresaron más. Las familias campesinas que se quedaron, fomentaron el cultivo del café que hasta hoy prevalece en la zona y construyeron también galpones para la cría de pollos. Doña Nelly, que vive en esta zona desde la época de la infancia de Eimy, tiene un invernadero y cultiva plantas ornamentales. A ella le debe mucha gratitud Eimy y sus hermanas porque mientras su madre tuvo que irse a trabajar, fue ella quien las cuidó. El aseo personal, el uso del champú, de la colonia, el arreglo de la casa, fueron costumbres que los “paisas”, trajeron y que lograron imponerse como “adecuadas” para ser apropiadas por las familias indígenas. En la infancia de Eimy casi no existían caminos, la carretera que hoy atraviesa el resguardo no estaba, llegar a la escuela era toda una osadía, sobre todo cuando llovía. Mantener las medias blancas de las estudiantes era una hazaña muy difícil de lograr.

La vida de Eimy, hasta ahora asentada en Vilachí, se vería atravesada por los sucesos de violencia que tuvieron lugar en la región a partir del año 2000 y que impulsarían un nuevo

proceso de desplazamiento de ella y su familia, esta vez hacia “el pueblo” hasta ahora sin retorno. Sobre estos hechos se refiere el siguiente apartado.

“Ese fue el día de mi susto”

Los rumores sobre la entrada de los grupos paramilitares a Santander de Quilichao y a su zona rural, empezaron a ser más frecuentes. Era el año 2001, Eimy cursaba grado 11. Ella y una amiga suya, después de haber realizado las tareas agropecuarias en el colegio, habían bajado al caserío de Vilachí en busca de la señora Cira, que tenía una guardería de niños y niñas, donde posiblemente podrían hacer el servicio social que les pedía el colegio como requisito para graduarse. En el camino algunos conocidos les dijeron que “las cosas estaban fregadas”, que desde el día anterior se escuchaba que la guerrilla iba a entrar de manera masiva y que nadie sabía bien qué iba a pasar. Justo en ese momento, empezaron a pasar varias camionetas a toda velocidad.

De pronto sonó una bomba. Desde la carretera, Eimy y su amiga escucharon la voz de un conocido que les gritó: “ustedes ¿qué hacen ahí? Los paramilitares vienen allá abajo”. Aún sin saber bien qué hacer, las dos jóvenes intentaron llegar a la guardería de Cira. Los tiros empezaron. La gente se asustó y trató de llegar a la iglesia cristiana.

A la mente de Eimy vino la imagen de su madre que por ese entonces estaba trabajando en El Águila como profesora de *nasa yuwe*, de su padre y sus hermanos, que debían estar en la escuela donde el papá daba clases. Como fuera, ella sentía la necesidad de ir a su casa, saber que todo estaba bien. Ese día fue de tiroteos, “¡fue el día de mi susto!”. Las cosas se empezaron a complicar. Por la zona transitaban los grupos armados, se sentía miedo y confusión. La gente decía que la entrada de los paramilitares era muy grave, que ellos anunciaban que iban a matar gente.

¡Nos vamos de acá! Fue la frase que José Manuel, padre de Eimy, pronunció ante los hechos que habían ocurrido en el resguardo y los que se escuchaban que podrían llegar a suceder. El Bloque Calima de los paramilitares empezaba su cruzada por Santander. Se presumía que iban persiguiendo a la guerrilla que desde hace algunos meses hacía presencia y transitaba por esta zona. No pasó mucho tiempo después de este suceso, para que la familia de Eimy y otras decidieran irse. Empacar maletas como fuera, dejarlo todo

atrás, cerrar las puertas de las casas y salir. Los que se atrevieron a bajar tenían algún familiar que los albergó en Santander.

La vida en Bello Horizonte

“A mí siempre me gustó Vilachí, se puede caer cielo y tierra pero yo a Santander ¡no me voy!” Esas fueron las palabras que Eimy me contó que pronunció faltando tres meses para que terminara grado once, cuando su familia tuvo que desplazarse a Santander de Quilichao. En gran medida, los hechos de violencia que afectaron a Vilachí en 2001 aceleraron esta decisión. Eimy no podía concebir en ese tiempo “venir a vivir a la ciudad”. La ciudad, se refiere al casco urbano del municipio, que popularmente es referido simplemente como “Santander” o como “el pueblo”, para marcar su distinción de la zona rural y su importancia como centro de comercio, industrialización y servicios. Eimy expresó su inconformidad con desplazarse al casco urbano, estableciendo una clara diferencia entre lo que representaba Vilachí y “Santander”: “A mí no me gusta la ciudad”, dijo ella.

Los padres de Eimy habían venido negociando un lote en Santander de Quilichao a través de Don Félix, un compañero de trabajo del padre, quien también asistía a la iglesia cristiana. Él tenía un amigo que había comprado un lote extenso y lo estaba parcelando. El dueño del lote era don Ismael Cruz, que venía de Jambaló y había sido gobernador del cabildo del casco urbano de Santander de Quilichao, que lleva por nombre *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw*. El barrio se llama Bello Horizonte y desde hace algún tiempo los padres de Eimy venían pagando cuotas para poder adquirir el predio.

Don Ismael les dio “posada” en su casa dentro del barrio a pocos metros del lote donde la familia de Eimy empezaría a construir su propia vivienda. Sus padres y sus tres hermanos se acomodaron en un pequeño cuarto, donde dormían y cocinaban. El desespero por lo que quedó atrás era constante. La casa en Alto Vilachí estaba sola, y pronto empezaron a desaparecer algunas de las cosas que allí habían dejado. Los padres de Eimy subían a Canoas a trabajar como docentes. Eimy iba todos los días para poder terminar su bachillerato. La mayoría de las veces subía a pie, o a hasta cierta parte en carro y luego empezaba a caminar para poder llegar al Colegio de El Águila, hoy Instituto Técnico Agropecuario Comunitario El Águila. A veces se quedaba con la “gallada de amigos y amigas”, compartiendo en la iglesia, leyendo la biblia. Algunos de sus amigos y amigas también decían que había que salir de Vilachí.

Los Chilo tenían que resolver algunas situaciones en su casa de Vilachí que por la salida repentina habían quedado a la deriva. Por ejemplo la seguridad de la propia casa y los animales. Los animales que tenían en la casa los vendieron, excepto la ternera que fue llevada a un sitio para pastar en Bello Horizonte, pero quedaba también el perro. Por el Eimy subía y a veces se quedaba en la casa. En las noches se escuchaban ruidos y personas que entraban a los baños, salían y seguían el camino. La situación seguía siendo de zozobra. Los actores armados transitaban por el territorio, había miedo. En todo caso, la vida en Vilachí parecía empezar a quedar atrás y había que enfrentar lo que significaba trasladarse a un barrio en la periferia de Santander.

La familia de Eimy empezó pronto la construcción de un “rancho” donde vivir, mientras se levantaban las paredes de la casa definitiva, en las calles aún sin pavimentar de Bello Horizonte. Ubicado por la salida sur de Santander Quilichao, su entrada principal está por la vía Panamericana que conduce a la ciudad de Popayán y el sur del país. Para tomar la entrada principal al barrio, hay una tienda llamada “15 letras”. Desde el barrio se divisa el Cerro de Munchique, sitio sagrado del pueblo indígena nasa. La casa de Eimy está ubicada al finalizar el barrio, subiendo una pequeña loma. La clave para identificar la casa, porque el barrio no tiene nomenclatura, es buscar la vivienda justo al frente de las torres de telefonía celular de COMCEL. Éstas se encuentran cercadas y son parte de los terrenos del barrio que el dueño inicial del predio hizo la división y venta de los lotes, accedió a arrendarle a la empresa COMCEL el terreno para instalar las torres de telefonía celular.

En frente de la casa se encuentra un terreno pequeño lleno de plantas silvestres, un árbol de maracuyá y otros frutos. Este es el terreno que el padre le ha heredado a Eimy, ella me lo señala con gran expectativa, sus gestos son de emoción. Sin embargo, la posibilidad de un terreno amplio para sembrar es limitada en este nuevo contexto. Las distancias hacia el casco urbano, la necesidad de pagar transporte, el costo de los servicios, requieren de buscar mayores ingresos. Aunque los padres de Eimy son asalariados, no es suficiente.

Varias de las familias de Bello Horizonte provienen de comunidades indígenas, especialmente del norte del Cauca. Ellas llegaron a este barrio compartiendo situaciones precarias similares, como la falta de servicios públicos adecuados, pocos recursos económicos para avanzar en las construcciones de las casas de manera progresiva,

deterioro de las vías y deficiencia en el transporte público. Se dan igualmente relaciones de solidaridad entre las familias para poder enfrentar las condiciones del nuevo lugar de residencia. Las familias que llegaron anteriormente y que tienen mejores condiciones sirven en un primer momento como punto de apoyo de las familias recién llegadas. Sin embargo, también se dan algunas situaciones de rivalidades o conflictos entre ellas. Eimy recuerda, por ejemplo, cómo la madre de un joven que fue su novio al inicio de su llegada al barrio, la rechazaba y discriminaba bajo el argumento que ella y su hermana “venían de la montaña”. Esto significaba que eran indias de la montaña, expresión que resultaba paradójica, porque la familia del novio provenía de la vereda Loma Redonda del Resguardo de Jambaló, que está justamente en zona de montaña. Santander de Quilichao, limita al suroriente con el municipio de Jambaló que es mayoritariamente habitado por indígenas nasa y guambianos.

Lo que marcaba la diferencia desde el punto de vista de la señora, es que sus hijos habían sido criados en Santander de Quilichao, y eso les colocaba en un lugar privilegiado respecto de los que venían a vivir en el barrio pero no habían sido criados ahí, sino en las montañas.

La llegada a un barrio popular de familias indígenas va configurando procesos de asentamientos urbanos marcados por grandes cambios generacionales. Hay familias que se desplazan de los resguardos con hijos e hijas jóvenes o niños y niñas que de alguna manera se empiezan a insertar en las dinámicas urbanas. Pero también, estos jóvenes inician luego la conformación de nuevas familias con hijos e hijas que a diferencia del grupo anterior, nacen en la ciudad. Estas diferencias en el modo como llegan o se asientan en la ciudad las familias indígenas, producen diversas maneras de insertarse en la ciudad y de ser vistos por la sociedad urbana. El estudio de Manuela Camus en Ciudad de Guatemala, da cuenta de esta situación. Camus explica como las familias migrantes que residen en la ciudad “son marcadas por su socialización como indígenas campesinos” pero sus hijos e hijas nacen en la ciudad y se enfrentan a la discusión sobre cómo “van a conciliar el ser indios en un mundo no indígena”, tal y como lo sugerí en la introducción de esta investigación. De manera contraria, los jóvenes indígenas que han nacido en la ciudad, tienen mayores posibilidades de enfrentar estereotipos o rechazos de la sociedad mayoritaria por su identidad indígena porque se involucran de una manera más fácil en la dinámica urbana. No obstante, prevalecen diferencias de género y generación. Por

ejemplo, en Guatemala, las mujeres jóvenes indígenas nacidas en la ciudad usan cortes de pelo y vestuarios que son “tradicionales” en sus comunidades, mientras que los hombres “visten a la moda”. Ellas suelen ser más discriminadas (Camus 2002, 147).

Siguiendo el argumento de Camus (2002, 147), Eimy se ubicaría en el grupo de las familias indígenas migrantes, porque siendo joven y definiéndose como tal, puede insertarse con mayor solvencia en el contexto urbano. Sin embargo, se enfrenta al dilema que observa Camus en los hijos de los migrantes: cómo ser indígena en un mundo no indígena. Considero que los espacios educativos, laborales y públicos de encuentro con otros jóvenes indígenas en la Universidad, la calle, la Iglesia cristiana, son los escenarios centrales para analizar este dilema. Sobre estos asuntos me detendré a continuación.

“Mi mamá siempre quiso que yo estudiara”: migración y educación.

El trabajo de la antropóloga Maritza Urteaga Castro (2011, 18) en México sobre las dinámicas de lo juvenil indígena en la ciudad, explora tres elementos centrales que configuran esta experiencia: la migración, la educación y el empleo. Castro analiza las redes de inserción de los jóvenes indígenas en la ciudad, las formas en que aceptan o les genera conflicto adscribirse a la identidad indígena en medio de relaciones racistas y de marginación económica. Las perspectivas sobre el trabajo en los pueblos indígenas y en las ciudades son un buen ejemplo sobre los conflictos que implica la migración. Mientras que para sectores de las sociedades urbanas, el trabajo infantil es censurado y es más deseable que los y las jóvenes estudien antes de vincularse al ámbito laboral, en muchos pueblos indígenas se considera un valor y se aprecia que los jóvenes migren a las ciudades y a través del trabajo aporten a sus familias en las comunidades. Más adelante me detendré en estos dilemas a partir de lo que implica que Eimy como una mujer indígena joven busque acceder al sistema educativo y tenga como una de sus proyecciones ser una profesional.

En la misma perspectiva aparece la discusión sobre la educación. La promesa de que la educación a través del sistema de otorgamiento de títulos genera movilidad social es apenas un espejismo para muchos jóvenes en la sociedad capitalista. El aumento del otorgamiento de títulos con la masificación de la educación, produce una devaluación del mismo. A esta situación Bourdieu (1990, 123) la denomina un fenómeno de “inflación” de

la educación. Claro está, hay disparidades entre jóvenes dependiendo de su clase social. Son menos favorecidos los jóvenes de clases populares para encontrar trabajo tras recibir un título en el sistema educativo. No obstante, la noción de estudiar para mejorar las condiciones económicas de las familias es común en los entornos rurales y aparece contenida en la expresión “estudie para que no le toque lo que a sus padres”. Esto pone en evidencia que estudiar, para quienes vienen de las zonas rurales, implica un camino para mejorar ingresos y dejar de ser agricultor.

El objetivo de la educación escolarizada en el resguardo de Canoas, para el año 2000, experimentaba dos puntos de vista de acuerdo a las intenciones de sectores de la comunidad. De un lado, fortalecer el proyecto político del movimiento indígena a través de la recuperación de la escuela para promover la educación “propia” (PEBI- CRIC 2004) y, de otro, posibilitar la movilidad social y laboral de los jóvenes a través del acceso escolar. El primer aspecto se vio reflejado, de acuerdo con el relato de Eimy, en el impulso por parte del cabildo de un colegio indígena a través del desarrollo de la Institución Juan Tama. El segundo, mostraba la aspiración de algunas familias de que sus hijos estudiaran como forma de mejorar sus condiciones socioeconómicas. De hecho, algunos padres y madres de familia se esforzaban para que sus hijos e hijas pudieran estudiar en el “pueblo”, bajo la premisa de obtener mejor calidad educativa.

Aunque ambas lógicas no son estrictamente contradictorias y la educación propia también podría promover la escuela como una vía para mejorar la economía, si se expresaban en dos caminos distintos: por un lado, estudiar en una escuela comunitaria o local y, por el otro, buscar una escuela afuera de la comunidad. Esta es una tensión que hasta ahora atraviesa las discusiones en materia educativa en las comunidades ¿Es mejor afuera o adentro? En últimas, depende también de los propósitos personales y familiares y de las posibilidades socio-económicas que tienen las familiares. Sin embargo, en el caso de una joven como Eimy, si quería acceder a un estudio universitario distinto a la docencia, salir de la comunidad se convertía en un imperativo. De hecho, antes de que ella se desplazara al casco urbano, algunas de sus amigas ya habían marchado con el propósito de estudiar.

La aspiración de estudiar en la vida de Eimy obedeció a varias motivaciones. El impulso de su madre docente, los esfuerzos que hizo de niña para poder estudiar en Tierradentro, luego, en Vilachí, y finalmente haber terminado el bachillerato en el colegio Juan Tama.

Varios temas llamaban su atención: la comunicación social y las artes, especialmente la música. Su madre siempre la motivó a estudiar. En la adolescencia llegó a proponerle que se fuera a estudiar a su municipio de origen, Paéz, en Tierradentro o a Guanacas en el municipio de Inza, ya que en ambos lugares existían Escuelas Normales Superiores, o “Normales” como se conocían más popularmente. Pero la docencia no la seducía.

La trayectoria de la madre de Eimy es muy importante para profundizar en uno de los aspectos más influyentes en su objetivo de estudiar. Ella se convirtió en docente, en un período en el que no era fácil ni común que las mujeres indígenas lo hicieran. Justamente, las historias de mujeres nasa nacidas entre mitad de siglo y mediados de la década del ochenta, reiteradamente expresan los obstáculos que enfrentaron en su infancia para estudiar, conectados con la herencia de un modelo patriarcal que con la naturalización de los roles de género marginó las mujeres al ámbito doméstico y las excluyó por mucho tiempo del acceso a la educación (Amador 2014). No obstante, la actual generación de mujeres jóvenes se ha enfrentado a menores barreras en este sentido. De hecho, la trayectoria de Eimy, así lo demuestra. Los obstáculos no están relacionados con una prohibición de sus padres frente al acceso de las mujeres a la educación, al contrario, ellos la motivan, son más bien factores ligados a la sostenibilidad económica los que han afectado por períodos su permanencia en el sistema educativo.

Lourdes Arizpe (1975) en un estudio etnográfico sobre la migración de mujeres mazahuas y otomíes hacia Ciudad de México en la década de los años setenta, explica que la migración es vista como el resultado de tres factores que operan con diferentes niveles de intensidad: la decisión subjetiva, las condiciones socioeconómicas que afectan al individuo como miembro de un grupo y, por último, las características históricas en relación con la estructura política y económica nacional. Para el caso que presento, la migración de Eimy aparece como resultado de trenzar tres dimensiones: de un lado, las dinámicas del conflicto armado de la región, de otro, por su deseo y contexto familiar que propiciaba la idea de estudiar como parte de la superación como familia, y finalmente, el desarrollo de una economía local asociada al monocultivo del café que restringía espacios para los y las jóvenes, a menos que se dedicaran a la actividad agrícola. Con relación a este último punto, las familias dedicadas al café como actividad principal, también enviaban sus hijos

a las escuelas locales, pero el proyecto de seguir estudiando no resultaba compatible con quedarse trabajando en la actividad agrícola.

La economía cafetera fue asentando un modelo de agricultura dependiente. Familias indígenas se fueron incorporando a ella, tal cual como lo hicieron años antes al fique. Otras, se desplazaron hacia los cascos urbanos, animados por la visión de la ciudad como un escenario de mejores oportunidades. Varios trabajos han señalado la importante articulación y el peso de las economías rurales en las dinámicas de migración juvenil (López 2010; Rodríguez 1996; Urteaga 2011). En particular, el trabajo de Rodríguez (1996), orientado a elaborar recomendaciones para las políticas públicas de juventud y en específico a la juventud rural, señala que la economía y los cambios en las formas de producción agrícola dinamizan la movilidad de los sujetos, de este modo los y las jóvenes buscan acceso al empleo o a su sustento. Igualmente, el estudio evidencia la abismal diferencia numérica entre los jóvenes que migran con este propósito y los que se quedan en las zonas rurales intentando mejorar su nivel de vida.

El desplazamiento de Eimy al casco urbano de Santander, además de estar precedido por los factores asociados al conflicto armado, las motivaciones de estudiar y las condiciones económicas de su familia, también fue producto de las relaciones que ya tenía con personas de su propia comunidad que antes habían migrado. El siguiente apartado, explora algunas de estas relaciones y su incidencia en la construcción de la identidad indígena de Eimy en el contexto urbano.

Música, trabajo y estudio: redes y solidaridad en Santander de Quilichao.

Tres dinámicas importantes atravesaron la vida de Eimy en la ciudad y marcaron sus redes de relación y los escenarios centrales de su vida en Quilichao: el gusto por la música, el estudio y el trabajo, o mejor, la falta de él.

En una de nuestras conversaciones, Eimy me habló de personas con las que se relacionó en Santander a su llegada. Por supuesto, varias familias migraban. Dos amigas de Eimy, eran algunas de las personas más cercanas. Ellas habían venido a Santander antes que llegara la familia de Eimy. Son de la vereda El Águila, pero estudiaron en Santander de Quilichao y vinieron desde muy jóvenes a vivir al casco urbano. Su padre consideraba que el estudio era mejor en Santander que en el resguardo y al parecer, a él que había

estudiado en Cali, se le facilitaba estar en Santander, además tenía un trabajo en el casco urbano.

A las amigas de Eimy, que eran gemelas, también les parecía que la educación era mejor en Santander. En su opinión, no se podían comparar los colegios del casco urbano con varios profesores y muchos estudiantes, con el Colegio de los resguardos.

Cuando la familia de Eimy se desplazó a vivir en Santander de Quilichao, la cercanía entre ella y las gemelas creció. Las tres participaban del Coro Polifónico, salían a caminar, hablaban, compartían. Pero la vida le parecía restringida, al fin y al cabo sus amigos y amigas se habían quedado en Vilachí, y “aquí tocaba empezar de nuevo”. A pesar que sus padres eran docentes y tenían un salario, las deudas los aquejaban, no contaban con mucho dinero y los gastos eran más grandes que cuando vivían en Vilachí. “Acá ha sido tenaz sobrevivir”, reafirma Eimy cuando piensa en los aprietos económicos que representaba para su familia vivir en Bello Horizonte. Por lo menos en Vilachí la comida estaba medianamente asegurada.

La vivencia de las gemelas en Santander fortaleció una opinión negativa sobre la vida en el resguardo y el cabildo. El hecho de estar aquí y de estar próximas a Cali y tener la posibilidad de estudiar en la Universidad del Valle, la más importante de la región, las alejaba de la idea de volver al resguardo o de trabajar en él. Sin embargo, el paso del tiempo y algunos sucesos generaron cambios en estas opiniones. En todo caso, el hecho de no considerar deseable vivir en la comunidad, no había impedido que siguieran relacionándose con la gente de Canoas, la idea de conversar y encontrarse con los amigos que habían hecho antes de venir a Santander, animaban largas caminadas o la búsqueda de todos los medios posibles para poder ir del centro poblado de Santander a Canoas.

Una de las hermanas animaba constantemente a Eimy a ingresar a la Universidad del Valle o a la escuela de música de la misma, mientras tanto las tres seguían participando del Coro Polifónico. El Coro Polifónico fue un proyecto experimental en Santander de Quilichao destinado a promover la formación en música. Fue impulsado especialmente por un docente que trabajó en el Colegio municipal Fernández Guerra. Para Eimy, el Coro fue un espacio para desarrollar su gusto por la música, en especial la cualificación de su propia voz. Antes de llegar al Coro, Eimy había tocado la batería en un grupo de música de una

iglesia cristiana en Vilachí, a la que ella y su familia pertenecían. El Coro lo dejó para trabajar de manera más central el canto. Después del Coro vino la Escuela de Música en la Universidad del Valle y el desarrollo de una Escuela Musical en el marco de la Iglesia Cristiana “La Alianza”. La iglesia evangélica fue uno de los mejores escenarios que encontró Eimy para hacer música. Era una extraña mezcla entre el deseo de “ayudar a los demás”, hacer algo por alguien y hacer música. Eimy fue parte de una iniciativa denominada clínicas que son espacios de estudio y práctica de la música, a veces se tienen personas invitadas especialistas que enseñan técnicas vocales o el manejo de un instrumento musical.

Antes de la iglesia “La Alianza”, antes del Trabajo Social, Eimy hizo dos semestres en la Escuela de Música en la Universidad del Valle, sede Meléndez en Cali, como lo mencioné anteriormente. Al igual que en muchas etapas de su vida, la falta de “recursos”, esta vez para los pasajes entre Santander y Cali, le obligó a retirarse. Desde niña la música era parte de su vida. Eimy hizo cursos de música en la vereda de Vilachí y luego, en el coro polifónico (2002-2003) de la Academia de Música de Santander de Quilichao. Aprendió percusión y recibió invitaciones para cantar en una banda de rock. Mezclada con la necesidad de hacer música estuvo la necesidad de “ganarse la vida”. Así, mientras el arte tomaba rienda suelta a través del desarrollo de cursos y el liderazgo de una escuela de música en la Iglesia, Eimy decidió hacer un curso de secretariado para obtener algo de dinero.

La Iglesia, por esta época, empezó a promover clases de música. Fue tanta la acogida de esta iniciativa, que pronto con el pago de los estudiantes por las clases, se pudieron adquirir algunos instrumentos. La necesidad de cualificar las clases de música llevó a Eimy a organizar seminarios especializados bimestrales (con ella aprendí que se llaman clínicas). Profesores de música de la Universidad del Valle, de Pereira y de Argentina, vinieron a las clínicas de música organizadas en la Iglesia. Lo que importaba era la música, aprender.

Eimy, sueña entonces con un piano. Cuando puede, intenta explorar su capacidad artística, especialmente con el canto. A veces, ha logrado vincularse para dar clases de técnica vocal en escuelas de música en Santander o en Villa Rica, aunque no es una dinámica constante en su vida.

Todo este periodo tuvo dos implicaciones en la vida de Eimy: por un lado, la ruptura con la iglesia, y por el otro, la confirmación de que estar en la ciudad le permitía tener un escenario más propicio para continuar con sus estudios universitarios a pesar de las difíciles condiciones económicas. Ambos se vieron potenciados y favorecidos por la configuración de redes de solidaridad y amistad entre jóvenes indígenas que, como ella, habían migrado a la ciudad. La relación con las gemelas y la llegada de la familia Chilo a Bello Horizonte donde residen otras familias, como mostré en el apartado anterior, dan cuenta de la construcción de estas redes. Son estas redes las que no dejan olvidar y, además, actualizan en el presente un pasado común y se convierten en elementos clave para la vida en la urbe. Los estudios sobre identidad étnica de Arizpe (1975, 10), Camus (2002, 148) y Lentz (2000, 217) evidencian que estas dinámicas de solidaridad, que van más allá del parentesco consanguíneo, inciden en la construcción de un “nosotros” en el que se confía y se diferencia de “otros” en los que no se confía.

Eimy continúa estudiando, por momentos con mejores condiciones para lograr su sostenimiento, otras veces, con peores condiciones. Al tiempo que estudia, el trabajo y la forma de mejorar su situación económica ha sido siempre una preocupación. De hecho, las dinámicas laborales siempre han sido complicadas para Eimy. Santander es un municipio donde gran parte de su economía se desarrolla a través del sector del comercio. La economía informal, a simple vista dinamiza el acceso a algunos recursos para numerosas familias. La galería, las ventas ambulantes, las ventas de catálogo son algunas de las principales actividades de “rebusque” del sustento económico. Encontrar trabajo ha sido difícil para Eimy, pero vivir en la ciudad, o en el caso urbano hace que sea inevitable que deba por todos los medios tratar de acceder a él, sobre todo cuando quiere continuar con proyectos como el académico.

Eimy nunca ha logrado tener un trabajo estable. Las experiencias que ha tenido no han sido tan satisfactorias. Mientras estudiaba secretariado, trabajó en una fotocopiadora, donde los horarios y la posición permanente de pie, la agotó. La venta por catálogos, más que cualquier otra cosa le ha dejado deudas. Aunque ha podido acceder a una carrera Eimy no está tan segura que eso solucione su situación económica.

El asentamiento de Eimy y su familia en Bello Horizonte ha permitido la creación de relaciones con nuevos espacios, a los que no podía acceder desde el resguardo tan fácilmente. La universidad y la música, han sido dos espacios centrales de su trayectoria de vida en el último tiempo. Las necesidades y prioridades de vida al estar en Santander, como el estudio por ejemplo, hacen que cada vez sea menos factible la opción de retornar. La condición de Eimy en Santander, en términos laborales, expresa las contradicciones a las que se enfrentan muchos migrantes.

Arizpe (1975), como mencioné anteriormente, argumenta que existen diferentes factores que contribuyen a la migración, pero ellos pueden ordenarse jerárquicamente, porque algunos tienen más peso que otros. Transversalmente, las dinámicas de la migración también son diferenciales y desiguales en razón al género. Su reto investigativo fue explicar cómo confluyen en la migración factores de tipo subjetivo con factores más estructurales. Por ejemplo, si las precarias condiciones socio económicas fueran siempre la causa de la migración, todos los indígenas que se enfrentan a ellas migrarían, pero no ocurre así. De hecho Eimy, en una de nuestras últimas conversaciones cuando le pregunté sobre qué hacían actualmente sus antiguos compañeros y compañeras de estudio, ella me respondió:

“con los que yo estudié, compañeros de la Escuela, mire que la mayoría se ha quedado en su casa, de pronto salen a trabajar a Cali, pero ellos siempre retornan a la casa, no así como nosotros que nos fuimos a vivir a Santander y que perdimos todo, que no tenemos nada. No, ellos no...” (Eimy Chilo, entrevista N°5, 2013)

Eimy establece una diferencia implícita entre los tipos de migración, por ejemplo, los que migran ocasionalmente a Cali, en busca de trabajo o para complementar sus ingresos y tras algunas temporadas regresan, y las personas que definitivamente no regresan. Lo que hace que su familia y ella misma no puedan regresar es el hecho de no tener tierra. Este aspecto lo abordaré en el último apartado de este capítulo.

“Ser indígena sin tierra”

Aprender, saber, ser consciente de que era indígena fue un descubrimiento que se construye en medio de las conversaciones con Eimy, cuando ella rememora su paso breve por Tierradentro, reconstruye su vida de niña y joven en Vilachí, relata el proceso de desplazamiento a Santander y fragmentos de su vida en Bello Horizonte y las dinámicas

urbanas que vivió en Quilichao. Eimy es una indígena sin tierra. A pesar de tener una propiedad en el casco urbano de Santander de Quilichao, ella considera que el hecho de haber vendido su casa y su tierra en Vilachí, la hace una indígena sin tierra. Ella asegura que aunque “políticamente” no sea indígena, es decir que no haga parte de la organización política indígena, es indígena. No obstante, esta situación fue cambiando con el desarrollo de su profesión que con el tiempo le permitió vincularse a la organización. Ella se siente orgullosa de serlo y en ningún momento deja de pensar que lo sea. Quizás si se hubiera quedado en Tierradentro, podría haber aprendido más cosas de los nasa, como por ejemplo la lengua, que siempre le llamó la atención, como presenté en un apartado anterior.

Aunque sus padres participaron en algunas actividades del Cabildo, de hecho su madre perteneció a él como secretaria y antes de venirse a Santander hicieron parte del censo del cabildo, Eimy nunca pensó en usar el cabildo o su pertenencia a él como una “forma de sacar provecho”, por ejemplo, no se presentó a la Universidad con los papeles como si fuera estudiante indígena, donde requería entre otros aspectos el aval y certificado del cabildo.

Eimy reconoce que su opinión ha ido cambiando y que durante el tiempo que vivió en Vilachí, era un poco resistente al cabildo, fundamentalmente por dos razones: la primera, las actitudes excluyentes de algunas personas que hacían parte de la directiva hacia determinados comuneros y comuneras, y segunda, a la religión. Parte de las “actitudes excluyentes” estaban relacionadas con la pertenencia de algunas familias a la religión evangélica y su rechazo manifiesto al tema de la medicina tradicional, que se considera central en la identidad nasa. En el caso de Eimy, el hecho de practicar, en ese entonces, una religión cristiana le impedía participar de ciertas prácticas como la medicina tradicional. Sin embargo, el hecho de entrar a la Universidad y estudiar Trabajo Social, le permitió tener otros referentes para comprender el trabajo organizativo con las comunidades y, de hecho, fue una posibilidad de vincularse a procesos ligados a la Asociación de Cabildos. Ella reconoce como importante el trabajo del Cabildo, cuándo luchó para que el colegio de El Águila se volviera público, en el tiempo en el que Eimy hizo su bachillerato. Al mismo tiempo, debido a que la tierra de su padre, era por así decirlo “propia”, sentía que no era relevante ni importante ir a los trabajos comunitarios, al fin y al cabo no entendía cómo participar de las mingas le podría traer algún beneficio.

Como lo sugiere el epígrafe con el que inicia este capítulo, Eimy es consciente de que es una indígena sin tierra, porque conoce el lugar central que ocupa la tierra para las comunidades indígenas y muy especialmente para el pueblo nasa. Aspecto que es ampliamente reivindicado en los discursos de los liderazgos de las organizaciones indígenas como un derecho fundamental. Su reivindicación también da cuenta de los procesos históricos de expropiación y privatización de las tierras indígenas. Eimy, además, proviene de una experiencia distinta a la de las “recuperaciones de tierras” de los años setenta. Más bien, su familia, no se vinculó políticamente con estas acciones porque compró la tierra y además, había estado vinculada a la religión evangélica en el marco de las políticas del ILV. También, presionada por el conflicto armado, decidió venderla y desplazarse a Santander, a un barrio urbano. Ella refiere la importancia de la lengua y su deseo de que no se pierda, aunque ella misma como joven y viviendo en Santander, tiene pocas posibilidades de recuperarla. En su propia familia, la lengua se quedó en su abuela, algunos tíos y primos de Tierradentro y en su madre.

En el proceso de migración al casco urbano ocurren dos situaciones simultáneas de gran peso en la definición de la identidad indígena. El dejar la comunidad del resguardo, distanció a Eimy de “la tierra” y “la lengua”, aunque esta última se hizo distante desde mucho antes, cuando fugazmente transitó por Tierradentro (tierra de origen materno) y luego retornó a Vilachí. Pero también la aproximó a otros circuitos y redes con personas y familias indígenas.

Aunque las teorías más contemporáneas sobre identidades cuestionan el llamado “esencialismo”, que reduce las identidades a una serie de aspectos tangibles: ropa, música, danzas, etc., convirtiéndolas casi en caricaturas o modelos que deben aprobar todos sus integrantes para ser reconocidos como parte del grupo, no es fácil, en el lugar de las categorías prácticas, pero tampoco del análisis, deshacerse de dicho “esencialismo”. Sobre todo porque la definición de estos diacríticos se construyen como “esencialismos estratégicos” siguiendo el concepto planteado por Spivak (1988, 205) y que también retoma Hernández (2001b, 303), en sus trabajos sobre los Mam, para señalar que obedecen a procesos históricos y relaciones de dominación y negociación con la sociedad dominante y han sido producidos en diferentes contextos y temporalidades.

Los debates sobre la identidad indígena

Restrepo (2007, 30) explica como el debate sobre la cuestión de la identidad se desarrolla entre dos extremos: la identidad como algo que uno tiene y puede modificar y la identidad como algo que se impone inmodificablemente. He mostrado que la construcción de la identidad indígena de Eimy se fortalece y cobra mayores niveles de conciencia en la migración. No porque se enfrente a personas “diferentes”, porque de hecho su vida en la comunidad, por fuera de la organización indígena, la relacionó con muchas familias campesinas, que incidieron en ciertas concepciones sobre el orden de la casa y una estética del cuerpo, si no, porque la migración, la aisló de su cotidianidad en la comunidad indígena.

Para Restrepo (2007, 26) las identidades son múltiples y pueden entrar en tensión y antagonismo. Las tensiones dependen de las posiciones del sujeto y su relación con el contexto y los interlocutores del mismo. En la misma, línea el concepto de “identificación” de Cooper y Brubaker (2000, 14) permite situar a los sujetos que se ubican frente a otros en diferentes contextos y la forma en que otros agentes los identifican. La identificación es relacional y categorial. En este sentido, uno se puede identificar como parte de una red de relaciones (relacional) o porque es miembro de un grupo con personas que comparten un “atributo categorial”, que está referido a la raza, etnia, orientación sexual, entre otros. La identificación del “yo” y la que otros actores (instituciones) hacen de la persona, no necesariamente coinciden, porque justamente entran en juego relaciones de poder entre el sujeto y los demás actores con los que interactúa en oposición a los cuales ocurre el proceso de identificación.

La construcción de la identidad de joven indígena de Eimy enfrenta diversas tensiones, en distintos niveles y está marcada por relaciones de poder. La primera tensión, es explícita con relación al *nasa yuwe*, ella desafía a la organización indígena frente a su uso como marcador de la identidad indígena porque aun cuando su madre y su abuela materna lo hablan, ni el contexto de la comunidad indígena en Vilachí, ni su desplazamiento al casco urbano de Santander de Quilichao, le permitieron aprender la lengua. Tampoco su participación en la organización indígena, a la cual llega a través sus estudios profesionales y de un cambio en la valoración sobre el papel político de esta, le ha permitido aprender la lengua.

La segunda, está atravesada por los estudios. Eimy migra en parte para poder estudiar y cuenta con el apoyo familiar, es joven, y a pesar de la precariedad económica, logra estudiar y postergar la conformación de una nueva familia, tendencia que ocurría en la generación que la precede y de la cual su madre logra ser una excepción. Pero el hecho de irse, es cuestionado en la organización política, porque se enfrenta a una nueva realidad, “ser indígena sin tierra”. No obstante, la organización política la vincula, en gran medida, por sus estudios profesionales, pero pareciera ignorar que para acceder a la formación universitaria Eimy debió salir de la comunidad.

Finalmente, la tercera tensión, relacionada con el cuestionamiento que hace la organización política frente a la migración como un proceso visto en una sola dirección, es decir, como algo negativo que debilita la identidad. No obstante, la migración de Eimy, favorece que ella redimensione su relación con el proyecto político indígena y le dé un valor a la organización política, con la cual por mucho tiempo su familia se mostró distanciada. Esta tensión en particular, refleja que la organización política pareciera ignorar que muchos de los líderes que hoy ocupan cargos políticos migraron a ciudades cercanas o a otras regiones rurales cuando eran jóvenes, en busca de trabajo, de mejorar sus condiciones económicas en combinación con la presión de las diferentes oleadas de violencia.

En esta última tensión, vuelvo a uno de los motivos que originaron esta investigación: las historias de líderes y lideresas indígenas vinculados a equipos de trabajo del CRIC y de la ACIN que conocí a lo largo de mi participación en estas organizaciones y que relataban sus historias en Cali, en Popayán, en Bogotá o en el eje cafetero, en busca de trabajo, intentando estudiar o “probando suerte”. Algunos estudiaron, otros no, trabajaron, fracasaron en la búsqueda de mejorar su economía o lograron algunos ingresos y luego regresaron, renovando sus propias definiciones sobre la identidad indígena a partir de sus experiencias. Ellos vieron a la comunidad y la organización con nuevas miradas y viceversa. Claro, esta situación no es generalizable, pero ocurrió en numerosos casos.

Las tensiones que acabo de presentar expresan que la identidad más allá de definiciones abstractas configura prácticas que inciden en la vida y en los proyectos políticos de los grupos que las eligen (Caviedes 2010, 43) y generan disputas entre actores porque están atravesadas por relaciones de poder de carácter desigual. Igualmente, queda en evidencia

que los grupos, en este caso, nasas, tienden a configurar como parte de su identidad indígena una serie de atributos o rasgos delimitables (lengua, vestido, prácticas medicinales, entre otras). De esta manera la identidad indígena está relacionada con la forma en que la sociedad dominante y el discurso jurídico fuerzan su definición como lo señaló Rappaport (2005a, 65) en su estudio sobre los cumbales . También Gros, en un análisis sobre el caso de las comunidades de Yaguara, Tolima, había señalado el peso de estas definiciones (Gros 1991, 2000, 66).

La vida de Eimy en el casco urbano y de muchos otros jóvenes y familias indígenas amplía las fronteras de la definición de la identidad indígena. Es cierto, que la distancia de su comunidad de origen y la imposibilidad de hablar la lengua indígena, la alejan de contenidos producidos históricamente por el pueblo nasa en la definición de su identidad, pero la distancia paralela de los mismos, el acceso a la educación, el paso por la universidad, la ruptura con la religión evangélica, la emergente participación como indígena y como profesional en formación, la acercan a nuevas experiencias de poder “ser”, en un mundo, como lo sugirió Manuela Camus (2002, 147), que no es indígena, pero sin dejar de ser indígena.

La afirmación de Eimy como indígena, no es una decisión “caprichosa”, al libre albedrío, sino que es una posición desde la cual ella enfrenta e intenta articular la historia del pueblo nasa, la de su familia, su nacimiento y la experiencia de vida en una comunidad indígena con el desplazamiento hacia un contexto urbano y la inserción en el mismo.

Elementos de la historia del pueblo nasa, al menos desde hace treinta años, emergen en el relato de Eimy a través de las vivencias de sus padres, abuelos, tíos y tías, es un relato que ella reconstruye desde su presente, desde su memoria, desde lo que le han contado y desde lo que ella le quiso contar. Ella, como joven indígena, que reside en un casco urbano, no renuncia a esa historia y no renuncia a la identidad indígena pero busca ampliar la frontera que la define para incorporar su experiencia como mujer joven en la ciudad. Esta conclusión, tiene como fondo reconocer que la identidad nasa es un proceso histórico, que se construye a través de “la memoria, el discurso político y la educación” (Caviedes 2010, 64) y no un proceso de simple instrumentalización política, aunque en determinadas circunstancias de cara a la relación con el estado y otros actores, lo pueda llegar a ser.

2. Capítulo II. Las tensiones en la definición de la identidad indígena y la homosexualidad masculina: ¿No pega ser indígena gay?

A partir de la historia de vida de Alfonso, un joven nasa residente en Santander de Quilichao y en Cali, analizo las relaciones y tensiones entre las posiciones de identificación como indígena y gay, en escenarios asociados a su participación en el movimiento indígena del norte del Cauca y como estudiante universitario en Cali. A Alfonso le agradezco por haberme permitido construir conjuntamente esta historia de vida. También por acercarme a las realidades de los jóvenes indígenas en contextos urbanos, a sus reflexiones, sus experiencias y hasta algunos de sus secretos. Su historia fue vital para comprender el movimiento político indígena desde un lugar que sin él, no habría sido posible explorar, me refiero a un lugar más allá de las dirigencias políticas. A pesar de ello y de que en esta historia su voz sea central quiero plantear que los análisis y el desarrollo de los argumentos, son de mi entera responsabilidad.

El capítulo consta de dos partes. En la primera, examino la experiencia de Alfonso como “indígena gay moderado”, que es una definición usada por él para describir la relación y tensión entre formas de identificación ligadas al ámbito étnico, sexual y de género. Este cruce de identidades emerge en medio de escenarios asociados con la participación de Alfonso en el movimiento indígena: el tránsito por el Movimiento Juvenil Álvaro Ulcué, el grupo local de jóvenes del Cabildo *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw*, la Universidad del Valle y el Cabildo Universitario. En la segunda, reflexiono sobre la incidencia de la heteronormatividad en los nasa y especialmente en las características de la organización familiar más extendida, así como en las posibilidades o no de reconocimiento de un

“indígena gay” con demandas que pueden ser parte de las luchas políticas del movimiento indígena.

Un punto de partida para abordar la discusión sobre la identificación gay-indígena que atraviesa de manera transversal este capítulo es la consideración según la cual las identidades de los sujetos son múltiples. No obstante, signadas por relaciones de poder, estas identidades pueden experimentar diversas formas de opresión, unas más que otras, o todas a la vez (Restrepo 2007, 26). En su análisis sobre relaciones entre racismo, homofobia, sexismo y desigualdad social, la expresión “una cosa es ser negro y otra ser marica” retomada por Gil, plantea los procesos de doble discriminación en torno a la identificación, en este caso, de una persona negra. Un sujeto puede experimentar varias posiciones de subordinación que se expresan en la estigmatización de diferentes atributos profundizando la dominación (Gil 2008, 499). Esta situación compleja de subordinación es, en mi opinión, una de las aristas que atraviesa la contradicción de las identidades de género y la diversidad sexual con la identidad indígena que experimentan los jóvenes nasa con identidades no heterosexuales. Sobre estos asuntos me ocuparé en los siguientes apartados.

En un país como Colombia, para entender las relaciones entre sexualidad, racismo y homofobia es clave comprender que los grupos minoritarios se esfuerzan por enfrentar situaciones y problemas que amenazan su propia existencia, como la exigibilidad de la tierra, desplazando o clasificando en un nivel secundario otros aspectos que internamente están relacionados por asuntos de poder, por ejemplo, la sexualidad y los roles de género (Gil 2008, 502). De este modo, podemos advertir sobre los lugares desiguales que ocupan los grupos étnicos respecto a la sociedad dominante sin evadir las relaciones de dominación que persisten en su interior. Rosalva Aída Hernández sugirió algo similar, no exactamente al analizar relaciones de racismo y sexualidad, sino más bien, indicando la importancia de comprender los “esencialismos estratégicos”, entendidos como procesos de exaltación de la diferencia y que son usados por los movimientos indígenas como parte de una producción histórica y política que se construye con relación a una situación estructural atravesada por el racismo (2001b, 303).

Con la advertencia de comprender las relaciones de desigualdad a las que se enfrentan grupos como los pueblos indígenas o negros con relación a la sociedad dominante,

comparto con Gil (2008) y Hernández (2001b) la importancia de analizar las relaciones de poder al interior de los mismos, conectadas también con dimensiones de tipo estructural. En el mismo sentido, pero desde el punto de vista de la configuración de identidades, Restrepo (2007, 27) explicó que las identidades pueden tener un doble carácter porque articulan expresiones de resistencia y empoderamiento, es decir, no responden solamente a procesos de “dominación y sometimiento”. Puntualizó, sin embargo, que dentro de la resistencia también existen relaciones de poder.

Iluminada por estos debates, me alejo de las posturas que señalan estereotipos ideales o absolutamente negativos de los grupos racializados o marcados étnicamente, considerándolos grupos homogéneos. En este sentido, resultan importantes los análisis a partir de la perspectiva de la interseccionalidad que plantean la articulación entre los sistemas de opresión, por ejemplo, las relaciones entre raza, clase y desigualdad social. Considero que el andamiaje teórico y político de la interseccionalidad permite elaborar con más especificidad las relaciones de desigualdad y opresión que enfrentan los grupos sociales subordinados por la sociedad dominante pero también en su interior, sin desconocer los contextos sociales, históricos y políticos en los que han sido producidas estas relaciones. El concepto de interseccionalidad alude a la afirmación según la cual tres sistemas de opresión, género, raza y clase, se cruzan en un mismo sujeto y son comparables en tanto producen desigualdad social. No se trata de una sumatoria de opresiones, sino del cruce de ellas, en distintos niveles, que pueden llegar a experimentar algunos sujetos (West y Fenstermaker 2010, 177).

Los planteamientos de Kimberlé Crenshaw (1994) sugieren que la interseccionalidad puede dar cuenta de las distintas formas que un sujeto experimenta las identidades de raza, género y clase y cómo esas intersecciones se conectan con aspectos más estructurales por ejemplo, el racismo y el sexismo que no significa lo mismo para una mujer negra que para una blanca (p. 94) .Varios trabajos se refieren a casos particulares, por ejemplo personas negras, gays y en contextos de pobreza, para evidenciar los cruces de los sistemas de opresión y la utilidad analítica del concepto (Gil 2008). O, las relaciones entre raza y sexo para comprender las construcción de los discursos de nación y mestizaje (Viveros 2009)

La historia de vida de Alfonso explora dinámicas asociadas a las relaciones de poder en el movimiento indígena en relación con el lugar que ocupan las identidades no heterosexuales en diferentes escenarios de participación de los jóvenes y, al mismo tiempo, permite analizar las intersecciones entre identidad sexual, indígena, de género y etarea.

Empezar a definir (se): de bisexual a gay y/o homosexual

La primera cita para entablar una conversación sobre las experiencias entorno a la diversidad sexual en el marco de la historia de vida de Alfonso la hicimos en Cali. Nos vimos en la Universidad del Valle, en la sede Meléndez. Yo esperaba a Alfonso en la Biblioteca Central de la Universidad, a inicios de junio de 2015. Por esos días, en el municipio de Corinto y Caloto, los nasa se encontraban en las acciones de “Liberación de la Madre Tierra” y habían ocupado varios predios que consideran les pertenecen a sus ancestros y deberían ser usados para sembrar comida y proveer de tierra a los jóvenes y a las próximas generaciones. La mayoría de los predios en proceso de “liberación” son detentados hoy por empresarios de la agroindustria de la caña. La “liberación de la madre tierra” es un concepto de las comunidades indígenas, especialmente, del norte del Cauca, que expresa en pleno siglo XXI la exigibilidad del derecho a la tierra y al territorio como una demanda histórica del proyecto político indígena en la región (ACIN 2005)

La situación era tensa, se anunciaban órdenes de desalojo por parte de las autoridades locales con participación del ESMAD (Escuadrón Móvil Antidisturbios) y, en consecuencia, ocurrieron enfrentamientos entre las comunidades nasa y las fuerzas de seguridad del Estado (Tejido de Comunicación del Pueblo Nasa. 2015). “Paz es tierra para las comunidades”, “Más vale una Acción⁵ directa en la calle que mil me gusta en facebook” y “En el Cauca lucha la dignidad de Colombia”, fueron tres grafitis escritos en los muros blancos de la fachada de la biblioteca. También estudiantes de la Universidad del Valle y el cabildo universitario hicieron algunos actos simbólicos de solidaridad con las luchas nasa de “liberación de la madre tierra” de las cuales, según me enteré después, Alfonso había participado.

⁵ La A de acción, correspondía al símbolo usado por los anarquistas.

Después de encontrarnos en la biblioteca, caminamos en busca de algo de tomar y un lugar para conversar. Alfonso me guió hacia una cafetería, compramos un café y nos sentamos a conversar en dos sillas en el jardín lateral. Los ojos negros rasgados, el cabello corto parado hacia arriba con gomina, una estatura de un poco más de un metro y medio, un *piercing* en la oreja izquierda, una barba a medio rasurar y la movilidad permanente en las manos al hablar, es la imagen inicial que construyo de Alfonso al empezar esta conversación. Él estaba tranquilo, sentí su disposición para iniciar el diálogo y la fluidez de su relato me generó una enorme confianza.

En un encuentro previo en su casa en Santander de Quilichao, habíamos acordado conversar en medio de una entrevista grabada sobre su identificación sexual y esta era la posibilidad. Ante mi primera pregunta sobre la forma en que vivía su identidad sexual en medio de su participación en el cabildo indígena de Santander de Quilichao y la Universidad del Valle en Cali, su relato fue elocuente y expresivo. Alfonso ingresó a los 19 años a la Universidad del Valle a estudiar historia. La llegada a la universidad coincidió con su primera experiencia sentimental y sexual, que él define como “gay”. Se había enamorado de un “señor”, un hombre que lo aventajaba en edad. Antes, había tenido ciertos “rollos con algunas chicas”, que él mismo categorizó como “superficiales”. Para este tiempo, la vida de Alfonso transitaba más en Santander de Quilichao que en Cali, y antes de enamorarse de este hombre mayor, piensa que se mostró como una persona bisexual. Esta actitud estaba precedida de un temor hacia la sociedad, principalmente hacia el rechazo. Alfonso recuerda que esta relación le gustaba más que otras anteriores y durante el tiempo que permaneció con él se “definió” como gay. Fue también la oportunidad para pensar que el bisexualismo en el que se había incluido anteriormente, quizá nunca había existido. De alguna manera, el hecho de “definirse” como gay, implicaba en primera instancia asumir ante sí mismo que su bisexualidad habría sido una forma de presentarse ante amigos y amigas, camuflando su homosexualidad. El hecho de “mostrarse” expresa la construcción de una imagen de sí mismo en relación con otros y con otras, elemento central en la definición de un proceso de identificación, en este caso sexual.

Su atracción hacia los hombres había sido más fuerte y con esta experiencia pudo comprobarse a sí mismo que en realidad le gustaba más compartir sexual y afectivamente con hombres. Al terminar esta faceta de noviazgo continuó trabajando en la “galería” o plaza de mercado de Santander de Quilichao y dejó por un tiempo la universidad.

Paralelamente participó del grupo juvenil del cabildo *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw* y del Movimiento Juvenil Álvaro Ulcué Chocué (MJ), espacios que hacen parte de la estructura organizativa y política indígena del pueblo nasa del norte del Cauca y donde tuvo experiencias sobre su identidad gay, pero también de joven indígena residente en un casco urbano. Como precisó Alfonso y otros jóvenes con quienes conversé, tanto el grupo juvenil del cabildo como el MJ son escenarios donde afloran algunas tensiones entre ser indígena y ser gay que preciso más adelante.

A lo largo del relato, las categorías usadas por Alfonso oscilan entre “gay” y “homosexual” para referirse a su identidad sexual diversa. Ambas definiciones revisten algunos cuestionamientos en el campo de las ciencias sociales, por ejemplo, la teoría *queer* ha cuestionado la falta de crítica de la categoría de oposición binaria entre hombres y mujeres, de un lado, y homosexuales y heterosexuales de otro. Esta ausencia de crítica ha estado presente, incluso, en planteamientos de los movimientos, feministas, lésbicos y gays (Viveros 2004, 6). De otra parte, Sivori (2004) señala que la palabra *gay* ha operado para marcar cosas, objetos y personas, pero al mismo tiempo su uso puede reflejar diferentes interpretaciones, en algunos casos para significar cierta marginalidad, en otras, como algo no necesariamente negativo. Por ejemplo, el uso de esta palabra en el contexto urbano argentino en la década del noventa operó como un marcador neutro que resultaba menos estigmatizante que el uso de “homosexual” (p. 95). En este texto, la alusión que hace Alfonso indistintamente a ambas categorías, está asociada con un marcador de diferencia que se traduce en distinguirse de ser heterosexual.

Desde que Alfonso ingresó al grupo juvenil de *Nasa kiwe Tekh Ksxaw* empezó a participar de varias actividades y procesos convocados por el Movimiento Juvenil Álvaro Ulcué Chocué (MJ). Las asambleas, los congresos, las marchas, las escuelas de formación, entre otras acciones del MJ, reunían a jóvenes de varios territorios del norte del Cauca, incluyendo a los jóvenes de *Nasa kiwe Tekh Ksxaw*. El MJ tuvo su origen en la década del ochenta bajo el liderazgo del sacerdote nasa Álvaro Ulcué Chocué y el epicentro de su desarrollo fue el resguardo indígena de Toribío. Tras el asesinato de Álvaro Ulcué en 1984 por grupos paramilitares, el MJ pasó por diferentes momentos de crisis y fortalecimiento, consolidándose como un espacio relevante de encuentro, formación, acción y participación de jóvenes indígenas de diversos territorios del norte del Cauca (Loaiza, Patiño, y Alvarado 2011). Por un lapso de tiempo importante durante la década del 90 y los primeros años del

siglo XXI, el MJ fue acompañado por la iglesia, específicamente por la comunidad de la Consolata que por mucho tiempo dinamizó procesos de organización comunitaria en los resguardos que hoy son parte del Proyecto Nasa, una estructura política muy relevante que asocia a los cabildos de Tacueyó, Toribío y San Francisco, en el municipio de Toribío. Para el año 2011, el MJ se encontraba desarrollando dentro de sus estrategias de trabajo procesos formativos a través de las ETAJ (Escuela Taller de Animadores Juveniles). Para el caso de los jóvenes del grupo de *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw*, varios de ellos participaban en una ETAJ y eran acompañados por uno de los jóvenes del grupo base o de coordinación general del MJ para el desarrollo de talleres sobre cosmovisión nasa, tejidos, historia del pueblo nasa, entre otros aspectos. En espacios como el grupo juvenil del cabildo y las actividades realizadas por el MJ, Alfonso proyectaba una imagen de “hombre hétero”.

Las barreras para asumirse como gay en los encuentros jóvenes indígenas de los que participaba también estuvieron asociadas a lo que Alfonso define como un “pensamiento machista” que atraviesa al movimiento indígena, y sobre el cuál ahondaré más adelante.

Poco a poco, la participación de Alfonso en el movimiento Juvenil y en el grupo de jóvenes del cabildo lo llevó a replantearse la posibilidad de aceptar frente a las otras personas que era y es gay. Esta aceptación, a su vez, fue diferencial según el escenario y estuvo pautada por el contrapunteo constante de su construcción como “hombre hétero”, como mostraré a continuación.

Entre el grupo de jóvenes del cabildo y el Movimiento Juvenil Álvaro Ulcué Chocué: ¿es o no es?

Para Alfonso, la imagen de heterosexual o mejor, de “hombre hétero”, se refiere al menos a dos aspectos. De un lado, ocultar una conducta sexual que implica el deseo y relación con otros hombres, controvirtiendo la norma heterosexual y, de otro, reafirmar una apariencia física, es decir, conservar movimientos, vestuario, forma de hablar, entre otros aspectos, dentro de un canon masculino que bajo ninguna consideración pueda derivar en una asociación del sujeto con aspectos considerados socialmente como femeninos. En su examen sobre la homosexualidad en Argentina en la década del noventa, Sivori (2004), analiza dos verbos usados cotidianamente relacionados con la identificación de personas homosexuales: asumir y aceptar. Asumir, está siempre denotado por una acción reflexiva, “asumirse”, dirigida sobre el mismo individuo, mientras que aceptar, es una acción más

pública no específicamente direccionada hacia el sujeto. Asumirse, podría, en opinión de Sivori, tener una analogía con la expresión popularizada salir del *closet*, proveniente de *coming out of the closet*, aunque en referencia a un acto más subjetivo que demanda reconocimiento de otros u otras. Mantener una imagen de heterosexual, en el caso de Alfonso, refleja una tensión entre ambas acciones: podría asumirse gay en el orden de lo privado, pero no aceptarlo en un ambiente más público. Asumirse, también podría equipararse con la expresión “declararse” que enunció Alfonso para referirse a la acción pública de los jóvenes homosexuales que no ocultaban su identidad sexual, en efecto, “los no declarados”, representan el grupo de quienes no asumen en espacios amplios o públicos esta identidad y tienden a camuflarla.

En relación con las opciones sexuales diversas, Alfonso relata que el MJ es un espacio donde participaban jóvenes “de ambiente”, entre ellos, jóvenes “no declarados”. La expresión “de ambiente” parece referirse a aquellos jóvenes que no son heterosexuales, y la clasificación de “no declarados” expresa que su apariencia física está dentro del canon masculino y que se muestran reservados sobre sus relaciones sexuales y sociales con personas del mismo género. Conversaciones con ellos y la identificación de algunos gustos en común, sobre los que no pudimos profundizar, le permitieron relacionarse de manera más cercana y entablar algunas relaciones de amistad. En julio de 2015, mientras observábamos el paso de la comparsa del movimiento gay local en el marco de las ferias municipales de Santander de Quilichao, le pregunté a Alfonso cómo hacía para saber que alguien era homosexual. De manera elocuente, apeló a una expresión muy utilizada entre personas no heterosexuales de diferentes espacios y ámbitos sociales: “Ojo de loca no se equivoca”. Creo, que esta expresión obedece a un código de identificación entre personas no heterosexuales y circula como una forma también de protegerse y no quedar expuestos al tratar de entablar un contacto. “De ambiente” y “ojo de loca no se equivoca” evidencian estos códigos para generar espacios de encuentro e identificación entre no heterosexuales.

A diferencia del MJ, el grupo de jóvenes del cabildo era más pequeño y de alguna manera le generaba mayor confianza porque había construido relaciones de amistad con jóvenes hombres y mujeres de su misma edad. Alfonso recuerda que entre los y las jóvenes de este espacio, circulaba la pregunta: “usted ¿es o no es?”, él cree que hay algo de “morbo” en esta pregunta, o bien, de curiosidad por saber cómo es alguien que se sale de la norma

de la heterosexualidad. La amistad con su grupo, la confianza y un entorno más pequeño respecto al MJ, le motivó a contar a sus amigos del grupo juvenil del cabildo que “era gay”. Esta afirmación permitió a Alfonso conocer experiencias similares de otros jóvenes dentro del grupo. Él lo recuerda así:

“...que me gustaban los manes y que no tenía ningún problema en estar con alguno. De pronto ellos (los amigos) se sorprendieron y lo más curioso de esa situación es que a partir de ahí mis compañeros empezaron como a declararse, pues, curioso de que lo hicieran, como que vieron esa cosa de que lo hago yo y ahora lo hacen ellos” (Alfonso, entrevista N°4, 2015)

El grupo juvenil del cabildo fue un escenario donde Alfonso se relacionó con pares: jóvenes, indígenas y no indígenas, que además empiezan a compartir otro factor de identificación: la homosexualidad masculina. Al parecer, estas condiciones, asociadas al contexto urbano y, en mi opinión, al hecho de que sean jóvenes, abren algunas rendijas para que sientan que pueden “asumir” su homosexualidad, hablar sobre ella, hacer bromas, debatir a modo de “chisme” sobre quién es o no es, sobre qué líder o autoridad indígena “parece o no parece” y sobre quiénes en su cabildo tienen opiniones y actitudes “homofóbicas”. Sobre estos últimos, circula entre los jóvenes la percepción según la cual, quien expresa opiniones homofóbicas, en realidad, no es heterosexual y más bien asume esta posición para camuflarse ante los demás.

El grupo de jóvenes del cabildo ha sido muy fluctuante. Tiene periodos de encuentros intensos y otros en los que prácticamente no funciona, lo cual depende de la dedicación que puedan tener los jóvenes integrantes. Cuando conocí el grupo oscilaba entre seis hombres y dos mujeres. Todos sus integrantes residían en el casco urbano de Santander y algunos de ellos y ellas no se reconocían como indígenas sino que les gustaba la dinámica del grupo y la posibilidad de participar en iniciativas en el cabildo. El MJ está en otro nivel de la estructura del movimiento indígena: tiene un grupo de base con jóvenes escogidos en una asamblea que mientras ejercen la coordinación viven en la sede principal ubicada en el casco urbano de Toribío. También acoge a todos los grupos de jóvenes de los territorios y tiene un lugar político de mayor visibilidad en la organización indígena zonal y regional que el grupo juvenil del cabildo en Santander. Se considera que muchos líderes y lideresas del movimiento indígena han pasado o tenido un proceso de formación y liderazgo previo en el MJ (Rosalba Velasco, conversación personal, 2011)

Aunque el grupo juvenil y el MJ son parte de la estructura política y organizativa indígena del norte del Cauca y ambos eran frecuentados por Alfonso, el MJ resultaba un espacio donde circulaba de manera más restringida la diversidad sexual de los jóvenes, o sea, Alfonso percibe más barreras para poder reconocer y aceptar la homosexualidad en el discurso político del MJ. Las barreras están conectadas, en opinión de Alfonso, con la prevalencia de un “pensamiento machista”, que afirma una imagen de hombres progenitores y heterosexuales en desmedro de otras posibilidades de sexualidad no normativa. Existe un temor en los jóvenes indígenas homosexuales “a la burla, al desplazamiento o la falta de reconocimiento por parte de la comunidad”.

En el grupo juvenil del cabildo *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw* fue más fácil para Alfonso tener la confianza con sus compañeros y compañeras y compartir su orientación sexual y, como mencioné anteriormente, identificarse con algunos pares en términos de generación, género y sexualidad. La misma situación no se generó en los espacios de los cuales él participaba en el marco del MJ. Además del “pensamiento machista” que, en opinión de Alfonso, obstaculiza la posibilidad de que los jóvenes indígenas expresen libremente su opción sexual diversa, también existe un temor de parte de ellos dada su poca autonomía respecto a sus padres. Esa dependencia incide mucho en ocultarse y está conectada claramente con un factor generacional. Alfonso lo relató de la siguiente manera:

“En el grupo juvenil, el más amplio, el general, que acoge todo, obviamente, bueno, en mi tiempo, ya hace tiempito atrás, era más cerrado porque siempre estaba, obviamente, siempre está el pensamiento indígena que yo creo que una de sus características es que es un pensamiento machista.

Entonces, el temor, yo creo que a la burla de la comunidad, de hecho al desplazamiento o al que no te reconocieran dentro de la comunidad, marca ese miedo que uno siente al querer ser. Yo pienso que, si yo siendo de la parte urbana, siento ese temor, ahora una persona que es de la parte más conservada, étnicamente, o sea es más marcado ese machismo y es más marcado ese miedo a salir del closet y más sabiendo que todos somos jóvenes en donde estamos dependiendo de nuestros padres. De pronto uno asume mayor autonomía cuando uno ya es independiente económicamente y obviamente todos los jóvenes del MJ somos jóvenes entre los diez años hasta los 18 máximo, bueno un poco más, hay algunos, pero ese es como el rango de la edad y, pues, somos jóvenes que éramos muy dependientes de, bueno de sus padres, y sabemos que obviamente no van a aceptar tan fácilmente un indígena y como quien dice un indígena gay. Eso ante cualquier persona, ante cualquier mayor eso no pega” (Alfonso, entrevista N°4, 2015).

La referencia a un “pensamiento machista”, fue una de las definiciones que traté de explorar en la conversación con Alfonso con el propósito de no caer en estereotipos que refuerzan ideas negativas sobre determinados grupos. Sin ignorar las relaciones de poder que pueden conducir a la dominación masculina en grupos subalternos o llamados tradicionales, en la concepción de machismo también se alberga una representación racializada, entonces, se puede tender a mostrar que grupos marginalizados como negros, indígenas o campesinos son *per se* machistas o más machistas que otros (Gil 2008, 503).

Justamente, Alfonso vuelve a aludir al machismo, explicando que “no pega ser indígena gay” porque se ha construido una imagen muy marcada del “macho indígena que debe ser siempre”. La noción del “macho” que señala Alfonso, tiene un asidero en las representaciones sobre los géneros en el pueblo nasa. Mientras en el caso de las mujeres el rol de “madre” o la función biológica de la reproducción son altamente valorados, en el caso de los hombres su virilidad está relacionada con la paternidad biológica articulada a la división sexual del trabajo. De hecho, estudios contemporáneos, sugieren que en los nasa se valora la paternidad biológica, así del todo no sea parental, situación que va cambiando paulatinamente en las nuevas generaciones (Urrea y Reyes 2009, 10).

Del machismo y lo “conservado étnicamente” en lo rural a las “libertades” en la urbe.

En el relato de Alfonso opera también un estereotipo que señala lo rural como más “conservado étnicamente” y al mismo tiempo más dominado por el pensamiento machista. La expresión “conservado étnicamente” otorga un valor a las comunidades indígenas que viven en lo rural, es decir, pareciera que ante la sociedad dominante gozaran de un nivel de mayor “autenticidad”, otorgado por su permanencia en un territorio originario en contextos rurales. Aunque Alfonso admite tener miedo en la parte urbana de mostrar su identidad homosexual, cree que en las comunidades indígenas en zonas rurales, es mucho más complicado para los jóvenes “salir del closet”, porque hay un cuestionamiento más fuerte a otras formas de identificación sexual que salen de la norma prevaleciente de la heterosexualidad. Sin embargo, este es un estereotipo que funciona para hacer una distinción entre lo urbano y lo rural, desde el punto de vista de las facilidades para aceptar la condición de homosexualidad de algunos jóvenes. Se trata de una distinción geográfica que apela a la condición de lo “conservado étnicamente” como tradicional y por tanto posiblemente cerrado a reconocer la existencia de la diversidad sexual.

Lo “conservado étnicamente” que es posible en lo rural, se puede relacionar con una representación sobre la identidad indígena que ha sido usada de diversas maneras, por diversos actores y en distintos escenarios para legitimar y reconocer que parte de la identificación indígena se asocia a un territorio originario que existe en un contexto rural y que la hace posible. Esta representación es parte de los diacríticos que utilizan o construyen los grupos para poder establecer diferencias sobre quién pertenece y quién no a su identidad (Restrepo 2007, 29)

Otros ejemplos para materializar las barreras y el rechazo a la diversidad sexual son los comentarios de desaprobación que Alfonso califica como “muy pesados” hacia los homosexuales por parte de algunas mujeres indígenas que hacen parte de la organización y que él mismo ha escuchado, frente a los cuales opina que: “No es necesario aguantarlos (los comentarios), prefiero que sigamos así”. Aunque Alfonso no precisó el contenido de los comentarios, un estudio monográfico sobre las sexualidades diversas en comunidades nasa y afrodescendientes del norte del Cauca abre otra variante para el análisis de las representaciones sobre la homosexualidad. Según el estudio, a partir de entrevistas a varios nasa (jóvenes y mayores), la homosexualidad resulta análoga a una “enfermedad” en el ámbito espiritual que puede ser tratada a través de la medicina tradicional (Colorado y Sinisterra 2013, 68). Este es un tema que amerita mayor profundización, pero evidencia algunos escenarios discursivos desde los cuales se construye una representación negativa de la homosexualidad al interior de las comunidades nasa.

No obstante, a medida que pasa el tiempo, empieza a haber mayor visibilidad de las personas homosexuales dentro de las comunidades, al interior de las mismas y en otros espacios de sociabilidad, como la universidad y los bares, entre otros. De hecho, Alfonso relata jocosamente que recientemente escuchó comentarios de amigos jóvenes que le preguntan sobre el MJ y afirman: “mira que hay tantos, tantas personas que sí son”. La visibilidad empieza a ser parte de las disputas que enfrentan los jóvenes para reivindicar su opción sexual diversa. Alfonso también ha escuchado que en uno de los resguardos nasa más antiguos y con una importante tradición de organización política, pareciera haber un grupo de jóvenes diversos sexualmente que se reúnen en el parque central del casco urbano y cree que lo hacen porque “tienen muchas cosas claras, pero (creo que) también tiene un precio y de pronto ante la comunidad no son bien vistos”. Nuevamente, esta última afirmación sobre lo que es y no “bien visto” remite a un cuestionamiento sobre

homosexualidad en cuanto “se ve”. Así, es más factible “aceptar” a quienes no se “muestran” porque un cambio en la “apariencia” no es bien visto por el entorno comunitario. Esta imagen, de lo que se ve está marcando la tensión entre la identificación indígena, sexual y de género de Alfonso. Un marcador importante de la identidad, en este caso, tanto sexual, como indígena, se está jugando en el aspecto de la “apariencia” de lo que se puede ver, de lo exterior que proyecta el sujeto y las maneras en que esta apariencia es recibida por las personas de las comunidades y las autoridades indígenas.

De esta manera pareciera que en las comunidades indígenas aunque hay un significativo rechazo y una débil expresión de las sexualidades diversas, poco a poco se empiezan a generar algunas fisuras al régimen heterosexual. Resulta relevante preguntarse por las dinámicas o procesos que pueden estar coadyuvando a romper los estereotipos sobre la sexualidad. Urrea y Reyes (2009, 2) explican cómo algunos cambios respecto a los modelos patriarcales de familia, heredados del contexto de dominación colonial, que operan de maneras diversas contemporáneamente en pueblos indígenas y afros en el suroccidente colombiano, ocurren como producto de la migración rural y urbana, la participación en el sistema educativo y en la economía capitalista y el impacto del movimiento político indígena.

Al respecto, Alfonso se refiere a esta discusión, cuando plantea que estar afuera de la comunidad le permite tener un margen más amplio para expresar su sexualidad diversa, situación que es “complicada”, según la definió, para los jóvenes que están en las comunidades. El contacto de Alfonso con otros grupos, otros escenarios urbanos y su propia posición de joven hoy, han favorecido hasta cierto punto las posibilidades de cuestionar el régimen heterosexual que regula e incide en la concepción sobre sexos y géneros al interior de las comunidades nasa. En este sentido, es importante señalar que las dinámicas y experiencias urbanas de hombres y mujeres nasa que luego regresan o tienen contacto con sus comunidades de origen, generan reconfiguraciones socio políticas y una serie de cambios e interpelaciones sobre aspectos como el vestuario, ideas sobre la familia, la sexualidad, el trabajo agrícola, etc. Estos cambios no siempre son armónicos y más bien expresan algunas tensiones entre normas como los roles de género y la división sexual del trabajo, así lo corroboran algunos estudios sobre violencias contra las mujeres nasa y configuración de la familia y la sexualidad nasa en las últimas dos décadas (Amador 2014, 119; Urrea y Reyes 2009, 16).

Algo similar ha ocurrido con las demandas de las mujeres indígenas que son reconocidas como parte de procesos relevantes de cuestionamiento sobre aspectos o normas en sus comunidades en tanto van en desmedro de sus propios derechos o reivindicaciones de género. Los diálogos y las tensiones entre mujeres indígenas y mujeres feministas de diversos contextos ideológicos y políticos, han alimentado, en parte, las reivindicaciones de las mujeres indígenas que paulatinamente han logrado cambios en sus comunidades respecto de sus propias demandas. Para Hernández (2001a, 2) es muy significativo que mujeres indígenas logren reivindicar las agendas políticas de sus pueblos al tiempo que impulsan cambios en sus comunidades en pro de sus derechos.

En todo caso, no habría que suponer que el contexto urbano resulta del todo un escenario proclive al reconocimiento de la diversidad sexual, como lo sugiere de nuevo Alfonso en su experiencia en la universidad pública en Cali y su paso por el cabildo universitario. Alfonso se retiró de historia su primera carrera y luego regresó de nuevo a la universidad esta vez a la licenciatura en Lenguas Modernas. A pesar de sentir ciertos obstáculos para asumir públicamente su homosexualidad, considera que su primer noviazgo con un hombre y otras experiencias posteriores le han hecho transitar de un lugar distinto al de la “autodiscriminación”, salir de la trampa de “yo no debería hacer esto” y generar un cambio hacia su identificación sexual.

Ser gay: “de closet y moderado” vs. “de tacón y peluca”

Para Alfonso no existe una necesidad imperiosa de afirmar públicamente su identidad sexual, para él resulta contradictorio que siendo la universidad un espacio amplio aún se sienta al margen y tenga temor de exponerse a un “*bullying*” por su orientación. Por eso, nunca ha manifestado abiertamente que es gay, igual, nunca se lo han preguntado. A veces quisiera sentirse con la libertad de decir: ¡soy gay y me gustan los manes”, pero aún no lo hace. Aunque intenta con algunos actos no parecerlo, cree que algunas personas de su carrera y del cabildo universitario sospechan que no es heterosexual. Esto juega en su contra. Uno de sus amigos más cercanos que comparte una orientación sexual no hétero se lo ha reprochado en varias de sus conversaciones, explicándole que él es una persona de la que fácilmente se podría decir que es gay y no entiende por qué no lo asume de manera más pública.

Alfonso sin embargo, no siente la necesidad “de contárselo a todo mundo y que todo mundo lo sepa”. Simplemente él no quiere llegar a la “exageración”, teme a la burla y esto hace que se cohíba. De ahí que su autodefinición es enfática: “Mi orientación definitiva es que yo soy gay, pero de closet y moderado”. Él piensa que también en las comunidades es más fácil aceptar a alguien que se declare gay, pero que no haga visibles cambios en su apariencia física, por ejemplo, que si es hombre adopte una apariencia femenina. La expresión “gay, de closet y moderado”, hace referencia a guardar cierta apariencia masculina, que no deje asomo a cuestionar la virilidad y masculinidad de la persona y al mismo tiempo funciona como un opuesto a la “exageración”. En cierto sentido, este aspecto entra en contradicción con el cuestionamiento que hace Alfonso sobre el “machismo” que opera en las comunidades indígenas, porque el hecho de privilegiar la apariencia naturalizada de un hombre o de lo masculino también reproduce una visión que privilegia al “macho” como modelo.

Estas definiciones explican que existen algunas formas de mostrarse como no heterosexual y que algunas tienen más aceptación que otras y al mismo tiempo unas resultan moral y socialmente mejores que otras. Se trata, entonces, de un sistema de clasificación de ciertas tipologías dentro de las identidades sexuales, donde algunas resultan más descalificadoras que otras. Alfonso se refiere a ellas cuando hablábamos de las posibilidades de aceptación por parte de las autoridades y personas integrantes de las comunidades indígenas:

No me interesa que se den cuenta. Pienso que todavía es muy difícil la aceptación. La aceptación también depende de uno, si uno es homosexual que no es de closet pero es serio, digo que se sigue comportando como un señor, su apariencia física no cambia mucho, de pronto es aceptado, de pronto la comunidad no va a ver mayores cambios que conduzcan a la burla y puede ser aceptado más fácil. Pero sabemos también que dentro de nuestro género homosexual hay varios tipos o formas de representarse como homosexual. Pues ya sabemos, los transgéneros, bueno todas esas personas que no sólo abiertamente lo dicen sino que físicamente también lo demuestran. Un indígena que ya se vuelva transexual o travesti, la verdad no podría vivir en una comunidad, de hecho le sería más fácil salirse de la comunidad e irse a una parte urbana. En lo urbano sabemos que se ven muchos casos y que la gente aunque no lo tolere total al 100%, aprende a convivir (Alfonso, entrevista N°4, 2015)

Alfonso señala las categorías para explicar diferentes formas de ser sexualmente diverso que están articuladas en gran medida con la “apariencia” y de ella, podría depender la

mayor o menor aceptación en las comunidades. El asume que la “exageración” que no es otra cosa que desafiar los cánones tradicionales de los roles de género podrían conducir a un rechazo. Entre mayores transformaciones respecto a los atributos tradicionales de los géneros, menor es la posibilidad de ganar aceptación. Esta jerarquización en las definiciones sobre diversidad sexual, “de closet y serio” vs. “de tacón y peluca” y sus implicaciones para la admisión en contextos específicos, se conecta con los planteamientos del antropólogo Franklin Gil Hernández, sobre las formas en que la evaluación de la apariencia opera desde criterios de clase y género para admitir o no personas LGTBI en espacios públicos, acceso al trabajo, entre otros (Gil 2008, 494). Obviamente, la apariencia no define por sí sola la valoración de aceptación o rechazo sino que más bien ésta adquiere tal sentido cuando se conecta con un prejuicio y un estereotipo anclado en un modelo heteronormativo y patriarcal.

La apariencia parece ser una de las dimensiones que marca niveles de aceptación o de rechazo sobre la diversidad sexual en escenarios políticos como el movimiento indígena. Alfonso, no ve una posibilidad intermedia por tanto se asume en su intimidad como no heterosexual pero externamente lo oculta al mostrarse bajo un canon masculino que se distancie diametralmente de una apariencia marcada por el “tacón y la peluca”. Pareciera que a pesar del rechazo a las sexualidades no normativas que Alfonso percibe en escenarios indígenas como la comunidad, el MJ o el Cabildo Universitario, unas expresiones de esas identidades son más aceptadas que otras, especialmente, las que no cuestionan los roles tradicionales asignados a los hombres.

Yo, étnicamente soy indígena y soy gay: identidades en tensión.

“¡Claro! Si yo soy indígena, yo étnicamente soy indígena y soy gay, al no concebirlo me estaría negando a mí mismo”. De esta manera, Alfonso se plantea hoy la relación entre ser indígena y ser gay. En la Universidad del Valle, a pesar de sentir temor a la burla, Alfonso ha construido relaciones sentimentales y sexuales con otras personas. Una de sus últimas relaciones ocurre con un joven indígena de un resguardo del Cauca⁶ que en opinión de Alfonso, “tiene un rollo en su cabeza grandísimo en cuanto a su identidad”, porque frente a su familia y su comunidad no logra asumir su condición de no heterosexual, por

⁶ El nombre del resguardo ha sido omitido.

eso para él va a ser muy difícil “salir del closet”. Alfonso considera que su amigo es indígena y es gay, aunque él no reconozca esta última forma de identificación y más bien pareciera mostrarse como bisexual en algunos casos y en otros, por ejemplo en su comunidad, como heterosexual.

Aunque el reconocimiento por parte de otros y otras en las comunidades y las estructuras de la organización política indígena, pueda tener una tendencia al rechazo de la diversidad sexual, para Alfonso es posible reconocerse con estas dos dimensiones que son parte de sus procesos de identificación. Así me lo relató cuando conversábamos sobre si “pegaba” o no la definición de indígena gay:

“Entonces, si, yo creo, concibo un indígena gay. He estado con indígenas que también son gays. Pero serios, en el sentido que son personas que no son públicamente homosexuales, así de tacón, de peluca, no” (Alfonso, entrevista N°4, 2015)

Ser indígena y gay, expresa dos lugares posibles de identificación. Como ha mostrado Hall (2010b, 327) un sujeto ocupa múltiples identidades que se superponen o son objeto de tensión entre ellas, en este caso, las identidades gay e indígena, en medio de un claro escenario de poder como es el movimiento indígena. En este sentido, su confrontación nos habla de procesos de desigualdad, de dominación pero también, de resistencia. Así, en el movimiento indígena es clara una negación y un rechazo interno a la homosexualidad, pero al mismo tiempo es el lugar desde el cual Alfonso explora ser un indígena y al mismo tiempo ser gay, contrariando los contenidos de la identidad indígena que sostiene el movimiento político. Algunas bromas entre los jóvenes nasa en espacios de encuentro en el marco del MJ, ponen de presente la tensión entre ambas identidades al tiempo que dan cuenta de las vías que encuentran los jóvenes para hablar cotidianamente de la homosexualidad y relativizar cierto rechazo. Alfonso me lo refirió de la siguiente forma:

“La burla siempre está ahí, que el marica gay, que este indígena, tras de indígena gay, o sea, cosas así de ese nivel se escuchaban frecuentemente (...) En el MJ, siempre está la burla, la discriminación. Pero bueno a veces, debo aceptar que también hacía parte de esa burla. A veces me daba risa y seguía, es irónico, lo hacía. Pero lo hacía porque en el fondo me daba risa, no porque en realidad me burlara del hecho de que fuera indígena porque a veces había situaciones muy chistosas, donde bueno, por qué lo hacen, por qué se boletean de esa manera, pero no era por una doble moral, no lo era” (Alfonso, entrevista N°4, 2015).

Como mostré en el apartado anterior apartado de este capítulo, en las opiniones de Alfonso aparece la clasificación jerarquizada de lo no heterosexual que podría ser más aceptado, o sea, aquellos sujetos que mantienen una apariencia siguiendo el canon de lo varonil, sin “tacón” y sin “peluca”, en sus palabras aflora sin embargo, una conexión relevante aunque conflictiva entre la identidad indígena y la identidad gay. Conversamos nuevamente, intentando precisar cómo operaba el tema de la apariencia en la articulación “indígena–gay”. Al respecto, a lo largo de nuestra conversación, pregunté a Alfonso por la forma en la que a veces se visten algunos estudiantes indígenas en la Universidad, los atuendos que usan y por qué lo hacen, problematizando sino sería igual que una persona no heterosexual use determinados atuendos que incidan en su reconocimiento. Con relación a la primera parte de mi inquietud, Alfonso me explicó que no le gustaba usar atuendos o vestuarios asociados a los indígenas, porque para él, el reconocimiento indígena tiene que ver menos con la ropa que es un elemento de la apariencia, y más con la “mente”. Reconoce que para algunas “ocasiones especiales” ha usado algunas prendas, pero no en su diario vivir “porque no hace parte de (las cosas) con lo que yo me crie y me formé”. No obstante, el vestuario opera como un diacrítico de la identidad indígena que suele ser usado muchas veces por los movimientos indígenas como representaciones o formas performativas en medio de contextos de dominación o relación con la sociedad nacional.

Pero más allá del uso instrumental de este diacrítico, el vestuario también adquiere dimensiones importantes en la vida política de los pueblos indígenas para hacer reivindicaciones hacia la sociedad dominante. En un estudio sobre homosexualidades en pueblos indígenas en Bolivia, Edson Hurtado (2014) recopila la historia de una mujer indígena que nació biológicamente como hombre, en un periodo de su vida trabajó en la prostitución y la primera noche en que ejerció esta profesión decidió usar una pollera al identificarse como una mujer aymara que quiere “rendir tributo” a sus antepasados. La historia tiene un desenlace doloroso, porque justo esa noche, cuando la Madona de Sorata sale a trabajar como prostituta, es asesinada. Evidentemente, en este relato, el vestuario no es algo superficial, es la conjugación de una identidad sexual diversa con una indígena, que se enfrentan a la arraigada discriminación social.

Alfonso hace luego un tránsito para pensar el tema de la apariencia, especialmente del vestuario, en la dimensión de la identidad sexual o de género y la identidad indígena:

La identidad ya saliendo de los indígenas hacia la identidad homosexual, obviamente sabemos que hay personas, de nuestro género, que sí sienten la necesidad de vestirse como mujer porque necesitan identificarse, como tal (interrupción). La necesidad en nuestro género, la necesidad de algunos de identificarse como homosexuales sí ven esa necesidad de vestirse como mujer. Y es respetable porque cada quien concibe su identidad como quiere, que es muy diferente a la parte étnica, indígena, cuando ya se empiezan a vestir y todo eso. Pues diferente, porque (...) en el sentido que (...) bueno, de pronto no tan diferente porque realmente el deseo es un reconocimiento, por lo menos que se vea. Pero ya los gustos y las tendencias sabemos que ahí está la diferencia. Sí, yo pienso que es eso básicamente (Alfonso, entrevista N°4, 2015).

El tema del vestuario puede funcionar como una metáfora para explicar los procesos de identificación y representación, que en este caso operan para definir lo aceptado y lo rechazado dentro de las identidades sexuales por fuera del régimen heteronormativo. Alfonso considera que los atuendos son una forma de mostrarse y visibilizarse. De hecho, en su relato, no logra precisar si es distinto usar ciertos atuendos para mostrarse indígena que hacer la misma operación pero para mostrarse como no heterosexual. En el caso de la identificación sexual, se refiere implícitamente a personas trans o travestis y considera que su apariencia sería mucho menos aceptada en una comunidad indígena que la de un gay “señor” y “serio”, aunque en ambos casos habría un nivel de rechazo.

Al mismo tiempo, en varios apartados de la entrevista, Alfonso relaciona que este rechazo se genera por un pensamiento machista que privilegia la imagen de un “macho” indígena y, por supuesto, los que sean marcados como hombres y tengan comportamientos afeminados son más mal vistos o juzgados que quienes aun siendo homosexuales no marcan en su apariencia otro “género” diferente al cual la comunidad al menos en apariencia los clasifica. En este caso, el modelo de “macho”, está denotando una visión sobre los roles de género que, como expliqué anteriormente se relaciona con un hombre valorado por su paternidad biológica.

La mayoría de alusiones donde entran en tensión la identificación indígena- gay en el relato de Alfonso, ocurren en espacios asociados al movimiento indígena que sin duda es un campo de relaciones de poder, tanto frente al Estado y la sociedad nacional como a su interior. Alfonso, como joven indígena gay, confronta la representación de la identidad nasa que da un valor central a la conformación de la familia, la mujer-madre y la paternidad masculina. Como parte de la tensión entre la identidad indígena-gay de la que se siente

parte Alfonso, aparece una demanda hacia la organización política: la posibilidad de construir un movimiento indígena gay o al menos generar algunos cambios que incidían en el reconocimiento de esta forma de identificación.

¿Un movimiento indígena gay?: “Hay bastante personal para crear uno”

El grupo juvenil, el MJ, los cabildos y la Asociación de Cabildos son expresiones organizativas del movimiento indígena, que en el caso del norte del Cauca es agenciado por el pueblo nasa. A lo largo de la historia de vida de Alfonso y por su propia cercanía y participación en estos espacios organizativos indígenas, aparecen algunas imágenes centrales que evidencian las demandas y contradicciones que ponen de presente los jóvenes indígenas que se asumen gay, homosexuales o no heterosexual, por su reconocimiento.

Alfonso plantea la posibilidad que exista un movimiento indígena gay que reconozca la homosexualidad a su interior. Piensa que actualmente las personas indígenas homosexuales son más visibles en las comunidades pero aun así es difícil su reconocimiento. Esto está relacionado, en su opinión, con que estas comunidades a diferencia de la ciudad, son más “conservadas” y por lo tanto es más complejo que puedan aceptar la homosexualidad. Ese pensamiento “machista”, deriva en la imposibilidad de que los cabildos y en general el movimiento indígena hayan pensado en la reivindicación a su interior de la diversidad sexual o en palabras de Alfonso:

Hasta ahora nunca se ha pensado, el cabildo o los cabildos y en sí el movimiento indígena, nunca se han pensado un movimiento indígena gay. Cuando en realidad creo que hay bastante personal para crear uno, pero nunca se lo han pensado porque sencillamente no conciben el hecho de que un indígena sea gay. Son conscientes de que pueden haber esos actos, todos estos comportamientos, pero saben que de pronto la mejor manera de llevarlos es de forma oculta porque así como te decía antes: no se puede negar que el homosexualismo está y la práctica la hacen personas mayores y jóvenes (Alfonso, entrevista N°4, 2015)

El planteamiento de un movimiento indígena gay, se inscribe en una dimensión política, que confronta la imposibilidad, que por ahora perciben los jóvenes, de poder ser visibles en el movimiento desde su condición de indígenas y gay al mismo tiempo. Al respecto, recuerdo una frase dicha por un exconsejero político de la ACIN, en 2010, en el marco de la creación de la plataforma de organizaciones sociales del Congreso de los Pueblos en Bogotá, cuando alguien de una organización social le preguntó por el tema de la diversidad

sexual, que era reclamada por otros sectores como una reivindicación central, y se le increpó si en el movimiento indígena no habían personas homosexuales, a lo cual, parafraseando, él respondió: “si hay, lo que pasa es que no estamos organizados”.

El comentario expresa lo complicado que en el escenario de la organización política, resulta para una autoridad indígena reconocer o profundizar un planteamiento político que pueda articular la identidad indígena con una identidad de género no heterosexual, pero, al mismo tiempo evidencia que en el escenario político puede generarse una posibilidad para abordar el tema como parte de debates que el movimiento tiene que dar en relación con otros actores, como organizaciones sociales, plataformas de organizaciones, etc.

Alfonso pareciera ubicarse en una encrucijada a la hora de compaginar dos de sus dimensiones de identificación y representación: ser indígena y ser gay. Es importante señalar que ser joven como una tercera posición de identificación, en este caso, opera como un lugar desde el cual Alfonso puede hacerse al menos las preguntas en torno a la participación de los indígenas gay en la organización política indígena. Ser joven, desde el punto de vista de la época (siglo XXI), le da la posibilidad de asumir un cuestionamiento al lugar de discriminación interno de las identidades no heterosexuales al interior del movimiento indígena, de las cuales es parte.

Cuando le pregunté por la relación: indígena - gay, él reafirmó que concebía esta articulación porque no podía estar en contra de lo que él mismo es, aunque “tener esa tendencia implica un reconocimiento personal fuerte porque uno tiene un proceso de autodiscriminación”. También reconoce que se vive con un “peso” muy fuerte, por lo que se debe y no hacer. Existe un claro reconocimiento del régimen heterosexual que implica al interior de los nasa unas normas sobre la definición de los sexos y los géneros, sistema que tiende a excluir o poner al margen las identidades que contradicen la norma.

Ante la pregunta por si es posible que alguien con autoridad en la organización indígena, como un gobernador o gobernadora o coordinador/a de Guardia Indígena pudiera ser abiertamente homosexual, Alfonso planteó que:

Alguien que esté en un rango dentro de la junta directiva⁷, homosexual abiertamente, sería de hecho muy bueno porque realmente si podríamos hablar de una diversidad en todo el sentido de la palabra. El hecho de ser homosexual o lesbiana no te quita, no te da, en cuanto a tu capacidad de pensar, razonar y aportar a la sociedad. Si alguien de pronto de la comunidad llegara a hacer eso y uno lo supiera abiertamente, yo creo que es un gran paso que daría el movimiento indígena como tal.

Yo sé que dentro de un resguardo hay una persona que tiene un cargo mayor y yo sé que es homosexual, de pronto públicamente no lo ha dicho y cuando esa persona asumió el cargo yo me alegré mucho, yo y mis otros compañeros que la distinguimos, nos alegramos mucho porque fue chévere saber principalmente que ella como mujer llegara a ese cargo porque sabemos que detrás de ese logro también hay un logro que tiene que ver con el homosexualismo y las lesbianas: logramos un espacio con ella y es como una representación, uno se ve representado. Es bueno (Alfonso, entrevista N°4, 2015).

Alfonso precisa la importancia de que al menos una persona no heterosexual que él y sus amigos conocen, haya podido ocupar un cargo de autoridad y dirección en un cabildo. Ocurre un efecto de representación a través de un tercero sobre su propia condición que él valora y reconoce como importante cuando afirma “uno se ve representado”. En este caso se trata de una mujer lesbiana, que es una condición no heterosexual que se empieza a visibilizar en el mundo político indígena y que claramente requiere otros caminos analíticos que hasta ahora no he desarrollado en este capítulo y que ameritaría profundizar en nuevos procesos investigativos. Sin embargo, es claro que no por ser mujer lesbiana existe un trato menos discriminatorio que hacia los hombres homosexuales. No obstante, los cuestionamientos pueden ser más fuertes cuando se evidencia que las mujeres lesbianas ocupan cargos de autoridad que cuando lo hacen algunos hombres homosexuales. Con estos últimos, existe un efecto de “todos sabemos pero no pasa nada”, es decir, en el imaginario comunitario tiende a obviarse, pero en algunos casos específicos, la verdad demasiado pocos, cuando han sido mujeres lesbianas, en medio de relaciones de poder sobre el papel de las mujeres en el ejercicio de la autoridad indígena, se termina usando por parte de algunos sectores políticos poderosos tanto de hombres como mujeres, la identidad sexual como forma de desprestigio.

En todo caso, un tema clave que aborda Alfonso es la relación entre la sexualidad y el poder político al referirse a la importancia de que una persona no heterosexual ocupe un

⁷ Se refiere a la Junta Directiva de un cabildo.

cargo como autoridad en la organización indígena y que a través de esta situación los jóvenes homosexuales también se sientan representados, mostrando de alguna manera que la sexualidad aparece como un camino para la exigibilidad de la ciudadanía como lo afirma Canessa (2008, 100). Aún sin conocer sobre las apuestas políticas a favor de los derechos sobre las diversidades sexuales que pueda o no representar la persona homosexual elegida en la Junta Directiva del Cabildo, resulta importante que esté en un escenario de “poder” contribuyendo a romper con los estereotipos.

La discusión sobre las posibilidades que un movimiento político de base étnica, como el indígena o el afro, pueda reconocer en el plano político reivindicaciones de sus integrantes sobre la diversidad sexual, subyace en la reflexión de Alfonso cuando reitera que los cabildos, las autoridades y el propio MJ, no han pensado un “movimiento indígena gay”. El trabajo de Franklin Gil sobre movimiento afro y LGTBI, señala algunas claves al respecto al señalar que la agenda política del movimiento afro resulta menos abierta para incorporar demandas de las minorías sexuales, mientras que, el movimiento LGTBI ha estado más abierto a abordar temas de racismo. Entonces, ¿por qué ocurre la exclusión de demandas como la diversidad sexual en las agendas políticas de grupos ampliamente discriminados por la sociedad dominante?

Para Gil (2008), existen algunas demandas que se tornan más amenazantes y ocupan los primeros renglones de las agendas políticas, aplazando otras, que no aparecen en el mismo nivel de urgencia. Por ejemplo las relaciones de desigualdad o exclusión relacionadas con la dimensión de la sexualidad son poco incorporadas. En el caso del mundo político negro y nasa, además, se han afincado algunas consideraciones según las cuales las homosexualidades resultan algo externo o una imposición del mundo blanco potenciando las actitudes de rechazo al interior del movimiento (Urrea y Reyes 2009, 14).

Una tendencia similar se puede apreciar en el movimiento político indígena. Un ejemplo contemporáneo, puede ser ubicado en las declaraciones del primer presidente indígena de América Latina, Evo Morales, sobre la homosexualidad. Morales sugirió, en el marco de la Primera Conferencia Mundial de Pueblos sobre el Cambio Climático y la Madre Tierra celebrada en Bolivia, que el consumo de pollo criado en grandes explotaciones industriales, por su exceso de hormonas femeninas, genera desviaciones en los hombres (El Mundo, 2010), relacionando la homosexualidad con el consumo de hormonas y además

presentándola como una posible enfermedad. Con esta anécdota y con el caso que mencioné anteriormente sobre el exconsejero de la ACIN, quiero señalar el complejo imaginario que existe en sectores del movimiento indígena sobre la diversidad sexual. No puedo generalizar, pero, si me interesa plantear las disputas que sobre la diversidad sexual se presentan en el movimiento y las tendencias de una fuerte discriminación. Esto no quiere decir que no haya esfuerzos y corrientes alternativas que desde los movimientos indígenas, al menos en el caso colombiano, se están gestando, de hecho, la propuesta de Alfonso de un movimiento indígena gay pareciera ir en esa dirección.

En el caso nasa, la comunidad ejerce una presión considerable para el establecimiento de hogares con hijos, que para los hombres implica ser adulto y ser padre. Históricamente se ha venido configurando una tendencia en la familia nasa a ser nuclear, aún hogares que se separan se reconstituyen en clave nuclear (Urrea y Reyes 2009). Entre los nasa, la valoración de la mujer está marcada social y biológicamente por la condición de ser madre (Amador et al. 2014, 28; Urrea y Reyes 2009, 12). No obstante, algunas experiencias de migración rural- urbana y el acceso al sistema educativo parecieran marcar cambios en este tipo de referentes.

En las referencias etnográficas que hace Bernal Villa a mediados del siglo XX en algunas zonas de la región conocida como Tierradentro en el Cauca (1955) sobre la familia nasa es claro que las funciones económicas se aseguraban con la reproducción, de ahí que una función importante del matrimonio o la convivencia en pareja eran los hijos. Las familias se conformaban a temprana edad, los padres se aseguraban de poder casar las hijas aun siendo muy jóvenes, y en las aspiraciones de los hombres jóvenes estaba la conformación del hogar, criar hijos, tener animales y algunos productos agrícolas. No obstante, además de los factores económicos, debieron incidir otros en la conformación de este tipo de familias, por ejemplo, la evangelización católica. Sobre estos aspectos es importante profundizar mejor para rastrear histórica y etnográficamente los cambios y la configuración de organización familiar en los nasa a lo largo del siglo XX hasta el presente.

Del trabajo de Bernal Villa, se puede inferir dos planteamientos relevantes para el asunto que nos ocupa, uno que la etapa de la juventud como espacio no adulto que implica una serie de responsabilidades familiares y económicas, no era posible que existiera en sentido amplio, porque la conformación de las familias se daba a edades muy tempranas. Por

supuesto, estos planteamientos deben atenuarse desde el punto de vista histórico porque evidentemente las realidades de los no jóvenes en la mitad del siglo XX se han modificado en la actualidad. Los referentes sobre familia, los procesos de socialización y los roles de género se han ido modificando históricamente por procesos asociados a la vinculación de comuneros y comuneras a la economía capitalista, por el acceso educativo, por las experiencias urbanas de muchos indígenas y la emergencia del movimiento político indígena (Cortes et al. 1989; Urrea y Reyes 2009, 2).

El segundo planteamiento relevante para el tema que estamos abordando, es que históricamente el pueblo nasa en el marco de su organización social y económica, ha privilegiado el hecho de conformar familias con hijos. Ahora, esto no implica que todas las familias tengan hijos y que el rechazo a la no heterosexualidad pueda explicarse absolutamente con los requerimientos de una economía agrícola, pero sí da cuenta de una noción muy marcada de familia heterosexual que obviamente da poco margen para pensar en relaciones de pareja homosexuales. La conformación de esta familia y sus responsabilidades está estrechamente relacionada con la forma de organización social y económica que tenía lugar en los territorios ocupados por los nasa históricamente.

Otro factor que probablemente incidió en reafirmar como base familiar un modelo nuclear heterosexual está asociado al papel de la iglesia católica y paulatinamente de las evangélicas en los territorios indígenas, aunque este es un tema que ameritaría mayor rastreo y profundidad analítica. En los trabajos de Segundo Bernal Villa, se evidencia la tendencia en los nasa a la conformación de familias nucleares con el propósito de asegurar la reproducción, incluso se plantea que tener hijos estaba vinculado a la economía (Bernal 1955, 179).

No obstante, no puedo asegurar que no tuviera lugar en los nasa las sexualidades diversas, más bien lo que quiero señalar es el afianzamiento de un régimen normativo que naturaliza la heterosexualidad y ve como “anormal” o no apropiado la existencia de otras formas de identificación sexual. En general, este régimen heteronormativo se afianzó en amplios sectores de la sociedad dominante. En el caso nasa, la economía agrícola podría haber sido uno de los factores que ayudó a desarrollar e instaurar la heteronormatividad. Sin embargo, este argumento podría ser refutado por recientes trabajos sobre la existencia de identidades sexuales no normativas en pueblos indígenas en diversos períodos

históricos que explican el desarrollo de un régimen heteronormativo afianzado en el curso de las relaciones de dominación del período colonial. Desde la perspectiva de estos estudios se insiste en la hipótesis según la cual la “historia colonial” omitió, invisibilizó y reprimió las prácticas no heteronormativas en los pueblos indígenas (Fernandes 2014, 151).

Los anteriores caminos analíticos sobre la construcción de las identidades sexuales en pueblos indígenas aún merecen mayor profundización y sobre todo la prudencia de no estudiarlos con categorías del presente. En esta línea, se encuentran estudios sobre la homosexualidad en contextos indígenas en la actualidad, mostrando desde relatos con perspectiva biográfica, las diversas maneras en que indígenas de diferentes pueblos viven la homosexualidad. Es el caso de los trabajos de Edson Hurtado (2014) en Bolivia, especialmente, durante el gobierno (2005 hasta el presente) del primer presidente indígena de la región, Evo Morales.

El tema de las sexualidades diversas ha sido un tema marginalizado en las luchas políticas nasa. Sin embargo, así como los procesos de organización y reivindicación de los derechos de las mujeres indígenas, por mucho tiempo lo fueron, varios trabajos documentan cambios al respecto. Factores como el relacionamiento de mujeres indígenas con feministas, académicas y, en general, organizaciones de los movimientos de mujeres, han permitido abrir discusiones sobre los roles y los derechos de las mujeres indígenas, sin que esto implique una ruptura con las apuestas y luchas de sus pueblos, pero sí cuestionamientos y tensiones al interior de ellos, así lo confirman algunos estudios sobre la participación política de las mujeres en el pueblo nasa (Amador et al. 2014), las historias de vida de mujeres lideresas del pueblo embera en Colombia (Guamá, Pancho, y Rey 2009) y las luchas y agendas políticas de las mujeres zapatistas en México (Hernández 2001a). Considero que en esta línea se anudan las demandas de los jóvenes indígenas gay que cuestionan el movimiento político y proponen como una demanda central el reconocimiento de su dimensión sexual diversa, alterando así o buscando ampliar los contenidos de la identidad indígena y en este caso, nasa.

Pero, como me lo hacía notar un lector de este capítulo, activista del movimiento indígena norte caucano: quizás este grupo en particular de jóvenes que participaron en esta tesis,

así lo piensen, pero en las comunidades hay muchos jóvenes no heterosexuales que ni se lo imaginan posible y hasta mal verían pensar reivindicar la marginalidad de su identidad sexual al interior del movimiento indígena. En todo caso creo que parte de las discusiones políticas al interior del movimiento indígena, las reflexiones académicas, de activistas indígenas y no indígenas, son escenarios centrales para discutir y dialogar sobre las representaciones de la diversidad sexual. Al respecto, nuevamente traigo a colación y comparto plenamente los planteamientos de Edson Hurtado (2014), activista LGTB Boliviano, a propósito de sus trabajos sobre homosexualidades en pueblos indígenas, quien sugiere que estas reflexiones no deben ser traídas desde afuera como lecturas impuestas desde un enfoque de derechos humanos, sino un diálogo que cada vez es más necesario.

A modo conclusivo: Indígenas gay e interpelación a las agendas políticas

Al presentar la historia de vida de Alfonso, pude evidenciar que los caminos para enfrentar y abordar el cruce de identidades indígena y gay, por parte de los jóvenes son diversos, presionando al mismo tiempo cambios en el movimiento indígena con relación a las formas de comprender e incluir en sus agendas políticas la identidades no heterosexuales. Ocultar o mostrar parcialmente su condición no heterosexual, es una estrategia influida por valoraciones jerárquicas a través de las cuales los propios jóvenes indígenas clasifican la no heterosexualidad: “indígena gay moderado”, “de closet”, “serio” y “de tacón y peluca”, mostrando un sistema de clasificación en el que unas tipologías resultan más adecuadas que otras para lograr niveles de aceptación al interior de las comunidades y la organización política indígena. En este caso, ser hombre homosexual que ajusta su apariencia a un canon masculino, resulta más aceptable que ser travesti.

El afianzamiento de un régimen heteronormativo en el pueblo nasa que privilegia y naturaliza unos roles para los géneros y la existencia de la heterosexualidad como norma, ha marcado en gran medida la concepción de la homosexualidad como una identificación no normal y marginal. Intenté mostrar una conexión entre el régimen heteronormativo y el desarrollo de un modelo económico que requiere la generación de una familia nuclear con asignación de roles tradicionales de género en el pueblo nasa, asociada a una economía agrícola, descrita en trabajos etnográficos de mediados del siglo XX. Esta conexión es una clave para comprender el rechazo y los obstáculos que los jóvenes evidencian para asumirse y sentir un reconocimiento a sus identidades no heterosexuales por parte de la

organización política indígena y en el contexto de sus comunidades pero, no puede reducirse a una relación causa- efecto. Ni tampoco puede entenderse como el único aspecto que ha afianzado la heteronormatividad. La constitución de una familia nuclear anudada a un modelo económico pudo haber contribuido con el desarrollo de un proceso de marginamiento y rechazo a las identidades no heterosexuales, situación que en todo caso no es absolutamente determinante de este rechazo.

Finalmente, la posición de los jóvenes nasa hoy en contextos urbanos como los grupos de jóvenes, la Universidad y el acceso a diversos medios de comunicación donde circula más públicamente los debates sobre las identidades no heterosexuales, tienen más condiciones y posibilidades de hacer expresas sus demandas para que en las agendas políticas de sus organizaciones empiecen a abrirse espacios para sus reivindicaciones de género. Las luchas históricas de las mujeres indígenas son un importante antecedente al respecto. No obstante, son procesos a mediano plazo y que se enfrentan a la discriminación en diversas escalas, a veces en la comunidad, en la organización, otras veces en espacios más públicos, donde aunque haya más aceptación de las identidades sexuales diversas, no siempre ser indígena gay es ampliamente aceptado.

3. Capítulo III. No somos “mestizitos”, somos jóvenes ¿indígenas? en la ciudad.

El propósito de este capítulo es presentar y analizar las definiciones sobre la identidad indígena que construyen los jóvenes indígenas en el contexto urbano de Santander de Quilichao a partir de su participación en diferentes niveles de la organización política nasa del norte del Cauca. Al menos dos procesos relevantes ocurren en este contexto. Primero, el autoreconocimiento de los jóvenes como indígenas y, segundo, las tensiones en torno a la circulación de la categoría de “mestizo” que usan algunos jóvenes indígenas de las comunidades o sectores del liderazgo en las organizaciones políticas para nombrar a los jóvenes indígenas que han salido de la comunidad, no hablan *nasa yuwe* y residen en la ciudad.

Para contrarrestar la posición de exclusión, derivada del uso de la categoría de “mestizo”, los jóvenes desarrollan dos estrategias centrales. La primera, consiste en la reafirmación de rasgos fenotípicos y relaciones de parentesco. La segunda, se centra en la reivindicación de una serie de prácticas como constitutivas de la identidad indígena, por ejemplo, hablar la lengua o trabajar la agricultura, no obstante, se enfrentan a diversos obstáculos para desarrollarlas en el contexto urbano. Es entonces cuando reformulan en sus propios términos algunas “tradiciones” que consideran parte de la identificación como indígenas en la ciudad. Sin embargo, ambos procesos conducen a una contradicción entre las apuestas políticas del movimiento indígena y la definición de la identidad indígena construida por los jóvenes, planteando un necesario proceso de renegociación de sus contenidos. Parte de las tensiones se producen con los adultos o autoridades cuando insisten en la agricultura y la relación con la tierra como parte del “ser indígena”.

El capítulo se divide en tres apartados. En el primero, presento la emergencia de un proceso de autoreconocimiento indígena de dos jóvenes residentes en Santander,

provenientes de resguardos indígenas, a través de su inserción en redes asociadas al cabildo *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw* y la *Cxhab Wala Kiwe*- ACIN. El autoreconocimiento está marcado por los contenidos que los jóvenes evidencian en torno a la identidad indígena en escenarios organizativos. En el segundo, analizo el contexto, las maneras en que circula y los contenidos que alberga la categoría “mestizo”, para establecer cuestionamientos a la identidad indígena de los jóvenes cuando salen de su comunidad y se asientan en un contexto urbano. Me apoyo en algunas perspectivas teóricas, históricas y antropológicas sobre el mestizaje que dan cuenta de sus múltiples significados y las relaciones de poder que giran en torno a su definición, para comprender sus contenidos en medio de las relaciones entre jóvenes indígenas en Santander de Quilichao y las organizaciones políticas de las que participan. En la tercera, presento la reformulación de prácticas que los jóvenes indígenas consideran “tradiciones” para contrarrestar los cuestionamientos sobre su identidad indígena y las tensiones que estos procesos generan entre jóvenes, adultos y autoridades.

En este capítulo, utilizo relatos contruidos en el proceso de elaboración de historias de vida con dos jóvenes: Alfonso y David. La historia de Alfonso tiene un mayor desarrollo en el capítulo anterior, mientras que en el caso de David, retomo parte de los relatos que emergieron a través de algunos encuentros de conversación que sostuvimos entre 2011 y 2013. No obstante, no logramos darle más continuidad a la construcción de una historia de vida, en gran medida, por su cambio de residencia a Cali, mis propias dinámicas de tiempo y la ausencia de espacios más cotidianos en los que nos pudiéramos encontrar.

Los caminos para la autodefinición y el reconocimiento: Entramos al cabildo.

Alfonso y David se conocieron en el colegio. Ambos eran estudiantes de la Institución Educativa Ana Josefa Morales Duque en Santander de Quilichao. Se hicieron amigos. Residían en barrios populares, Alfonso en “El Porvenir” y David en el “Canalón”. Ambos son monolingües en castellano y participaban del grupo juvenil del cabildo indígena *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw* o cabildo urbano. “Cabildo urbano” no es una traducción literal, pero, es una de las expresiones que circula en la Asociación de Cabildos Indígenas para referirse a él. En una de mis conversaciones con el coordinador del grupo juvenil de 2011, se refirió molesto a esta apreciación y reiteró el nombre del cabildo en *nasa yuwe*. Él no era hablante de la lengua indígena, pero, en ese entonces me explicó que urbano, era una forma descalificativa de llamar al cabildo, que era en principio nasa y por eso debía llamarse por

su nombre en este idioma. En algunas reuniones con personas integrantes de la ACIN, que provenían de resguardos con población nasa mayoritaria, escuché la alusión al *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw*, como el “cabildo de cemento”, comprendí, entonces, que expresar el nombre en *nasa yuwe* es un intento por contrarrestar algunas opiniones según las cuales la constitución de autoridades indígenas en la ciudad puede llegar a tener un menor estatus con relación a los cabildos y resguardos de origen colonial o republicano cuyo ámbito son los territorios rurales.

Al mismo tiempo, esta especie de “clasificación interna” de los cabildos de cemento vs. los cabildos de las zonas rurales, expresaba una jerarquía sobre los habitantes de uno y otro que no siempre es explícita. Atendiendo a la perspectiva de interseccionalidad, es posible explorar en esta clasificación que los indígenas que viven en la ciudad tienen una connotación desigual con relación a los que no. Sobre este punto volveré más adelante para señalar cómo los jóvenes son también intersectados de manera desigual por su condición de indígenas en la ciudad, jóvenes gay y jóvenes mujeres.

Alfonso y David son contemporáneos en edad, se llevan aproximadamente dos años de diferencia, siendo Alfonso mayor. Cuando iniciamos nuestros encuentros en el año 2011 David tenía 19 años y Alfonso 21. Los conocí como integrantes del grupo juvenil del cabildo y me llamaba la atención indagar por la manera en que ingresaron al grupo y, por supuesto, al cabildo en su conjunto. Para este tiempo *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw* aún no recibía la resolución⁸ de constitución de resguardo que había solicitado ante el estado con base en algunos predios que el cabildo había logrado adquirir en zonas de Santander de Quilichao, por ejemplo, la finca Nuevo México, un predio cerca al basurero en dirección a la vereda Jagüito y dos predios más denominados Campito y Quita Pereza. Me inquietaba saber de dónde provenían las familias que conformaban el cabildo y, específicamente, cómo Alfonso y David habían llegado a ser parte de él.

⁸ Bajo el acuerdo 289 de agosto de 2012, fue reconocido el resguardo *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw*, con un total de 124 familias, 630 personas y 66,4100 Hectáreas (INCODER 2013)

En una conversación con Alfonso, en la que indagué sobre este tema, hizo referencia a su madre quien fortaleció su participación en el cabildo al tiempo que disminuyó su asistencia a la iglesia cristiana de la cual era parte a finales de los años noventa. De este modo Alfonso recuerda que empezó a escuchar sobre el cabildo y a asistir a las reuniones que convocaba:

La “cruzada cristiana” que eso quedaba ahí por la cancha de aquí de Santander, la cancha en el barrio Betania. Ella iba mucho ahí, de hecho, yo me acuerdo cuando éramos niños que ahí nos llevaba, el plan de nosotros de niños era ese, de ir a la iglesia y, luego, cuando mi mamá ya se registró en el cabildo urbano, antes de que se llamara resguardo *Nasa Kiwe*, que quedaba ese cabildo, ese cabildo quedaba por allá por el barrio el Canalón, entonces, el plan dominguero era ir a esas reuniones cada (...) el primer domingo de cada mes se iba a esa reunión. Me acuerdo mucho cuando niño íbamos y había un grupo de gente que se reunía y hablaba cosas pero pues yo, uno no entendía estaba más niño, yo creo que tenía por ahí unos 10 o 9 años cuando empezamos a asistir a las reuniones del cabildo como tal y en ese tiempo yo jugaba con los demás niños pero no recuerdo el motivo ni nada. Ahorita es que uno ya entiende y sabe que el cabildo pues tuvo esta primer sede y todo eso. Para conformarse lo que es ahora (Alfonso, entrevista N°2, 2013)

Por su parte, David consideró que la participación en el cabildo fue motivada por su padre quien se había vinculado a la organización indígena antes de vivir en Santander de Quilichao. David es oriundo de Inzá, de la vereda Carmen de Viborá. Llegó a Santander aproximadamente entre los años 1996 y 1997. Según su relato, el cabildo *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw* se creó en 1999, él y su familia se censaron aproximadamente entre 2000 y 2001. Por esa época, recuerda que asistían a algunas asambleas que se realizaban en el barrio el Canalón, como también lo mencionó Alfonso.

Al terminar el grado 11 de secundaria, David y su hermano se acercaron más al cabildo. Por sugerencia de su padre, habían escuchado que podían tener facilidades para acceder a un aval para poder presentarse en las universidades como estudiantes indígenas e, igualmente, resolver el trámite de la libreta militar. Cuando David decidió presentarse a la Universidad del Valle tuvo dificultades con los documentos del cabildo y el aval no se hizo efectivo. Para esa época tampoco pudo dar solución al trámite de la libreta militar porque aún no tenía la edad suficiente, no obstante, él se integró al grupo de jóvenes. El grupo de jóvenes y la participación en marchas y congresos, en especial una marcha convocada por diversas organizaciones, dentro de ellas la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca en 2008 hacia Bogotá, fueron las actividades que más motivaron su participación.

En la marcha, David asistió con Alfonso y otros compañeros del cabildo en calidad de guardias indígenas. Por primera vez vio a Iván Cepeda, representante a la cámara en esa época y abanderado de la defensa de los derechos de las víctimas, y se convirtió en su “fan número uno”. David, su hermano y Alfonso contribuyeron con la organización del grupo juvenil de *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw* desde 2008. Para David, esta participación fue altamente valorada por su padre quien le decía que sentía que sus hijos seguían sus pasos.

En el caso de Alfonso, la madre, y en el caso de David, el padre, surtieron un efecto de enlace para la asistencia al cabildo, sin embargo, este motivo no es suficiente para explicar su permanencia o no en el mismo. En realidad, ambos reconocen que no sabían mayor cosa sobre lo que era o pasaba en el cabildo. Con el tiempo, al salir del colegio, iniciaron su participación en algunas actividades que marcaron un interés por estar en el grupo juvenil. A través de esta participación iniciaron algunas reflexiones más conscientes sobre lo que ocurría en el cabildo y una cercanía a otros jóvenes que posibilitaban sentirse más involucrados con el movimiento indígena. Alfonso lo explicó con estas palabras: “Ahorita es que uno ya entiende y sabe que el cabildo pues tuvo esta primer sede y todo eso”. De esta manera él se refiere a un momento crucial en su vida con relación a la experiencia de vinculación al cabildo: cuando termina el colegio y conoce el grupo juvenil.

David refiere que su participación en actividades que hacían los jóvenes llamó poderosamente su atención y le empezó a gustar “ese cuento”. En una conversación cuando hablábamos sobre su visión frente al cabildo y el período en el cual ingresó al grupo de jóvenes sostuvimos el siguiente diálogo:

Diana: y ¿cómo ven ustedes el cabildo?

David: la realidad nos gusta, nos gusta todo ese cuento, pues, nos gustó primero por la música, porque manteníamos bailando y aprendimos a hacer las artesanías y nos gustó mucho eso. Nos llamó la atención demasiado eso, porque a mí siempre me gustaba, personalmente, siempre me gustaba lo que es étnico, más que todo la historia que hay detrás de cada cosa.

Diana: ¿por qué?

David: Oigo un nombre y voy e investigo de quién es...

Diana: pero tú me dijiste que más o menos empezaste a sentir que eras indígena cuando llegaste acá.

David: ¡ah! Sí, obviamente porque cuando uno llega aquí le lavan el cerebro: que indígenas, que yo no sé qué, que la guardia, que los himnos. Luego uno como que se siente identificado porque es una gente que es igual a uno.

Diana: ¿Qué significa?

David: que le gustan las mismas cosas, por ejemplo, con el grupo de aquí. Pero a nivel más general, digamos que hay como una unión de jóvenes, en el movimiento juvenil y que nacen ideas, y que se trabajan en comisiones y que en esas comisiones trabajan temas profundos, es bacano eso. O sea más que todo por eso me sentí en mi salsa un poquito, cuando recién empezó. Ya después fue mermando la fiebre. Y más que todo por viajar, porque yo estaba solo en Santander, y el primer viaje fue en el 2008 hasta Bogotá, ese fue el primer viaje. Ese día fue súper chévere, porque nosotros entramos y todos como guardias, y de una salió que una marcha a Bogotá y yo dije: ¡yo quiero conocer Bogotá! ¡Pues me meto a eso de una! (David, entrevista N°3, 2012)

En el relato anterior yo intentaba recordar una conversación en la que David me había planteado que en Inzá no sabía nada de indígenas, sino que su llegada a Santander, la vinculación de su padre y, posteriormente, su participación en el grupo de jóvenes así como la relación con el Movimiento Juvenil Álvaro Ulcué le habían permitido “sentir” que era indígena y darse cuenta que “es una gente igual a uno”. Además, él refiere que siempre le ha gustado “lo étnico”, es decir, “lo nasa” no aparece como una alusión específica, sino más bien la referencia a una manera más genérica de nombrar “lo indígena”. Sobre este aspecto volveré más adelante.

En la conversación que cito anteriormente, David explica que le gustaron los encuentros con los jóvenes y la marcha a Bogotá. También señala que “le lavan el cerebro” como una acción cuyo sujeto pareciera ser el cabildo y el Movimiento Juvenil. Esa metáfora, evidencia que acceder a la organización indígena para los jóvenes implicó tomar contacto con ideas y nociones sobre el mundo indígena y varias de ellas, empiezan a ser apropiadas o al menos referenciadas en las opiniones de los jóvenes. Los lugares de encuentro y de contacto con “lo indígena” son para David, más que su familia y su propio lugar de origen “Tierradentro, la cuna nasa”, son las reuniones del grupo juvenil y del Movimiento Juvenil, las asambleas del Cabildo Nasa *Kiwe Tekh Ksxaw*, las movilizaciones y marchas indígenas. Es interesante que espacios como la educación en alguna institución educativa o la familia, no son escenarios de conexión con lo indígena para David, justamente esto revela su lugar de joven en un contexto urbano pero además su descubrimiento de lo indígena por medio de la organización política y dentro de ella los encuentros con sus pares.

Otro aspecto importante son las relaciones y las fronteras que se configuran en un espacio urbano entre el cabildo y el lugar de habitación de las personas. Basta recordar que en el

caso del cabildo *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw*, así como otros cabildos en las ciudades, la territorialidad es una construcción diferente a la experimentada en un territorio colectivo indígena del ámbito rural. Por ejemplo, la sede del cabildo es un lugar de encuentro, no permanente, porque las viviendas están dispersas en la amplitud de los barrios que conforman la ciudad y no siempre todas las personas que conforman el cabildo viven cerca o en los mismos barrios. En este sentido, mi percepción es que los jóvenes confluyeron en el grupo juvenil como un espacio para aproximarse al cabildo y de esta manera hicieron más consciente algunos significados sobre ser indígena que no habían considerado ni a través de la historia de sus padres ni de la relación de estos con sus comunidades de origen y con los propios cabildos. La información de la que disponen en el casco urbano a través del cabildo nutre sus definiciones y representaciones sobre la identidad indígena.

Así que uno de los elementos que configura el autoreconocimiento, en el caso de estos dos jóvenes, está atravesado por su participación o acercamiento a un nivel de la estructura organizativa indígena. En ella converge el encuentro con otros jóvenes en actividades llamativas generacionalmente como las danzas, las movilizaciones, los tejidos, las posibilidades de avales para poder inscribirse en las universidades como indígenas y acceder a ciertas medidas de “discriminación positiva” para facilitar su acceso, la definición de la situación militar de los jóvenes indígenas y una conexión con las historias de sus familiares, en este caso, los padres que provienen de territorios indígenas y han participado en las dinámicas de los cabildos. De esta manera el cabildo como parte de la organización política indígena es un espacio clave en la construcción y definición de los contenidos de la identificación indígena y es el escenario en el que los jóvenes desarrollan una dimensión de su autoreconocimiento y una visión sobre “ser indígena” que resulta altamente influenciada por las dinámicas de la organización política. Ahora resulta conveniente explorar esas definiciones.

Los indígenas: ¿cómo los vemos?

La tarde era demasiado ruidosa, David y yo entramos a una cafetería del pueblo a comernos unas empanadas, yo le había planteado sostener una entrevista en el marco de la construcción de su historia de vida. Este era el primer encuentro en donde yo usaba la grabadora. David, es un joven delgado de aproximadamente 1.60 de estatura, lo sé porque somos casi iguales. Su voz es suave, en su cabello usa una especie de gomina,

habitualmente en nuestros encuentros siempre lo he visto vestir *jean* y camisas manga corta y esta vez no fue la excepción. Su rostro es redondo y su tono de piel es moreno.

Después de la transcripción de la entrevista me enfrenté a mi insistente búsqueda sobre una “definición de indígena”, por eso, por momentos mis preguntas mostraban esta afanosa pesquisa. David se mostraba dispuesto a la conversación y yo no lograba atinar bien lo que quería preguntar. Hasta cierto punto creo que esta reflexión tiene que ver con la obsesión de buscar definiciones sobre conceptos que circulan en la cotidianidad pero que las personas no están continuamente haciendo reflexiones sobre ellos, como lo sugiere Rosana Guber (2005, 134) en su propuesta de no directividad en la entrevista antropológica, y esto era lo que yo perseguía de manera, creo, equivocada en la entrevista.

Cuando le pregunté a David por su forma de entender qué era ser indígena, aparecieron dos reflexiones. De un lado, él planteó que indígena era una especie de “etiqueta” y de otro, intentó comparar cómo vivían las personas en la vereda de Carmen de Viborá, en Inzá, Tierradentro frente a la vida en Santander de Quilichao, “el pueblo”, lugar al que llegó con su familia a estudiar. En medio de esta comparación aparecieron dos nociones temporales, la primera se refiere a su vida en Inzá y la segunda a un pasado no cronológico que denomina el “antes”. Me contó David:

David: Pues, indígena es, yo creo que es como una etiqueta en este momento, porque hoy en día como que los indígenas aquí en el pueblo y en algunas comunidades como que no, uno los ve y pues dice hablan nasa (*nasa yuwe*) como para identificar que es un indígena, sí, lo podría identificar de pronto con la raza, o sea por el color, por los ojos, por el pelo, pero que sea una personalidad así como indígena como antes, no lo veo, entonces, por eso más creo que es como una etiqueta.

Diana: y ¿cómo era antes?

David: pues antes por ejemplo en mi familia, mi abuela era indígena, pues, como nosotros éramos de Tierradentro ella hablaba *nasa yuwe*, vestía de capisayo y todo, tejía, hablaba lengua y, pues, me imagino yo, cuando le dicen a uno la palabra indígena era eso, me voy como a otra historia, me imagino es eso, alguien como que le gusta, como que vive en una costumbre literaria, se puede decir. Entonces para mí eso es ser indígena y pues ella era, pues, tenía, hablaba en lengua y todo eso, pero, ella se casó con un señor, con el abuelo Juan pablo creo que se llamaba y a él le daba pena enseñar a sus hijos, ni lengua, ni a tejer ni nada de eso, o sea él como que impidió que pasara eso porque él era, venía como de los paisas o ¿algo así? Como que venía de Antioquia creo que era y esa familia como que se apoderó de eso, se apoderó de las tierras, la familia esa, como que logró que las tradiciones se perdieran, por ejemplo, en esa vereda donde yo estoy, de donde somos, la gente, la mayoría de gente es así blanca o sea no son indígenas.

Diana: ¿cómo se llamaba (la región)?

David: Inzá / Diana: Inzá!

David: La mayoría de esa gente es blanca y pues tienen hasta ojos verdes, mona de todo y poco indígenas, entonces, es eso, yo más empecé a ver los indígenas de verdad fue aquí en Santander, o sea, por ejemplo los sábados vos salís al mercado y pues ves mucha, muchos indígenas vendiendo en la galería y cosas así, ya pues cuando entré a la organización me enteré más que todo de la organización, el cabildo y todo eso. Pero en el cabildo de aquí es muy poco lo que también puedo decir que somos indígenas también, veo como mucho problema mucho conflicto dentro de la comunidad y entonces no creo que un indígena sea eso tampoco, yo lo miro como el indígena tiene que sentirse orgulloso de lo que es, y como creer en (...) como tratar de ¿cómo te digo yo? como de armar una conciencia colectiva de lo que se quiere hacer (David, entrevista N°1, 2011)

David hace alusión a la historia de su abuela indígena, en Tierradentro, Cauca, para expresar el momento de fisura entre los que eran indígenas y como poco a poco empezaron a dejar de serlo. La abuela se casa con un “blanco/paisa” que impide que se transmitan prácticas como la lengua y los tejidos. La implicación del matrimonio entre indígenas y “blancos”, aunque en un período histórico distinto, mitad del siglo XX, se relaciona con los hallazgos del trabajo etnográfico de Bernal Villa sobre los nasa en Calderas. El matrimonio con un “blanco” no era avalado por el cabildo. En los casos en que una mujer quería casarse con alguien no indígena era obligada por el cabildo a renunciar a este propósito y a hacerlo con alguien de la parcialidad. Si un hombre quería casarse con una mujer blanca debía irse de la parcialidad. Estas prohibiciones sobre la elección del cónyuge estaban precedidas de la consideración según la cual para los nasa “al entrar los “blancos” a la comunidad, se apropiaban irremediabilmente de sus tierras” (Bernal 1955, 182).

Las anteriores observaciones expresan la regulación del matrimonio o la familia entre los nasa. Sin profundizar en otras apreciaciones sobre la institución del matrimonio, resulta muy importante comprender más que la norma el porqué de su existencia. En este sentido, el rechazo al blanco como cónyuge, está directamente conectado con las relaciones de expropiación de los territorios que padecieron los indígenas en la época colonial y republicana. Casarse entre integrantes de las parcialidades se convertía en una garantía para conservar los territorios colectivos. No obstante, la historia que narra David, pareciera mezclar varios momentos históricos, de un lado, la llegada de colonos o campesinos pobres, análogos a blancos/ “paisas” y, de otro, “blancos/ terratenientes” que se apoderaron de tierras indígenas a lo largo del siglo XIX y hasta mediados del XX. El relato

intenta dar cuenta de lo “que se ha perdido” de ser indio, y encuentra una especie de causa en las relaciones de dominación a partir de la apropiación de las tierras y la conformación de familias.

En la misma línea, David plantea que el indígena es “una etiqueta”, para nombrar algo que ya no es como era antes. Lo que ya no es, son las tradiciones, las costumbres, la conciencia colectiva, en fin, prácticas culturales indígenas que, en el relato de David, son pasado, y se conectan con definiciones funcionalistas sobre la cultura que enfatizan en la autenticidad, la coherencia interna y la noción de un “todo autocontenido” (Wright 1998, 130) Este aspecto muestra como circulan en momentos históricos diferentes en las comunidades y sectores de las organizaciones políticas indígenas algunas definiciones que la antropología ayudó a definir y que en su momento fueron usadas por la organizaciones para la reivindicación de sus derechos ante el estado y la sociedad dominante.

De otro lado, la racialización permea completamente la definición de David sobre indígena, es decir, el hecho de aludir a la ecuación: no blanco igual a indígena, expresa la influencia y el peso que aún tiene aspectos ligados al color para la clasificación étnico- racial. Margarita Chávez (2002), explica la importancia del color como una categoría para comprender los procesos de identificación en contextos de relaciones de mestizaje, como la Amazonia Colombiana (p. 192). Este aspecto lo retomaré más adelante, para comprender el lugar que ocupa el color como atributo para argumentar la identificación indígena o rechazarla en las relaciones entre jóvenes y organizaciones políticas indígenas.

El relato anterior, fue producto de la indagación por qué es un indígena, ahora, la pregunta se invierte cuando en medio de las entrevistas indagué por la manera en que los jóvenes indígenas urbanos consideran que son vistos por otros indígenas que participan del cabildo y de estructuras de la organización política indígena. Sobre eso me refiero a continuación.

Los mestizos: como nos ven.

En varias de nuestras entrevistas, con Alfonso y David, las preguntas giraron en torno a los procesos de identificación indígena desde su propio ángulo, como expliqué anteriormente. Pero en un diálogo que va y viene, las conversaciones hicieron un viraje para discutir cómo creían ellos que eran vistos por los grupos de jóvenes organizados que

residían en zonas rurales. Una de las palabras que más circuló en la conversación bajo un manto de reclamo fue “mestizo”.

Tres escenarios me resultaron reveladores en las conversaciones sostenidas, en particular con Alfonso, para comprender las tensiones y los contenidos de la categoría de “mestizo” con relación a la definición indígena de jóvenes que habitan en contextos urbanos. Antes de presentar los escenarios, me gustaría explicar que mi análisis se ve influenciado por las posturas teóricas y los trabajos históricos y antropológicos según los cuales la categoría de mestizo debe ser analizada de manera contextual, para descubrir los significados a los que alude, dependiendo quién la enuncia, en qué momento y dónde ha sido utilizada. Trabajos como el de Marisol de La Cadena (2007) sobre el mestizaje en América Latina, de Losonczy (2007) sobre la variación de las concepciones de “criollo y mestizo” desde la sociedad colonial hasta la constitución política de 1991 en Colombia, de Joanne Rappaport (2009, 2012a) sobre la inestabilidad de las definiciones étnico- raciales en el periodo de la colonia, son algunos ejemplos de análisis sobre la configuración y variación histórica de los contenidos y usos de la categoría de mestizo.

La “inestabilidad” de la definición de mestizo en el periodo de la colonia, sobre la cual apuntan estos estudios, evidencian que no solamente operaba un criterio fenotípico o de color, que por demás rebasaba las clasificaciones que hoy se adjudican a un mestizo o un indígena. No obstante, el tema del “aspecto” era uno de los indicios clave para la clasificación de los grupos étnico- raciales. En ese sentido, está claro que no es posible usar el mismo sistema racial como lo entendemos hoy para comprender periodos específicos como el de la colonia. Al mismo tiempo este argumento, me ayuda a precisar que los contenidos que definen “mestizo” en un contexto como Santander de Quilichao en el Cauca, deben entenderse más allá de la definición racial y comprender que son definiciones cambiantes porque justamente obedecen a procesos históricos de larga duración.

Desde otra perspectiva de análisis, los trabajos del antropólogo Luis Guillermo Vasco que abordan la relación entre pueblos indígenas y estado en Colombia en el siglo XX, explican que el mestizaje funcionó como un ideal para afirmar la nación asimilando o eliminando lo indígena. Por distintas vías, pensadores liberales y conservadores compartieron la perspectiva de eliminación o asimilación de los indígenas, la conquista y reconquista de

sus territorios para contribuir con el desarrollo nacional a partir del mejoramiento de la “raza”, alimentando acciones de despojo territorial, saqueo de riquezas, fuerza de trabajo y un “proceso persistente de negación de pensamiento y de cultura” (Vasco 2002b, 129). Contra este pensamiento se levantaron luchas indígenas a lo largo del siglo XX con el propósito fundamental de recuperar sus territorios, despojados y usurpados. Este elemento de oposición ante lo “mestizo” como una forma de desaparición de lo indio, permite de algún modo, comprender el rechazo que genera “el mestizaje” en los contextos de organización política indígena en la actualidad, al ser visto como una amenaza al proyecto político de resistencia. Sobre ello volveré en medio de los escenarios donde circula la categoría de mestizo en los relatos de Alfonso.

En los tres siguientes apartados es la voz de Alfonso la que explica las fronteras borrosas que se tejen entre “ellos” y los “otros”, aun cuando todos se sienten legítimamente parte de un grupo común genérico: indígenas.

En el primer escenario, Alfonso se refiere a una situación en su colegio a través de la cual intenta explicar cómo empezó su proceso de identificación como indígena, recordando un episodio donde la maestra indagaba por la identidad étnica de los estudiantes:

Recuerdo mucho una situación en el colegio. Nos estaban preguntando la etnia a cada uno de los estudiantes y recuerdo que yo, en el momento, no sabía que responder. No sabía si decir que yo era indígena o que era mestizo. Sabía que no era negro, pero no sabía decir si era indígena o mestizo. Me acuerdo que dije mestizo, pues, por ignorancia porque en el momento no sabía. Fuera de eso también tenía cierta vergüenza, me sentía apenado, porque el concepto de indígena ya viene a coger fuerza para uno más adelante. En el momento me sentí un poquito apenado y respondí que yo era mestizo. La profesora me dijo que no, que yo era indígena y que la gente mestiza era la gente que generalmente se veía medio blanca pero en sí, los blancos no estaban, en Santander todos eran mestizos y solamente se dividían en mestizos, afros e indígenas. Los blancos como tal no existían porque ya se habían mezclado mucho. Yo dije indígena pero lo dije por decir porque no sabía. Ahora, luego de tener consolidada la personalidad, a esta hora, me defino como indígena y a mí me dicen indio, indígena y me da lo mismo, aunque depende porque a veces las palabras tienen su acento, su intención. Según la intención como lo digan, uno puede reaccionar. (Alfonso, entrevista N°2, 2013)

La pregunta de la maestra tiene lugar en un contexto de estado pretendidamente multicultural, en un municipio que, retóricamente, se ha puesto el adjetivo de interétnico. Documentos institucionales, así como murales que se exhibían en paredes algo olvidadas

del municipio hablan de la presencia de tres grupos étnicos: indígenas, afrocolombianos y mestizos. Efectivamente, como la maestra lo explicó, de los blancos no se habla, aunque algo hace intuir que se fundieron en los mestizos. Alfonso no sabía qué responder, de hecho no tenía por qué saberlo, simplemente su reflexión sobre la identidad indígena vendría después, como algo de lo que tuvo que aprender, con lo que empezó con el tiempo a sentirse identificado. Su apellido o sus rasgos físicos, no tenían nada que ver con su identificación como indígena en este momento. Sin embargo, en la mirada de la maestra, operó un criterio más bien físico, que su piel no era blanca, para asignarle la identidad de “indígena” y corregirle que no era “mestizo”.

Me interesa resaltar como circula en la cotidianidad las categorías para clasificar y definir posiciones identitarias. Esas posiciones permanecen o se modifican dependiendo los contextos. Por ejemplo para la maestra Alfonso era indígena, para Alfonso él no sabía que era y por “pena” se reconoció como mestizo. Esta alusión es muy importante para comprender que a pesar de las visiones sobre el multiculturalismo que señalan las ventajas o beneficios de ser reconocido bajo el estatus jurídico del estado como parte de un grupo étnico y poder acceder a derechos que no tienen las mayorías, aún permanece una huella histórica que sigue asociando lo indígena con una posición de inferioridad. Al punto que mestizo resulta socialmente de mejor estatus. En palabras de Marisol de La Cadena, se trataría de explicar la relación en disputa que “marcó la diferencia llamada indígena como fundamental e inferior a un centro ejemplar y homogeneizador” (2007, 30).

En el segundo escenario, cuando pregunté a Alfonso por cómo creía que jóvenes de las zonas rurales y, en particular, jóvenes que pertenecían al Movimiento Juvenil (sin querer significar que es la posición del Movimiento Juvenil) veían a los integrantes del grupo juvenil del cabildo de Santander, él aludió de nuevo a la palabra mestizo. En este nuevo contexto, mestizo operó como una forma de cuestionar o poner en duda la identidad indígena de los jóvenes urbanos. Curiosamente la palabra que él usó años atrás, por pena, para definirse ante un público escolar y ante una figura de poder, su maestra, esta vez era usada para manifestar una connotación de rechazo. En una conversación en la Universidad del Valle, Alfonso al referirse a cómo cree que lo veían jóvenes indígenas de las zonas rurales, relató:

Por lo menos ellos [indígenas de comunidades ubicadas en zonas no urbanas] cuando íbamos a [las actividades] nos decían: “ellos son de Santander, los “mestizitos”, no tienen nada que ver con nuestra cultura”. Creo que fue la aceptación de la comunidad, en cuanto veían el interés de uno: ¡que vea que queremos colaborar!

Lastimosamente no crecimos en el contexto donde se habla la lengua materna indígena. De pronto, si hubiera tenido la opción de haber aprendido, lo hubiera aprendido, pero, no tuve la oportunidad. Son cosas que la gente de los resguardos rurales va viendo que hay ese deseo de querer trabajar con ellos y lo van aceptando a uno. Igual, tampoco pueden negar que uno es descendiente, por lo menos yo tengo mi familia que es de Munchique y ellos por parte de mi mamá todos están allá. Está el primo, la tía, no pueden negar eso. Sin embargo siempre lo ven a uno con un concepto diferente, de pronto, como mestizo, no lo ven tanto como indígena. Pienso que esos pensamientos uno los puede cambiar según como uno trabaje con ellos (Alfonso, entrevista N°4, 2015)

En el relato anterior, Alfonso habla de un lugar móvil frente a la posición de identificación. Los jóvenes indígenas de zonas rurales, que tienen un lugar o dentro de la estructura organizativa los llaman “mestizitos”. La expresión “mestizitos” es contrarrestada por Alfonso cuando intenta señalar que él no “habla la lengua materna” porque no creció en el contexto donde se habla y que no obedece a una decisión personal. Pareciera que hace una relación entre “ser mestizo” y “no hablar la lengua”. No obstante, para hablar de su posición identitaria como indígena, señala otros atributos: el parentesco, el origen y la residencia de parte de su familia en un resguardo de origen colonial, Munchique Los Tigres. Aparece entonces como un camino para reafirmar la identidad categorías físicas, de parentesco y de origen familiar, atributos que también son propugnados por el discurso del estado multicultural y que sirven para reconocer pero también para imponer los criterios de identificación étnica.

Luego, Alfonso encuentra un puente clave para afianzar su identidad indígena y es la participación en actividades organizativas a través del cabildo al cual está afiliado y el grupo juvenil creado a su interior. La participación en estas actividades viene de la mano de la apropiación de una serie de prácticas que él denomina “la parte cultural”. Sobre este tema me referiré más adelante, pero por ahora, es importante señalar que las danzas asociadas al género de las sayas y la elaboración de tejidos constituyen esta parte cultural, no así la medicina tradicional y la relación con la tierra y un territorio específico. Alfonso prosigue:

Cuando nosotros del cabildo urbano nos íbamos a una asamblea general donde se reunían todos los movimientos juveniles de todos los resguardos, por lo general, uno era de acá del pueblo, de la parte urbana, entonces, los de la parte rural nos quedaban mirando como bichos raros. Nos miraban de pies a cabeza, nos analizaban mucho, me imagino que es porque ellos no se imaginan que uno estando acá se pueda interesar, pero cuando ya se rompe el hielo, ellos se dan cuenta de que uno va con un interés bueno de querer aprender y, ellos se abren y le empiezan a enseñar. Ahí fue donde aprendimos a hacer manillas en hilo y chaquiras. Al principio hay como una barrera porque ellos se preguntaran: ¿qué hace uno ahí? Después se dan cuenta que uno quiere aprender y que está interesado, entonces, ya le proporcionan esa ayuda. Pero si, al principio nos miraban como un bicho raro (Alfonso, entrevista N°2, 2013)

La palabra mestizo operó como una fisura para profundizar en las tensiones en la definición de la identidad indígena de los jóvenes en contextos urbanos. Mestizo para los jóvenes implica exclusión o rechazo a su condición de residencia urbana. Al mismo tiempo, ellos intentan demostrar que a pesar de no hablar la lengua por no “vivir o haber crecido en el contexto” logran ser aceptados por la comunidad y buscan integrarse a través de espacios organizativos y de la apropiación de algunas prácticas como las danzas y los tejidos. En cambio, no es cierto que todas las personas indígenas por vivir en su comunidad aprendan la lengua, tampoco lo es que todos los que se han desplazado hacia otros sitios y eran hablantes, hayan dejado de usarla. No obstante, en el caso de lo urbano no hay un contexto que promueva el uso de la lengua. No es el caso de todos los indígenas, por ejemplo los otavalo del Ecuador que transitan en diversos contextos fuera de su región de origen, son una excepción. Sin embargo, el propio Alfonso reconoce esta limitación. Al reconocerla está planteando que parte de la definición de “mestizo” a la que aluden otros jóvenes vinculados a la organización está atravesada por esta dimensión de no hablar la lengua. Para contrarrestar esta definición, Alfonso, exalta otros atributos, como el parentesco y la residencia de sus familiares en la comunidad y de otro lado, su interés con otros jóvenes por el trabajo comunitario.

La expresión mestizo por parte de actores políticos de la organización indígena está relacionada con quién no reside en la misma tierra, por eso opera como un cuestionamiento sobre los que ya no viven en ella. Pero, sería muy superficial otorgarle a la expresión de mestizo un significado de rechazo basado en el racismo. En mi opinión, de fondo, la expresión está encerrando un rechazo en los términos en que Vasco lo sugirió cuando contextualizó la visión sobre el mestizaje en conexión con la asimilación o eliminación de los indígenas y la conquista de sus territorios en las primeras décadas del

siglo XX bajo el pensamiento de las élites política liberales y conservadoras. Emerge un rechazo a no perder el territorio colectivo y por lo tanto el mestizo es visto como aquel desprovisto del mismo. Pareciera que los jóvenes indígenas que viven en la ciudad, representan esta condición, no tienen tierra, les parece importante reivindicarla como parte de las luchas de los “otros indígenas” pero no la consideran fundamental dentro de su identificación como indígenas, en gran medida, por las mismas condiciones urbanas.

Identidades y tradiciones

La discusión sobre la recuperación de tradiciones y la construcción de identidad es uno de los temas abordados en el trabajo de Rosalva Aída Hernández sobre el pueblo Mam en la región de Chiapas en México. Uno de los puntos de partida de esta antropóloga es que las tradiciones más que procesos esenciales o auténticos son construcciones sociales donde confluyen, al mismo tiempo, resistencias y reproducciones. El estado tiene un papel central en la reconstrucción de las tradiciones y la generación de estas relaciones de reproducción y resistencia o de hegemonía y contrahegemonía, posibilitando la emergencia de identidades que logran “confrontar las propias definiciones que les dieron origen”(Hernández 2001b, p.174).

Hernández se aleja de la consideración según la cual existe una dicotomía en la recuperación de tradiciones como parte de un proceso de legitimación de luchas de determinado grupo en el presente para enfrentar poderes dominantes u homogenizadores. De esta manera cuestiona la oposición entre unas tradiciones inventadas e impuestas por los dominadores y unas de resistencia recreadas por los dominados. El estudio sobre los Mam permite dar cuenta de las relaciones de resistencia, reproducción y negociación con el estado a través de los cuales ocurre el proceso de recuperación de tradiciones. Igualmente, explica que no todos los actores comparten qué, por qué y qué significados otorgar a las tradiciones que recuperan.

Uno de los escenarios a través de los cuales Hernández explica su argumento sobre los procesos de recuperación de tradiciones son las danzas. Me parece importante este ejemplo porque (de manera inversa) se relaciona con algunos relatos, que presentaré más adelante, sobre la forma en que los jóvenes nasa en contextos urbanos recuperan un tipo de acciones denominadas por ellos “parte cultural” e intentan controvertir imágenes que tienen las autoridades tradicionales y los adultos de su cabildo sobre los jóvenes indígenas.

Quisiera explicar el caso de los Mam y luego su relación con el caso de los jóvenes nasa en Santander de Quilichao trayendo a colación los relatos de Alfonso y David sobre las danzas, la medicina tradicional y la agricultura.

Las políticas oficialistas mexicanas de las dos últimas décadas del siglo XX introdujeron un giro en su relación con los pueblos indígenas desarrollando diversos programas de rescate cultural. Parte de estas políticas, en el caso de los Mam, estuvo orientada hacia la recuperación de las danzas a través de un escenario institucional y la participación de actores comunitarios. Las danzas tenían como propósito “recuperar” tradiciones del pueblo Mam y justamente en ello radica una de las primeras dificultades: ¿qué se selecciona para representar en las danzas? ¿Quién o quiénes definen lo que se selecciona? ¿A quiénes van dirigidos los mensajes que se quieren transmitir en las danzas?

Después de describir el proceso de recuperación y reinención de las danzas, Hernández explica que a través de ellas se cuestionó el racismo, la censura a la lengua indígena y el poder económico dominante pero al mismo tiempo se reprodujeron jerarquías y desigualdades sobre el género potenciando nociones de subordinación hacia las mujeres. Mientras los más ancianos correspondían de alguna manera con la política oficialista de “rescatar la cultura” y mostrar a través de las danzas imágenes de un pasado mítico ligado especialmente a la vida en la comunidad y la dinámica de autosubsistencia, los más jóvenes criticaban esta visión y la atenuaban con la escenificación de sufrimientos en la vida de las fincas de sus padres y los despojos de las tierras a manos de los capataces. El proceso de invención de tradiciones en los Mam no es, entonces, nada estático. La política oficialista que se podría enmarcar bajo el enfoque de “derechos culturales” impulsado por el modelo neoliberal, aunque no concordaba con una crítica tajante a los procesos de discriminación hacia los pueblos indígenas habilitó espacios para que fueran reforzadas y recreadas nociones y visiones sobre lo que los mames querían recuperar de su pasado en su presente. Solo que estas nociones no eran homogéneas por parte de los integrantes de las comunidades y en algunos casos resultaron contradictorias.

Los mayores o ancianos del pueblo Mam estaban de acuerdo con la recuperación, por decirlo así, más culturalista de las tradiciones antiguas (música, danzas, rituales, etc.), no obstante, los más jóvenes expresaban que la recuperación estaba “estrechamente

vinculada con el derecho a la tierra” e incorporaban en sus danzas críticas al sistema económico y a las políticas estatales a través de representaciones sobre la situación actual de las comunidades.

Hernández concluye que las danzas por sí mismas no pueden entenderse como un escenario de concientización y movilización política, pero, su impulso generó que jóvenes y mujeres pudieran expresar a través de los contenidos de las danzas definiciones sobre la identidad de los Mam, proceso que no fue armónico porque dichas definiciones entraron en tensión con lo que los más adultos pensaban al respecto.

Comparto el planteamiento de Hernández según el cual, escenarios de “recuperación cultural”, no son apropiados de la misma manera por los integrantes de una comunidad y, más bien, expresan diferentes intereses, a veces contradictorios. Esta situación de confrontación se relaciona con las tensiones entre los jóvenes nasa en contextos urbanos y las autoridades de sus cabildos sobre la definición de la identidad indígena. Al contrario del caso del pueblo Mam, mientras los adultos reiteran la agricultura como una de las actividades centrales que debería ser practicada por los jóvenes, ellos, ven en la tierra y la agricultura un reclamo importante pero poco practicable por sus condiciones en la ciudad. Por eso, como parte de su negociación para reivindicar su reconocimiento como indígenas apelan a otra serie de aspectos como las danzas andinas y el trabajo comunitario. No obstante, jóvenes y adultos residen en el escenario urbano y desde allí enfrentan diversos cuestionamientos sobre su identidad indígena.

Renegociando la identidad: “la parte cultural” en la ciudad.

Lo que más atrapó a Alfonso fue la “parte cultural” que, en su opinión, tenía que ver con danzas, tejidos y con la cosmovisión. Cuando escuchaba estas palabras en medio de una de nuestras primeras sesiones de entrevista en el año 2013, un gesto de extrañeza reflejaba mi rostro. Sobre todo, porque mis propias disquisiciones personales me habían hecho reparar una y otra vez en cómo se ha ido construyendo un cuerpo de pensamiento, denominado cosmovisión, que dependiendo del contexto donde se use en la organización indígena podría llegar a tener diferentes significados. Pero también porque es un término mucho más del terreno de la organización política indígena y de menor circulación en la vida cotidiana de las comunidades. Casi siempre es un tema que corresponde a “los mayores”, al menos cuando se trata de explicar su contenido. No intento poner en duda la

cosmovisión, simplemente me pregunto por los espacios y los actores a través de los cuales circula y se explica la existencia de ella. Parte de estas discusiones las experimentamos en espacios como escuelas de formación y seminarios de investigación convocados por la Casa de Pensamiento de la ACIN y la Corporación Ensayos, de las cuales participé. Por eso, me llamó la atención que cuando conversamos con Alfonso, en medio de una entrevista, sobre las actividades del grupo juvenil aparecía una referencia a la cosmovisión y a la “parte cultural”. Él se refería a las actividades que empezaron a hacer como grupo juvenil con jóvenes del Movimiento Juvenil Álvaro Ulcué y lo expresó de la siguiente manera:

El origen nasa que, por ejemplo, en los talleres de cosmovisión narraban, la parte cómo ellos interpretaban el mundo, era muy interesante. El mundo se dividía en tres etapas que eran el mundo tapano, el intermedio y el superior. A nivel histórico, los reconocimientos que hay de los luchadores indígenas como la Gaitana, Quintín Lame, todas esas personas que quizás uno ha escuchado por ahí, pero no sabía quiénes eran, cuáles eran sus aportes, cómo empezar a comprender y realmente analizar o entender que el antecedente histórico indígena es muy fuerte, no es algo que, ¡ah!, se creó de la noche a la mañana. (Alfonso, entrevista N°2, 2013)

Para David, la cosmovisión no apareció como uno de los atractivos explícitos para mantenerse en el grupo juvenil. Más bien la música, bailar y hacer las artesanías, fueron los escenarios que le permitieron mantenerse en el grupo:

La realidad nos gusta, nos gusta todo ese cuento pues nos gustó primero por la música, porque manteníamos bailando, y aprendimos a hacer las artesanías y nos gustó mucho eso. Nos llamó la atención demasiado eso, porque a mí siempre me gustaba, personalmente, siempre me gustaba lo que es étnico, más que todo la historia que hay detrás de cada cosa (...) (David, entrevista N°3, 2012)

Sin embargo, a él lo marcó mucho la participación en algunas marchas. Los ríos de gente, el sol, los diferentes pueblos por los que trasegó en el 2008, en la que sería su primera marcha a Bogotá, fortalecieron su deseo de participación en el cabildo. Las discusiones y reuniones que se daban al interior de las marchas no siempre fueron de su agrado, y con el tiempo le fastidiaba el ritmo reiterativo de las discusiones.

Alfonso y David se refugiaron en el grupo juvenil de su cabildo, del que ellos eran una parte central. Ambos reconocieron en sus relatos que también se acercaron al cabildo buscando resolver los documentos de aval para presentarse a la universidad y resolver la situación

de libreta militar. Sin embargo, aunque David, por ejemplo, no pudo pasar su documentación como aspirante indígena a la Universidad del Valle, se mantuvo en el cabildo. No se trataba sólo de una transacción, un favor a cambio de su participación, porque el grupo se había convertido en un espacio central de encuentro para los jóvenes en Santander. No siempre sintieron que contaron con el apoyo de las autoridades, quizás malas experiencias anteriores o falta de comprensión de las iniciativas de los jóvenes, hicieron que no hubiera relaciones fluidas entre el grupo y las autoridades.

El grupo se fue convirtiendo en un camino, en una vía para encontrarse, hacer cosas interesantes, y descubrir historias, luchas, características de “los indígenas”, de los que ellos ahora se sentían más parte.

La medicina tradicional fue uno de los temas que apareció en nuestras conversaciones con Alfonso. En una entrevista en 2013, cuando hablábamos de las cosas que el grupo juvenil intentaba hacer, él se refirió a una aproximación a un “mayor” o *The Wala*. En el relato no está claro de quién fue la iniciativa, si del grupo de jóvenes o si provino del cabildo. Este encuentro no tuvo continuidad, se trató de un intento del grupo por acercarse a un mayor, que terminó prontamente. Alfonso explica las dificultades de consultar al “mayor” que están relacionadas con dos situaciones: estar en el contexto urbano y el débil acercamiento suyo y de su familia a la medicina tradicional:

A pesar de que teníamos la intención de querer hacer trabajos semejantes con la medicina tradicional, no contábamos con el apoyo de las autoridades porque no nos llevábamos bien con ellos, entonces, había un mayor en ese tiempo, ya falleció. Él nos estaba colaborando, nos llevó a hacer algunos remedios en cuanto a la armonía dentro del grupo y ya, ese fue nuestro acercamiento con la medicina tradicional, fue muy poco la verdad. Sabíamos que estaba y que era importante pero no sabíamos cómo aplicarla y a la hora de ir a buscarla entonces veíamos muchas trabas. Por ejemplo, el mayor no vivía aquí en Santander, él vivía por una vereda por Dominguito y había que ir a buscarlo. Fuera de eso había que hacer un proceso para poder tenerlo cerca, entonces, uno no se arriesgaba a hacer eso. Creo mucho en el remedio o en la cura que dan las plantas, ¿cierto?, hasta ahora personalmente nunca he consultado un médico tradicional para algún mal, pues, lo más usual, lo que uno ve a nivel de la familia es el (mal de) ojo que la gente si busca a alguien que sepa de curaciones. Cuando a uno de mis sobrinos le da (mal de) ojo, ellos van y buscan esa ayuda, pero de resto no, ni siquiera mis demás familiares, ni mis hermanos, ni mi mamá. Saben que está y que existe, funciona, pero no lo hemos consultado. Uno vive acá en la parte urbana, entonces, a pesar de que uno sabe que existe, que funciona, no lo ve como la primera opción de consulta porque está la medicina occidental, uno busca esto, si ve que esto

soluciona el problema hasta ahí fue. Recuerdo que mi mama antes iba mucho a hacerse remedios pero era para la suerte, pero como ella entró a la religión se apartó de todo eso (Alfonso, entrevista N°2, 2013)

En el referente de Alfonso aparece la medicina como parte de las prácticas nasa, que en mi opinión, son un componente al que la organización política indígena le ha dado un lugar preponderante sobre todo cuando se refiere a legitimar y visibilizar conocimientos propios. En mi experiencia, he podido participar de varios escenarios públicos en los que la participación de un *The wala* es fundamental para dar inicio a determinada actividad, no siempre asociada a un ritual nasa específico, sino a un encuentro colectivo en comunidad o en el escenario de la Asociación de Cabildos Indígenas: una asamblea, el inicio de un trabajo en equipo, un recorrido territorial, entre otros. De hecho en el segundo capítulo describí mi participación junto con Eimy, la protagonista de la historia, en un recorrido territorial por Vilachí por los lugares donde ocurrieron hechos de conflicto armado y dicho recorrido fue precedido de “abrir camino” y la limpieza del sucio por parte de dos *the walas*. Con esto sólo quiero señalar la importancia y asidua vinculación de la medicina tradicional en diferentes espacios organizativos. Esto podría tener una conexión con la aproximación de Alfonso a la medicina tradicional a través del cabildo y no en otro espacio como la familia. También está claro que las condiciones de su vida urbana en ese momento limitan las posibilidades de tener mayor contacto con la medicina tradicional.

Existe un discurso que produce la organización política indígena y que reivindica y visibiliza la medicina tradicional y los *the wala* en la historia del pueblo nasa, al mismo tiempo, es una práctica en las comunidades. No obstante la variada forma en que se practica no siempre se corresponde con la manera como la organización imagina o reivindica que debería ser. Así mismo, Alfonso la asume como “ir al médico tradicional” desde el imperativo organizativo para no dejar duda sobre la identidad indígena. En este sentido, Alfonso lo acoge, le parece importante, pero, él mismo señala que sus propias condiciones en la ciudad y su historia de no relacionamiento con la visita al médico tradicional desde su infancia lo distancia de la práctica.

Conflictos entre autoridades y jóvenes: danzas y agricultura.

En el 2008, se conformó el grupo juvenil del que hicieron parte Alfonso y David. Según Alfonso, entre 2009 y 2011 el grupo fue activo, pero poco a poco varios de sus integrantes por distintos motivos, entre ellos el acceso a la universidad, se fueron retirando o

participando con menor intensidad. Alfonso entró a hacer el primer semestre de historia en la Universidad del Valle y trataba de venir los fines de semana para estar en actividades con el grupo, pero por las mismas ocupaciones de los integrantes el grupo fue perdiendo dinámica de encuentro. Durante una conversación en mi casa, Alfonso me contó sobre el funcionamiento del grupo en el cabildo. Antes de tomar un café, surgió de mi parte la pregunta sobre las relaciones entre los jóvenes y las autoridades. En varias ocasiones tanto Alfonso como David se habían referido al cabildo a partir de la experiencia del grupo, no tanto de su participación en otros espacios convocados por las autoridades.

Me parecía muy relevante indagar sobre la construcción de las identidades juveniles a través de las relaciones entre jóvenes y adultos. Varios trabajos han mostrado que la juventud, lejos de ser una categoría universalista, se construye en contextos sociales y culturales específicos, donde las instituciones, los regímenes jurídicos y las relaciones con otros grupos como adultos y niños y niñas inciden en las definiciones sobre los jóvenes (Kropff 2011; Reguillo 2000).

Alfonso señaló que efectivamente existían algunas tensiones. Él las resumía en “la crítica y el chisme” hacia los jóvenes. Sentía que no todas las personas los apoyaban. Veían en el gobernador de la época (años 2008 y 2009), que era un joven, un apoyo a su trabajo, pero no percibían lo mismo de varias personas que estaban en la Junta del cabildo. Algunas críticas provenían de las imágenes que sobre los jóvenes tenían varias de estas personas y al mismo tiempo los gustos e ideas que los jóvenes tenían para desarrollar en el grupo. Dos temas, objeto de tensión, me llamaron la atención y me abrieron puertas para comprender estos debates: las danzas y la agricultura.

Las danzas están incluidas en lo que Alfonso llama “parte cultural” y ha sido una de las herramientas que ellos como jóvenes descubrieron a partir de su vinculación al Movimiento Juvenil. Las danzas son esencialmente tinkus y sayas y pertenecen al género de música andina. Como lo señalaba anteriormente David, parte de las danzas las aprendieron con el movimiento juvenil y otras usaron videos de internet para aprender las coreografías. Las danzas constituyeron un atractivo para el grupo en general, pero no fueron vistas del mismo modo por algunos adultos y autoridades, que vieron en ellas una distancia con lo que esperaban que los jóvenes del cabildo hicieran. Para Alfonso, la oposición a las danzas

y el reclamo de los adultos porque los jóvenes no se dedicaban a la agricultura, constituyó parte de las tensiones entre autoridades y jóvenes, como lo relató a continuación:

Algunas personas hablaban mal, por ejemplo, cuando nosotros estábamos haciendo los bailes queriendo aprender los bailes tradicionales se burlaban, decían que nosotros queríamos aprender eso, en vez de querer darnos como un apoyo estaban con la burla y el chisme: que nosotros hacíamos era brinquitos en vez de (...) nos daba risa pero a la vez nos disgustaba porque: ¿Cómo es posible que nuestro propio cabildo en vez de decir cosas alentadoras, animadoras y (decía) cosas para dañar el grupo? Eso fue lo que nos aburrió y nos creó fobia ante ellos. Los que son elegidos ahí son personas antiguas, las personas antiguas tienen muchos resabios, ellos quieren que uno sea como ellos creen que uno debe ser. No entienden muchas veces que la parte adolescente hoy en día es muy diferente a cuando ellos estaban jóvenes, no comprenden. Ellos tienen un pensamiento de que el joven debe ser como el joven del campo, o sea, el joven de la parte urbana debe ser como el joven del campo: trabajador, el que echa pala, el verraco, en ese aspecto y, si no lo es, no sirve para nada y obviamente los jóvenes de acá cambiamos. A muchos no nos gusta, no es que no nos guste, pero, como no fuimos criados en ese ambiente de trabajar la tierra, entonces, no la sabemos trabajar y por tanto no nos llama la atención. Por ese hecho ya nos ven como personas que no servimos para nada, en este aspecto. (Alfonso, entrevista N°2, 2013)

En el relato anterior aparece una imagen que tienen los adultos para mostrar las diferencias entre los jóvenes urbanos y los del campo: "(...) el joven de la parte urbana debe ser como el joven del campo: trabajador, el que echa pala, el verraco, en ese aspecto y, si no lo es, no sirve para nada y obviamente los jóvenes de acá cambiamos".

La imagen señala la tensión entre el joven del campo agricultor y el joven de la ciudad que no lo es. Considero que dicha opinión no da por sentado que todos los jóvenes que están en la zona rural son agricultores, sino más bien se refiere a un deseo y un interés de que los jóvenes indígenas no abandonen la tierra, siendo esta, como referí anteriormente un derecho y un reclamo histórico fundamental en la historia de los nasa. Alfonso, muestra como este reclamo es importante para los indígenas pero también tiene variaciones generacionales. Por ejemplo, los hijos e hijas de líderes que reclaman la tierra y viven en la ciudad, no siempre estarían de acuerdo con sus padres y en consecuencia no estarían pensando en regresar a sus comunidades a trabajar la tierra.

Pero además la imagen que señala Alfonso sobre cómo los ven los mayores enfatiza en un sujeto masculino, es decir, el hombre que debe ser "verraco" y "echar pala", en esta concepción los jóvenes que no desarrollan esas actividades quedan en una escala

jerárquica en una posición marginal y mucho más las mujeres jóvenes porque ellas ni siquiera son incluidas en la representación. Este aspecto me remite a una de las definiciones sobre juventud indígena nasa elaborada en el marco de un proyecto de investigación con jóvenes que se llamó Cátedra UNESCO. El equipo de investigación, entrevistó casi a 300 jóvenes entre 15 y 20 años. Las respuestas a 9 preguntas sobre los temas de identidad cultural, territorio y organización, fueron organizadas según tres denominaciones de jóvenes que servían para clasificarlos: joven tradicional, joven moderno y joven integral o nuevo. En los contenidos de las tres categorías los sujetos para definirlos son hombres. Los jóvenes tradicionales están marcados por ciertos diacríticos de la identificación indígena: la lengua y valores culturales como el matrimonio concertado con los padres. El joven moderno, se caracteriza por una “pérdida de la cultura” entonces, no habla lengua, ni va al médico tradicional, es inestable.

El joven nuevo o como es nombrado en otros apartados “integral”, es de alguna manera el joven “deseado” o el más positivo, convirtiéndose en el objetivo de la organización comunitaria (Cátedra Nasa UNESCO y Asociación de Cabildos indígenas del Norte del Cauca 2004, 5). Todos sus valores son positivos y de alguna manera combina lo mejor de los dos anteriores. Por su puesto que estas elaboraciones más que realidades expresan las representaciones que en la época se erigieron sobre los jóvenes a finales de los años noventa en medio de un contextos de asedio de los grupos armados y por tanto como una respuesta de dar una orientación e incluir a los jóvenes en el proyecto político.

No obstante las categorías que también expresan ciertos referentes de la organización para referirse a los jóvenes, muestra unas jerarquías por género y ciertas desconfianzas especialmente con quienes se van de la comunidad por el temor a “perder la cultura”. Claramente, las alusiones de Alfonso se conectan con estas representaciones, donde la experiencia de él como joven en la ciudad se contrapone o contradice con las definiciones que los más adultos tienen. Emerge, entonces, una disputa por ¿qué es ser joven?, que además muestra que las experiencias de constituir lo joven nasa son diversas y hasta contradictorias. Sin embargo, esto no resulta complejo en términos de comprender las identidades como múltiples y contradictorias como lo sustenté en la introducción de esta tesis, el problema resulta cuando las experiencias de los jóvenes son sometidas a un sistema clasificatorio jerárquico por parte de la organización o los más adultos, que excluye unas y privilegia otras.

Como los intentos de trabajar la tierra en la finca del cabildo no arribaron a buen puerto, Alfonso señaló que el grupo juvenil continuó trabajando con la “parte cultural”, siendo ésta la vía para garantizar su reconocimiento en el cabildo. La siguiente historia que me relató Alfonso explica la forma en que lograron utilizar las danzas para ofrecer un espacio de formación con niños y niñas de la escuela del cabildo:

D: Ustedes el año pasado hicieron como un trabajo con los niños de la escuela, ¿no? ¿Cómo fue eso?

A: El año pasado yo, junto con Mario, Cristina⁹ y yo, hicimos un trabajo con los niños de la escuela, o sea, por ejemplo, ellos como niños, claro que hay unos que ya están más grandecitos, entonces, como niños, decíamos, nos preguntábamos a nosotros: “bueno es importante que ellos desde ya vayan asimilando muchas cosas culturales porque uno ve que el reggaetón y toda esa música así va permeando mucho esos mundos de estos niños”. Quisimos ¡no!, de una vez introduzcámosle el amor por la parte cultural. Y nosotros sabíamos la parte de las manillas y la danza, entonces, no, que mejor y que más atractivo que eso. Formamos un proyecto, se lo expusimos a la junta y pues igual como era un proyecto sin ningún fin lucro lo dejaron desarrollar y trabajamos durante un año, estuvimos enseñando la parte de las danzas y las manillas, al principio la parte de las danzas les daba risa, les parecía muy cómico pero no les gustaba mucho, luego, lo más chistoso era que finalizando el proyecto, a ellos les gustó tanto que ya sin mí y sin los demás compañeros que les enseñaban ya formaban sus propias coreografías, o sea, el cambio fue positivo.

Fue positivo con ellos y las manillas también, por ejemplo uno veía que, como todo, al principio se veían trabajos muy regulares y ya al final había trabajos muy buenos y de por si un niño tiene su destreza su habilidad para hacer sus manualidades entonces ya tenían mucha ventaja por ese lado.

D: Y ¿qué danzas eran?

A: Pues nosotros nos enfocábamos mucho en lo que más habíamos aprendido que era la parte de la saya andina, los sanjuanitos y los tinkus. Era lo que más, era lo que en el momento dominábamos más entonces era lo que más enseñamos.

D: Aunque eso no es música tradicional.

A: Aunque no es tradicional porque la que si era tradicional recuerdo que esa se la estuvo enseñando una señora que estaba dentro de la finca donde está la escuela, hay una señora, creo que se llama Rosa y ella es la que si les estaba enseñando la parte de las danzas tradicionales.

D: ...que si no se animaban con las Sayas (...)

A: Sí ¡exacto! (risas) estaban esas dos, de por si las danzas tradicionales se caracterizan por ser más suaves, más tranquilas. Entonces yo creo que cuando estaban allá pues tenían el contraste con nosotros y por eso les gustaba (risas)

D: ¿has bailado las danzas tradicionales?

A: La verdad las he visto pero nunca la he bailado, era muy... si... no sé si es por mi gusto pero me parecen un poquito lentas (risas)

⁹ Los nombres han sido modificados.

D: ¡un poquito nada más!

Aunque las danzas fueron cuestionadas por algunas autoridades porque desplazaban otras actividades consideradas más importantes en el quehacer de los jóvenes como la agricultura, en opinión de los jóvenes funcionaron como un mecanismo importante para que ellos pudieran desarrollar un trabajo social en el propio cabildo.

Para la discusión que me ocupa, me parece relevante detenernos en los contenidos de las danzas y las manillas que expresa Alfonso aprendieron como “parte de la cultura” porque ellas encierran una de las tensiones de la identidad indígena de los jóvenes. Las danzas, son sayas, Alfonso enfatiza en que no son danzas tradicionales nasa o que han sido reconocidas y marcadas de esta manera. Las sayas y los tinkus son un género muy expandido en la última década en Colombia. Aunque son danzas provenientes de Bolivia que en su origen explican relaciones de dominación y resistencia entre indígenas, negros y colonizadores, se han venido expandiendo en circuitos de mercado, con mensajes diferentes y, en ocasiones, antagónicos a estos primeros contenidos. Desde el 2005, era posible encontrar en ciudades como Popayán y Pasto, peñas andinas, lugares públicos a modo de discotecas pero exclusivos en el uso de música andina, donde las sayas, los tinkus, caporales y otras, eran centrales. De este modo, jóvenes indígenas, no indígenas, estudiantes universitarios, extranjeros, circulaban por estos lugares. En 2007 residí en Popayán, y recuerdo mucho que las alusiones iconográficas de las peñas tendencialmente eran imágenes de indígenas al estilo pocahontas, modelos indígenas musculosos y mujeres tipo muñecas barbie, con atuendos que se mostraban como “indígenas”. El “como” tiene su sentido, explico: estas imágenes hacen parte de un mercado que intenta mostrar atuendos y estereotipos comerciales sobre lo “indígena”. Creo que este es un efecto de símbolos que se globalizan como parte de una pretendida cultura indígena homogénea y comercial. Ana Alonso se refiere a este proceso a través de la categoría de “substancialización” que usan los estados en la construcción de relatos de nación y que implica naturalizar y personificar procesos socioculturales de los pueblos para formar “subjetividades y colectividades étnica y nacionales”. La forma en que son posicionados hombres, mujeres, heterosexuales y homosexuales en estas construcciones son diferentes y desiguales (Alonso 2006, 166)

El trabajo de la antropóloga boliviana Beatríz Rossells (2000) explica como la masificación de las danzas caporales implicó un cambio en las tradiciones de la música popular, convirtiéndose en instrumentos del mercado, desplazando las danzas nativas.

Los circuitos por los que circula esta música son amplios y fácilmente ocupan espacios urbanos. Creo que en medio de estos circuitos a través de peñas o internet, los jóvenes se insertan para poder argumentar en parte, su identidad indígena y considerar que ese tipo de danzas por ejemplo, son parte de la identidad indígena. Hasta cierto punto de una identidad “indígena” estándar que, por ejemplo, tendría enormes distancias con lo que una identidad nasa ha venido construyendo sobre las “danzas propias”. Desde 2011, tiempo en el que residí en Santander de Quilichao, las sayas, los tinkus y caporales no sólo fueron adoptados por el grupo juvenil del cabildo de *Nasa Kiwe Tekh Ksxaw*, muchos grupos de niños, niñas y jóvenes en colegios de los resguardos en zonas rurales, también empezaron a montar coreografías con estos ritmos. No puedo precisar qué tipo de significados o conocimientos sobre la producción histórica de estas danzas tienen los grupos de bailarines a los que me estoy refiriendo, pero sí puedo señalar que evidentemente son las mismas danzas y coreografías, que como señaló David, circulan por internet, originadas por grupos de Bolivia o Perú. De hecho, en muchas clausuras artísticas de Centros Educativos y Escuelas de formación, entre 2012 y 2014, pude apreciar que en los programas de estos eventos se intercalaba una coreografía presentada por niños, niñas o jóvenes de una “danza nasa” y luego una saya o tinku o viceversa.

Mientras que en el estudio de los Mam, referido anteriormente, las danzas son un escenario de disputa entre jóvenes, mujeres y ancianos, por los contenidos de la identidad Mam que se quieren recuperar y expresar, en los jóvenes en Santander, las danzas operan como un camino para pertenecer a una identidad indígena que se conecta con definiciones más globales y homogéneas. No obstante, las danzas sí reflejan conflictos generacionales sobre qué entender por identidad indígena. Sectores del liderazgo y de los adultos nasa, ven un riesgo en la práctica de las sayas y demás, que en mi opinión tiene que ver, con que para ellos no constituyen una reivindicación de las “tradiciones propias”. Quisiera resumir esta idea, en una frase que le escuché en 2008 a un líder nasa integrante de un equipo de educación del CRIC, cuando asistimos a la clausura de una escuela de jóvenes y adultos de formación política en un resguardo caucano y le pregunté su apreciación sobre una saya presentada por un grupo de jóvenes, el respondió: “indios disfrazados de indios”.

Vuelve y juega: ¿Qué pasa con la tierra en la ciudad?

La identidad es un doble juego que implica una posición de autoreconocimiento y la aceptación o reconocimiento de otros y otras. ¿Qué pasa cuando yo me siento parte de una identidad colectiva y el colectivo pone en duda mi pertenencia? ¿Qué pasa cuando los reconocimientos por parte del colectivo se basan en unos criterios jerárquicos para señalar que hay algunas personas con mayores posibilidades de pertenencia y otras con menor? Estas preguntas han atravesado los debates de este trabajo y con ellas me he tropezado una y otra vez cuando intento comprender qué pasa con la identidad indígena de jóvenes nasa que habitan en los contextos urbanos.

El epígrafe con el que inicia este capítulo engloba una de las tensiones más visibles en este proceso de construcción y definición de la identidad indígena de los jóvenes en la ciudad: la tierra. La pregunta que antecedió la siguiente respuesta fue qué pensaba Alfonso sobre la expresión que “los indios sin tierra no son indios”.

Que los indios sin tierra no son indígenas creo que aplica mucho para la gente que vive en los campos. Para uno que está acá en la parte urbana el simple hecho de tener su tipo racial indígena, su parte étnica, que al verte al espejo sepas que tú eres indígena y te empieces a definir como indígena, esto es más importante. Creo. Porque la tierra tú no te la puedes llevar, si te trasladas a un lugar a un lugar distinto tú no te la puedes llevar, se va a quedar allá. Lo importante es que tú tengas en la mente tu identidad clara. El ejemplo más claro de lo que te estoy diciendo son los cabildos urbanos que existen en algunas partes o el mismo cabildo universitario. Lo importante es uno definirse, tener claro que uno hace parte de una comunidad y empezar a formar la gente, unirla y trabajar en equipo. Lo que ellos (los cabildos) dicen en las reuniones que el indígena sin tierra no es indígena yo creo que aplica mucho porque habitan allá y de allá no quieren moverse, no quieren salir en algún momento o se niegan a salir y están en todo su derecho porque son sus terrenos, sus tierras y todo esto. Pero, para la gente que estamos aquí en Santander o en otro pueblo en otra ciudad es diferente. Creo que el trabajo es más de conciencia y más psicológico en cuanto a definirse (Alfonso, entrevista N°2, 2013).

La reflexión de Alfonso expresa su forma de contrarrestar desde la ciudad el hecho de no tener tierra. Mientras que reconoce que para los indígenas que “viven en los campos” la tierra es importante, opina que en la ciudad se privilegian otros contenidos de la identidad indígena, como “el hecho de tener su tipo racial indígena, su parte étnica” y la organización entorno al cabildo. Efectivamente, los interlocutores cambian, no son los mismos en la ciudad que en la zona rural, por eso, Alfonso ubica que en la ciudad es más relevante como

atributo o contenido de la identidad indígena realzar lo fenotípico que el hecho de tener tierra. No obstante, Alfonso sigue reafirmando su identificación y espera ser tratado en la ciudad como indígena.

Dos años después, volvimos a conversar con Alfonso sobre la relación entre la tierra y los indígenas:

A: Pues, sabemos de antemano, nosotros los indígenas, que siempre manejamos una cosmovisión, una cosmogonía, donde todo lo que concierne a la tierra es algo que nos afecta, no sólo a los indígenas, de hecho nos afecta a todo el mundo, eso es un círculo de reciprocidad, lo que uno le hace a la tierra, uno lo ve reflejado en muchas cosas, buenas o malas. ¿Cierto? Entonces, yo pienso que con el tiempo, el discurso de la madre tierra ya no es tan fuerte como antes, pero realmente, si es necesario, si es importante porque, nosotros los indígenas concebimos la tierra como un ser vivo, como un ser que necesita, descansar, que nos da lo suficiente para vivir, en donde no podemos excedernos, entonces, yo pienso que ese pensamiento sí es válido y aún es presente, de pronto no con la misma fuerza, con el mismo impacto, todavía está presente. Pero se requiere mantener esa conciencia, porque pues sabemos que las demás personas, como siempre se dice, las de occidente, que tienen ese pensamiento capitalista, y consumidor, siempre están buscando el consumo, el deterioro de la madre tierra, y eso es lo que no queremos los indígenas, más que detrás de todo eso que muestran que los indígenas no son solamente quieren tener tierras para tenerlas allí y ya. Pero porque sabemos dentro de nuestras prácticas, las tierras son, tierras que no necesitan trabajarse, se dejan en descanso su buen tiempo. Uno tiene que pedir las para nosotros producirlas, no es así. Y la gente de pronto no entiende bien eso o no se le ha explicado bien el tema.

D: y ¿cómo es esa pelea por la tierra en la ciudad?

A: esa pelea por la tierra en la ciudad, no se ve, mucho, como de pronto nosotros lo vemos o lo concebimos. Pero si se puede manifestar cuando las personas realmente no tienen el poder adquisitivo para una independencia, una casa, algo así, ¿cierto?

Aunque hay un terreno físico ahí disponible. No hay esa capacidad de adquirirlo económicamente y es allí donde llegan las ocupaciones, las invasiones. Yo pienso que ahí hay una lucha por la tierra

D: pero ya no ¿indígena?

A: ya no indígena, de hecho ya no es indígena. Pero hay una lucha, y esa lucha se da porque hay una necesidad. Pienso que la tierra siempre va a ser peleada por una necesidad. Ya sea por lo indígena que es una necesidad de permitirle a la tierra que descanse, o ya sea, digamos, urbana, las personas urbanas que es una necesidad de adquirir su terreno, su vivienda propia. Todos merecemos un lugar donde vivir. Sabemos que ya en este tiempo es muy difícil hasta adquirir un lote si uno no tiene plata, dinero. Por eso llega esa lucha por la tierra en ese sentido, por lo menos en ese sentido hay una lucha desde las partes urbanas.

(Alfonso, entrevista N°4, 2015)

Aquí hay una reivindicación de la tierra como demanda de los pueblos indígenas, pero claramente un desplazamiento de la misma en el contexto urbano que tiene sus implicaciones para las formas como los jóvenes definen los contenidos de su identidad. El peso de la tierra en la definición indígena en el caso de los nasa ha sido absolutamente relevante en los procesos de resistencia y negociación con el estado, por eso cobra tanta vigencia y relevancia la discusión sobre la tierra cuando hoy jóvenes nasa en la ciudad explican que es importante para ellos pero que sus propias condiciones no permiten su reivindicación. Caviedes (2000) se refirió a la asociación entre la definición de indígena y la relación con la tierra a través de un estudio etnográfico a finales de la década del 90 en el resguardo de la Laguna Siberia en el municipio de Caldono. Cuando los comuneros hablaban sobre ser indígena hablaron siempre de una relación directa y fundamental con la tierra. En este sentido, para Caviedes, siguiendo a Gros, aunque la identidad no es una palabra indígena lo que le da un significado a este concepto entre los nasa “es el territorio que defendieron para, en él, desarrollar su pensamiento, su historia, sus costumbres, su conocimiento” (2000, 32). Las relaciones entre la tierra y ser indígena aparecían en las apreciaciones de los comuneros y comuneras como un aspecto fundamental claramente conectado con una comunidad que había reclamado el derecho a la tierra colectiva bajo las luchas emprendidas por el CRIC.

En los relatos de David, de Alfonso y de Eimy (capítulo I), hay una alusión a la importancia de la tierra para los indígenas, pero la relación con ella no constituye una parte central de su propia experiencia de vida. No quiero decir que no es importante, lo es, pero sus trayectorias de vida no los aproximan a esta relación de manera cotidiana. La tierra, la lengua y las “costumbres”, son vistas como parte de “los indígenas”, pero, como algo que se ha perdido. Los tres, en diferentes momentos, afirmaron que si ellos hubieran vivido en un territorio colectivo indígena, seguro habrían aprendido la lengua. Pero no lo hicieron y no por eso no son indígenas. Entonces, ¿qué compone en el relato de los jóvenes la identidad indígena?

En el caso de la historia de vida de Alfonso y su experiencia, el reclamo histórico por la tierra es rememorado como valioso y fundamental en la descripción que él hace del pueblo nasa, un pueblo nasa, que ubica en las zonas rurales. En su relato, se contraponen, de un lado, la visión de los más mayores y mayores del cabildo de Santander de Quilichao y, de otro, la de ellos como jóvenes sobre la relación con la tierra y en concreto la práctica de la agricultura. Mientras para los más adultos es fundamental que los jóvenes se relacionen

con la tierra a través de la agricultura como parte de su identificación como indígenas, para los jóvenes del grupo juvenil resultaba más atractivo apropiarse de elementos que ellos denominaban “culturales” pero que no se relacionaban directamente con el reclamo o el derecho a la tierra.

Para algunos integrantes más adultos del cabildo el hecho de dar un valor relevante a la tierra puede tener varios significados. Algunos de ellos y ellas provienen de otros resguardos indígenas ubicados en las zonas rurales, lo cual constituye un sentido de rememoración en el presente. Otro significado puede estar más centrado en los comentarios y las críticas que recaían sobre el propio cabildo por ubicarse en un contexto urbano. Como mencioné en la primera parte de este capítulo, para muchos integrantes de este cabildo, incluso para algunos de los jóvenes, resulta molesto que se le llame “cabildo urbano” y en su lugar debe mencionarse el nombre que sus integrantes le han dado. Esta contradicción que expresa un debate sobre “quién es más o menos indígena”, me parece que atraviesa el planteamiento de los mayores al querer que los jóvenes se dediquen a la agricultura.

Alfonso, por ejemplo, asume como parte de la definición de la identidad indígena la lucha por la tierra. En gran medida mencionarlo es una forma de poder sentir que él es parte de la comunidad indígena. Pero piensa también que no es la tierra lo que lo define el “ser indígena” sino que hay otras prácticas. Aparece entonces un cúmulo de acciones que él denomina “la parte cultural” y que se traduce en la práctica de danzas andinas bajo el género de la Saya, la elaboración de manillas y el conocimiento a través de talleres de lo que se ha denominado “cosmovisión”. Estas prácticas resultaron atractivas para él y para integrantes del grupo de jóvenes al que perteneció.

En el contexto de la historia de Alfonso, la situación opera al contrario de lo analizado por Hernández en el caso de los Mam. Mientras en el caso referenciado los jóvenes se oponían a una visión extremadamente culturalista para recrear su identidad, en el caso de los jóvenes sobre los que se centra este estudio, la vía para situarse como indígenas se relaciona con esta dimensión “cultural” a través de las danzas y las manillas. Aunque en las entrevistas, Alfonso no lo refirió, en algunas conversaciones y momentos que tuve con otros integrantes del grupo juvenil, ellos y ellas comentaron que los tejidos de las manillas

expresaban parte del pensamiento nasa, aunque con certeza ellos no podían explicar el contenido de ese pensamiento.

La práctica de la agricultura y de la medicina tradicional es reconocida por Alfonso como parte de la definición de la identidad indígena, pero, en su condición de joven en la ciudad, resultan prácticas casi inaccesibles. La experiencia alrededor del acercamiento al médico tradicional es muy ilustrativa: existen muchas dificultades para visitarlo o acceder a él con el grupo juvenil, pero, del mismo modo en el contexto de su familia consultarlo no constituye una relación vital.

En la referencia que hace Alfonso a su condición de indígena en la ciudad, además de las prácticas que él denomina “parte cultural”, aparecen otros elementos que son parte de su propia identificación como indígena y que están basados en “rasgos físicos” o fenotípicos. En la ciudad no cuenta la tierra, pero cuenta y resultan innegables para su reconocimiento como indígena sus rasgos físicos y sus antepasados, que remiten a un origen indígena nasa. En palabras de Hobsbawm (1983), este pasado común se asocia con la “invención de la tradición”, según la cual existe una serie de prácticas simbólicas y/o materiales asociadas con un pasado que pareciera ideal o apropiado y son representadas en el presente para reproducirlas o reivindicarlas en el relato de identificación.

Este origen común del que se siente parte Alfonso, es en su definición, una clave para su autoreconocimiento y una especie de garantía para ser reconocido por los demás. En la historia de Alfonso, el reconocimiento de su condición de indígena ligado a “rasgos físicos”, tuvo un hito clave con la explicación que le otorgó la maestra en la escuela primaria, señalándole que él no era mestizo.

Jóvenes ¿indígenas?

La definición de la identidad indígena está atravesada por diferentes concepciones, actores y relaciones de poder a partir de los cuales se van configurando imágenes dominantes disputadas por el estado y las organizaciones políticas indígenas. Los jóvenes indígenas que viven en los cascos urbanos son portadores de diversas reflexiones en torno al significado de “ser indígena” influenciadas en gran medida por estas imágenes dominantes, por ejemplo, considerar el ámbito rural como un lugar natural donde residen los indígenas, la vivencia de tradiciones y costumbres asociadas a la ruralidad, el uso de

ciertos atuendos, la práctica de la medicina tradicional y el uso de una lengua propia, entre otros.

La participación en las organizaciones indígenas, en el caso de estos jóvenes, y el proceso de autoreconocimiento indígena, está conectado con dos dinámicas. La primera, y en mi opinión, la más relevante es el pasado histórico de sus familias y su proveniencia de comunidades nasa ubicadas en zonas rurales, que les permite insertarse en redes con las organizaciones indígenas en el contexto urbano. La segunda, refleja un efecto de las políticas de la identidad y el uso político de la misma, expresado en el acceso a algunos derechos reconocidos por el estado colombiano. Por ejemplo, la no obligatoriedad del servicio militar o el acceso a la educación superior. No obstante, ambas dinámicas se entretajan y son interdependientes. Con esto quiero decir que los jóvenes no se reconocen como indígenas exclusivamente por un uso instrumental de la identidad que les permite el reconocimiento de algunos derechos, sino más bien, por un pasado indígena que ellos reconstruyen en sus términos en el contexto urbano. No obstante, las prácticas que ellos intentan desarrollar, más que conectadas con la historia del pueblo nasa, parecieran conectarse con circuitos más globales sobre la identidad indígena que acuden a trivializar, homogenizar y disminuir el valor histórico de aspectos como las danzas y los tejidos.

4. Conclusiones

Este trabajo abordó la discusión sobre la identidad indígena en los contextos urbanos, en particular, el caso de jóvenes del pueblo nasa en Santander de Quilichao, en el departamento del Cauca. Tres tensiones entre las experiencias de los jóvenes sobre la identidad indígena y las definiciones sobre la misma de las organizaciones políticas constituyen el núcleo del análisis. La primera se refiere a la condición de ser indígena sin tierra, situación que se contrapone a una de las reivindicaciones históricas centrales del pueblo nasa en la lucha por sus derechos. La segunda se refiere a las tensiones entre la identidad indígena y la identidad de género, especialmente cuando ésta incluye la diversidad sexual. La tercera señala la ambivalencia que experimentan los jóvenes indígenas en la ciudad cuando rechazan algunas categorías usadas por autoridades o integrantes de estructuras político- organizativas para cuestionar su reconocimiento como indígenas. No obstante, y dependiendo la situación, terminan usando de manera estratégica contenidos de estas mismas para reafirmar su identificación como indígenas.

Los jóvenes ocupan diferentes posiciones en las que desarrollan procesos de identificación y representación. En este trabajo estudié fundamentalmente las posiciones en las cuales sus interlocutores principales son las organizaciones indígenas políticas y sus pares. En estos escenarios, ellos y ellas recuperan de manera fragmentada aspectos que nutren el discurso sobre identidad de las organizaciones, construido históricamente y en medio de las relaciones de confrontación, negociación y diálogo con el estado y la sociedad dominante. Al mismo tiempo, reelaboran en sus propios términos algunas prácticas que consideran son constituyentes de la identidad. El proceso no es armónico porque algunas de sus formas de representación dejan de lado aspectos nodales en la construcción de la identidad indígena de los nasa y otras desestabilizan algunos presupuestos de las mismas. La identificación indígena de los jóvenes en el contexto urbano articula una historia común y la rememoración simbólica de un territorio. Por eso parte de su primer argumento de

identificación remite a la historia de sus familias. Esto es especialmente importante a lo largo del capítulo I, donde claramente se puede apreciar la historicidad de una familia nasa a partir procesos migratorios y de desplazamiento en diferentes circunstancias históricas. La no participación de la familia de los procesos de recuperación de tierras y su distancia del cabildo como estructura política base del movimiento indígena naciente en los años setenta influyó en la construcción sobre la identidad indígena de la joven. Sin embargo, en un proceso claro de agencia, ella reconfigura sus relaciones con la organización indígena.

El desplazamiento de la joven al casco urbano, las redes de solidaridad que construye, los lazos que mantiene con su comunidad de origen y su acercamiento a la organización política indígena en calidad de profesional en formación, fortalecen el sentimiento de pertenencia e identificación indígena. Si consideramos que las identidades también expresan normas de vida y de acción política, podemos comprender que los jóvenes se enfrentan a un dilema: reconocen atributos y planteamientos claves en la configuración de la identidad y el reconocimiento de un entramado cultural ligado a la defensa de la tierra y el uso del *nasa yuwe*, pero el contexto urbano los distancia cada vez más de hacer posibles estas prácticas. No obstante, el paso por el sistema educativo, el reconocimiento de su propia historia, el contacto con la organización indígena, se convierten en nuevas experiencias prácticas que constituyen la definición de su identidad indígena.

Los relatos de vida de un joven indígena homosexual, me permitieron ahondar en la afirmación según la cual las identidades son múltiples, pero, algunas más dominantes que otras o incluso en francas relaciones de antagonismo. Sin embargo, los jóvenes en medio de debates emergentes sobre los derechos sexuales y la discriminación vedada sobre lo no heteronormativo, les permiten cuestionar e indagar por su identidad sexual en el movimiento indígena. No significa que todos los jóvenes que tienen identidades sexuales no heteronormativas tomen este camino, pero sí que existen algunas condiciones que facilitan, al menos, identificar el lugar político que encierra la aceptación o el rechazo de la homosexualidad. De esta manera, la expresión “un movimiento indígena gay”, condensa la presión y la negociación que los jóvenes disputan con sus organizaciones para considerar en la agenda política las reivindicaciones desde la intersección entre identidad sexual, de género e indígena.

Los jóvenes construyen sistemas de clasificación de la identidad sexual relacionados con los procesos de identificación y representación. De esta manera, es más “aceptado”, desde su punto de vista, ser “indígena, gay y moderado”, que evidenciar en la apariencia física alguna característica femenina que cuestione su masculinidad. Este sistema de clasificación jerárquica no es exclusivo indígena, es más bien una repercusión de un régimen heteronormativo y patriarcal que construyen algunos estereotipos sobre los límites en los cuales las identidades sexuales pueden ser aceptadas o no.

Al igual que las luchas de las mujeres indígenas que por muchos años presionaron la reivindicación de sus derechos, en el movimiento indígena y fuera de él, (el pueblo nasa no es la excepción) es posible que poco a poco emerja desde los jóvenes planteamientos en esta dirección: el reconocimiento de las identidades sexuales y la necesidad de dirimir las relaciones de discriminación que subsisten en torno a ellas.

Evidenciar las relaciones de marginación que perciben los jóvenes sobre la identificación sexual diversa en espacios de la organización política indígena al tiempo que ellos mismos utilizan un sistema de clasificación jerárquica que considera más adecuadas unas identidades sexuales que otras, expresa los niveles y las escalas en la cuales las relaciones de poder atraviesan la construcción de identidades dentro y fuera del movimiento indígena.

Dentro de los caminos para el reconocimiento de la identidad indígena los jóvenes en los contextos urbanos refuerzan ciertas “características” como la apariencia física, sus apellidos o sus antecesores como una forma de sentirse parte de la comunidad política nasa. Al mismo tiempo rechazan algunas categorías que, utilizadas por actores de la organización indígena, tienden a cuestionar su identificación, por ejemplo, la categoría de mestizo. Al respecto, mestizo es una categoría histórica que ha variado de significados y contenidos a lo largo de la colonia y la instalación y vigencia de la república. En el caso de los jóvenes indígenas en la ciudad es utilizada para significar que se han ido del territorio y que dejan de ser indígenas porque no están en él. Los jóvenes la rechazan, pero paradójicamente, uno de los caminos para confrontar este estereotipo es reivindicar aspectos fenotípicos o reivindicar el origen de sus familias. Durante la investigación evidenció que las tensiones en la definición de la identidad indígena de los jóvenes en

contextos urbanos interpelan las definiciones sobre identidad que operan en el escenario del movimiento indígena y sus diversas estructuras.

Los jóvenes construyen algunos caminos o estrategias para enfrentar estas tensiones, rompiendo con algunas visiones de la identidad, pero, al mismo tiempo, su propia situación expresa una encrucijada central para un movimiento que tiene en la base de su reivindicación no sólo la tierra, sino la pertenencia a un territorio colectivo y la construcción de un gobierno autónomo que lo rige. Priman para los jóvenes otros factores en el proceso de, si se puede decir así, defensa de su autoreconocimiento como indígenas, por ejemplo, prácticas como danzas, elaboración de manillas y participación en espacios de movilización. Éstas últimas nos hablan de algunos giros sobre el contenido de la identidad pero también ponen de presente los conflictos y tensiones generacionales en un momento de neoliberalismo multicultural, que tiende a darle peso a factores como estos para situar la identidad indígena como parte de un relato de nación.

En el mismo sentido, parte de las prácticas que los jóvenes consideran “culturales” y desde las cuales construyen su definición de identidad, son realzadas por el mercado como una especie de consumo “cultural” y en cierto sentido corren el riesgo de ser coyunturales y no son determinantes en los aspectos nodales del proyecto político indígena caucano: territorios colectivos y gobiernos propios.

Finalmente quiero señalar, que si bien, en algunos momentos de los juegos de la identidad, los jóvenes instrumentalizan su identidad indígena para la garantía de ciertos derechos como el acceso al estudio o la exención del servicio militar obligatorio, no siempre ocurre así. O, a veces cuando lo intentan, por múltiples trámites no logran acceder a los derechos, como lo mostraron algunos de los relatos de vida de los jóvenes. No obstante, el hecho de que ellos insistan en su identidad, en medio de las tensiones expuestas con la organización política, y reivindiquen un “pasado” familiar y un territorio, aunque singularmente idílico, expresa la configuración histórica de la identidad indígena y en esta caso nasa, cuestionando la primacía de un efecto instrumentalizador que insinúa la identidad como un estrategia fácilmente renunciable o asumida por los sujetos por conveniencia.

Bibliografía

ACIN. 2012. «El Plan de Consolidación Territorial no trae seguridad, no fortalece la institucionalidad y no genera desarrollo» En *Módulo I. Paz, conflicto armado y resistencia*, Casa de Pensamiento de la Cxhab Wala Kiwe ACIN y Corporación Ensayos para la Promoción de la Cultura Política. Bogotá: Ediciones Antropos., pp. 63-70.

ACIN, CRIC y ONIC. 2005. «Libertad para la madre tierra.» <http://www.nasaacin.org/libertar-para-la-madre-tierra>. (Consultado el 10 de enero de 2016).

Agier, Michel. 2000. «La Antropología de las identidades en las tensiones contemporáneas». En *Revista Colombiana de Antropología* 36: 6-19.

Alcaldía Municipio Santander de Quilichao (2016) Mapas [Figura 1] http://santanderdequilichao-cauca.gov.co/mapas_municipio.shtml (Consultado el 30 de mayo de 2016)

Alonso, Ana. 2006. «Políticas del espacio, el tiempo y la sustancia: formación de estado, nacionalismo y etnicidad.» En Manuela Camus (Ed.) *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Guatemala: CIRMA, pp. 159-95.

Amador Ospina, Marcela. 2008. «Arriando la vida por los caminos del Alto Naya. Memorias del desplazamiento de 2001» Tesis de grado, Departamento de Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (inédita).

———. 2014. «Notas para una aproximación hacia la comprensión de la situación de violencias contra las mujeres nasa en el norte del Cauca» En *Revista Señas de la Casa de Pensamiento Cxhab Wala Kiwe - ACIN* (3): 105-147.

Amador Ospina, Marcela, Eimy Chilo, Diana Granados y Rosalba Velasco. 2014. «Participación política y cultura política de las mujeres nasa del norte del Cauca.» En *Separata N°1 de la Revista de la Casa de Pensamiento de la Cxhab Wala Kiwe ACIN* (3).

Arboleda, Juan Pablo. 2007. *Santander de Quilichao, historia, presente y futuro. Hacia la reconstrucción de su identidad*. Santander de Quilichao: Alcaldía de Santander de Quilichao.

Arizpe, Lourdes. 1975. *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las Marías*. México: Secretaría de Educación Pública.

Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bermúdez, Rosa Emilia. 2008. La vida está en otra parte: de la parcela a la empresa. En C. López, L. G. López, J. Pineda, & S. Vanegas (Eds.), *Vías y escenarios de la transformación laboral: aproximaciones teóricas y nuevos problemas*. (pp. 237-258). Bogotá: Universidad del Rosario. Recuperado a partir de <https://books.google.com>

Bernal Villa, Segundo. 1955. «Bases para el estudio de la organización social de los Paéz» En *Revista Colombiana de Antropología* (4): 165-88.

Bourdieu, Pierre. 1990. «La “juventud” no es más que una palabra». En *Sociología y cultura*, México: Grijalbo- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. http://www.ucientifica.com/biblioteca/biblioteca/documentos/web_cientifica/humanidades/sociologia.pdf. (Consultado el 12 de enero de 2014).

Bustos, Beatriz Adriana. 1993. *Mujeres, hogar e industria en el suroeste de Colombia*. México: Universidad de Guadalajara.

Brubaker, Rogers, y Frederick Cooper. 2000. «Beyond “identity”» In *Theory and Society* 29(1): 1-47. http://www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/brubaker/Publications/18_Beyond_Identity.pdf (Consultado el 13 de marzo de 2014).

Camus, Manuela. 2002. *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*. Guatemala: FLACSO, Sede Guatemala.

Canessa, Andrew. 2008. «El sexo y el ciudadano: Barbies y reinas de belleza en la era de Evo Morales» En Fernando Urrea Giraldo, Mara Viveros Vigoya, y Peter Wade (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales CES, Escuela de Estudios de Género pp. 69-104.

Cátedra Nasa UNESCO, Asociación de Cabildos indígenas del Norte del Cauca. 2004. Los jóvenes y el proceso comunitario de la zona norte. Santander de Quilichao: Cátedra Nasa UNESCO.

Caviedes, Mauricio. 2000. «Antropología y movimiento indígena.» Universidad Nacional de Colombia. Tesis de grado, Departamento de Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (inérita).

———. 2010. «La identidad y las formas propias de gobierno entre los indígenas nasa del departamento del Cauca.» En Manuel Ramiro Muñoz, Ezequiel Vitonás y Alejandra Llano (coordinadores), *Autonomía y dignidad en las comunidades indígenas del norte del Cauca-Colombia*, Cali: ACIN, GYG Editores.

Caviedes, Mauricio y Diana Granados. 2011. «El reconocimiento abstracto del derecho a la educación de los pueblos indígenas en Colombia» En *Revista Señas de la Casa de Pensamiento Cxhab Wala Kiwe ACIN* (1): 95-105.

Chaves, Margarita. 2002. «Jerarquías de color y mestizaje en la Amazonía occidental colombiana.» En *Revista Colombiana de Antropología* 38: 189-216. <http://www.icanh.gov.co/index.php?idcategoria=5901>. (Consultada el 2 de noviembre de 2015).

Chaves, Margarita y Marta Zambrano. 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*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO; Ministerio de Cultura, 215-45.

Chaves, Mariana. 2009. «Investigaciones sobre juventudes en la Argentina: estado del arte en Ciencias Sociales 1983- 2006» En *Papeles de trabajo* (5): 1-111. http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/05_15_Informedeinvestigacion_MarianaChaves.pdf (Consultado el 16 de enero de 2014).

Colorado, Diana Rocío y Karen Johanna Sinisterra. 2013. «Estereotipos, orientaciones sexuales diversas y proyectos de vida en contextos étnico raciales indígenas y afrodescendientes del norte del Cauca. "Una realidad innegable"» Tesis de grado. Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano. Santander de Quilichao: Universidad del Valle, sede norte. (Inédita).

De Coninck, Frédéric y Francis Godard. 1998. «El enfoque biográfico a prueba de interpretaciones. Formas temporales de causalidad.» En Thierry Lulle, Pilar Vargas, y Lucero Zamudio (eds.) *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales II*. España: Anthropos Editorial, 250-292.

Cortes, Pedro, Teresa Suarez, Nelly Mercedes Prado y William García. 1989. *Socialización del niño indígena*. Popayán: Universidad del Cauca, Centro de investigaciones y Servicios, Plan Nacional de Rehabilitación.

Crenshaw, Kimberlé. 1994. «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color.» In Martha Albertson y Mykitiuk Rixanne (eds) *The Public Nature of Private Violence*. New York: Routledge, 93-118.

Equipo Nacional del Plan de Salvaguarda. 2013. «*Baka'cxte'pa Nasnasa Nees Yuwa'*. Diagnóstico, fundamentos y líneas de acción para la construcción del Plan de Salvaguarda de la Nación Nasa» http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s_nasa_version_preliminar.pdf (Consultado el 6 de febrero de 2015)

Escuela de Tejedores y Tejedoras del Plan de Vida. 2012. «Folleto presentación de la Escuela de Tejedores y Tejedoras del Plan de Vida del resguardo de Canoas.»

El Mundo, «Evo Morales dice que la homosexualidad es producto de los alimentos transgénicos.» 21 de abril de 2010. <http://www.elmundo.es/america/2010/04/21/noticias/1271833317.html>. (Consultado el 15 de abril de 2015).

Feixa, Carles. 1996. «Antropología de las edades.» En Joan Prat y Ángel Martínez (eds.) *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Editorial Ariel, 319-335. http://www.cholonautas.edu.pe/2012/wp-content/uploads/2012/04/C_Feixa.pdf (Consultado el 15 de enero de 2013).

Feixa, Carles y Yanko González. 2006. «Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina.» En *Papers* (79): 171-93. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2029817&orden=106096&info=link>. (Consultada el 16 de enero de 2014)

Fernandes, Estevao Rafael. 2014. «Homosexualidades indígenas y descolonialidad: algunas reflexiones a partir de las críticas two-spirit.» En *Tabula Rasa* (20): 135-57. <http://www.revistatabularasa.org/numero-20/07-Fernandes.pdf> (Consultada el 15 de diciembre de 2015).

Findji, María Teresa. 1993. «Tras las huellas de los paeces» En Francois Correa R (ed.) *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Colcultura, 49-69.

Findji, María Teresa, y José María Rojas. 1985. *Territorio, economía y sociedad Páez*. Cali: Universidad del Valle.

Fraser, Nancy. 1997. «Multiculturalismo, antiesencialismo y democracia radical.» En *Iusticia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, 220-50.

———. 2008. «La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación.» En *Revista de Trabajo* 4(6): 83-99. http://www.trabajo.gob.ar/downloads/cegiot/08ago-dic_fraser.pdf. (Consultada el 13 de enero de 2016).

Friede, Juan. 2010 [1944] *El indio en lucha por la tierra: Historia de los resguardos del Macizo central colombiano*. Popayán: Universidad del Cauca.

FUNDAEC. 2011. «Reseña histórica. 1974-1980: establecimiento de procesos de investigación-acción-aprendizaje: educativos, tecnológicos y organizativos.» <http://www.fundaec.org/es/resenahistorica/historia1.htm> (Consultada el 27 de mayo de 2011).

Gil, Franklin. 2008. «Racismo, homofobia y sexismo. Reflexiones teóricas y políticas sobre interseccionalidad.» En Fernando Urrea Giraldo, Mara Viveros Vigoya, y Peter Wade (eds)

Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales CES, Escuela de Estudios de Género pp. 485-512.

Godard, Francis, y Robert Cabanes. 1996. «*El uso de las historias de vida en Ciencias Sociales*» Bogotá: Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social. Cuadernos del CIDS Serie II.

Gómez, Herinaldy y Carlos Ariel Ruíz. 1997. *Los paeces: Gente territorio. Metáfora que perdura*. Popayán: Universidad del Cauca.

Grimson, Alejandro. 2011. *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina S.A.

Gros, Christian. 1991. *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. CEREC.

———. 2000. *Políticas de la etnicidad. Identidad, estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Gros, Christian, y Trino Morales. 2009. *¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Guamá, Lucy, Avelina Pancho, y Elena Rey. 2009. *Antigua era más duro: hablan las mujeres indígenas de Antioquia*. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena CECOIN.

Guber, Rosana. 2005. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: PAIDÓS. Estudios de comunicación.

Gutiérrez, Rufino. 1918. Fundación de Santander. En «*Monografías. Tomo II*». Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/dos/dos17.htm> (Consultado el 5 de mayo de 2014)

Hall, Stuart. 2003. «Introducción ¿Quién necesita identidad?» En Paul Du Gay y Stuart Hall (eds.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 13-39.

———. 2009. «¿Qué es lo negro en la cultura popular negra?» En Elizabeth Cunin (ed.) *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, Institut de recherche pour le développement - IRD, 207-226. <http://books.openedition.org/ifea/716> (Consultado el 15 de noviembre de 2013).

———. 2010a. «Identidad cultural y diáspora.» En Eduardo Restrepo, Víctor Vich, y Catherine Walsh (eds.) *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Colombia: Instituto de Estudios sociales y culturales, Pensar, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Envién Editores, 349-361.

———. 2010b. Raza y etnicidad. Parte III. Identidad y representación. Parte IV. En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh, y Víctor Vich (eds.) *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. En Colombia: Instituto de Estudios sociales y culturales, Pensar, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Envión Editores.

Hall, Stuart, y Paul Du Gay. 2003. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires- Madrid: Amorrortu Editores.

Hernández, Rosalva Aída. 2001a. «Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico Las mujeres indígenas y sus demandas de género.» En *Debate Feminista* 24(12): 1-28.

———. 2001b. *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Herrera, Marta. 2007. *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras de Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos*. Siglo XVIII. Medellín: La Carreta Editores EU, CESO, Universidad de los Andes.

———. 2009. *Popayán: La unidad de lo diverso. Territorio, población y poblamiento en la Provincia de Popayán, siglo XVIII*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, CESO, Ediciones Uniandes.

Hobsbawn, Eric. 1983. «Introducción: La invención de la tradición» En Eric Hobsbawn y Terence Ranger (eds) *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica. 7-22.

Hurtado, Edson. 2014. *Indígenas homosexuales. Un acercamiento a la cosmovisión sobre diversidades sexuales de siete pueblos originarios del Estado Plurinacional de Bolivia (Moxeños, Afrobolivianos, Quechuas, Ayoreos, Guaraníes, Tacanas y Aymaras)*. Bolivia: Conexión Fondo de Emancipación. <https://www.yumpu.com/es/document/view/37838377/indigenas-homosexuales/103> (Consultado el 1 de diciembre de 2015).

INCODER. 2013. «Informe de la gestión en el INCODER de la doctora Miriam Villegas Villegas.» http://www.incoder.gov.co/documentos/AÑO_2013/GESTION_INCODER/Informes_Gestion/Info_Gestion/Informe_Gestion_Abril_2012_sep_2013.pdf (Consultado el 1 de diciembre de 2014).

Jackson, Jean E. 2001. «Treinta años estudiando el Vaupés: Lecciones y reflexiones» En Carlos E. Franky y Carlos G. Zárate (eds.) *Imani Mundo: estudios en la Amazonia colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Amazónico de Investigaciones, IMANI, Sede Leticia. 373-95. http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/jackson_vaupes.pdf. (Consultado el 13 de diciembre de 2013).

Jimeno, Myriam. 1996. «Juan Gregorio Palechor: Tierra, identidad y recreación étnica.» En *Alteridades* 6(2): 46-77. <http://doi.wiley.com/10.1525/jlat.1996.1.2.46>. (Consultado el 15 de marzo de 2014).

———. 2005. *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: Consejo Regional Indígena del Cauca, ICANH, Universidad de Cauca, Universidad Nacional de Colombia.

———. 2007. «Naciocentrismo: tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana.» En *Revista colombiana de antropología* 43: 9-32.

Kofes, Suely. 1998. «Experiencias sociales, interpretaciones individuales: posibilidades y límites de las historias de vida en las ciencias sociales.» En Thierry Lulle, Lucero Zamudio, y Pilar Vargas (eds.) *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales I*. España: Anthropos Editorial, 82-101.

Kropff, Laura. 2011. «Debates sobre lo político entre jóvenes mapuche en Argentina.» En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 1(9): 83-99. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77320072003> (Consultado el 2 de febrero de 2013).

De la Cadena, Marisol (ed.). 2007. *Introducción. Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Perú: Envió Editores.

Laclau, Ernesto. 1990. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Lentz, Carola. 2000. «La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana.» En Andrés Guerrero (ed.) *Etnicidades*. Ecuador: FLACSO, Sede Ecuador, 201-233. <http://www.flacsoandes.edu.ec/biblio/catalog/resGet.php?resId=20691> (Consultado 15 de mayo de 2014).

Loaiza, Julian Andrés, Jhoana Alexandra Patiño, y Sara Victoria Alvarado. 2011. «Movimiento juvenil indígena Álvaro Ulcué Chocué: la emergencia de un nuevo sujeto social y político en el pueblo Nasa: los y las jóvenes como protagonistas de la acción colectiva.» En Héctor Fabio Ospina (ed.) *Experiencias alternativas de acción política con participación de jóvenes en Colombia*. Manizales: Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano CINDE, Universidad de Manizales. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/alianza-cinde-umz/20130415062106/Experienciasalternativas.17-42.pdf> (Consultado el 14 de octubre de 2015).

Londoño, Rocío. 1998. «Biografía e historia social: el caso de Juan de la Cruz Varela y la provincia del Sumapaz.» En Thierry Lulle, Lucero Vargas, y Lucero Zamudio (eds.) *El uso de la historia de vida en ciencias sociales I*. España: Anthropos Editorial, 19-42.

López, Antonio José. 2010. «Perentoria social y moratoria social rural : aproximaciones a la comprensión de juventud rural » En *Universitas Humanística*. Pontificia Universidad Javeriana. (70): 187-203. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=79119344011> (Consultado el 5 de junio de 2014).

López Salazar, Dione. 2011. Información demográfica 2011. Contexto territorial. Secretaría de Salud Municipal. http://santanderdequilichao-cauca.gov.co/apc-aa-files/62386137326230633133316235303037/INFORMACION_DEMOGRAFICA_SANTANDER_DE_QUILICHAO_2011.pdf (Consultado el 5 de mayo de 2014)

Losonczy, Anne Marie. 2007. «El criollo y el mestizo. Del sustantivo al adjetivo: categorías de apariencia y de pertenencia en la Colombia de ayer y de hoy.» En Marisol De la Cadena (Ed.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Perú: Envió Editores, 261-277.

Lulle, Thierry, Pilar Vargas, y Lucero Zamudio. 1998. Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales I y II. (Eds.) España: Anthropos Editorial.

Luna, Mario, Jorge Hernández, Luis Carlos Castillo, Fernando Urrea y Álvaro Gúzman. 2009. «Informe final del proyecto: Desigualdades étnico raciales, acción colectiva, etnicidad y resistencia en el Norte del Cauca y Sur del Valle (Convocatoria interna de la VRI 2006).» http://acaso.univalle.edu.co/Infinal_proyecto_NorteSur.pdf. (Inédito) (Consultado el 23 de enero de 2014).

Mead, Margaret. 1967. *Adolescencia y cultura en Samoa*. Buenos Aires: Paidós.

Ministerio de Cultura de Colombia. 2009. «Informe Preliminar sobre la Primera Campaña del Autodiagnóstico Sociolingüístico del Programa de Protección a la Diversidad Etnolingüística - PPDE (versión provisional).» http://www.observatorioetnicocecoin.org.co/descarga/informe_preliminar_autodiagnostico_sociolingustico.pdf. (Consultado el 10 de junio de 2014)

Motta, Nancy. 2010. «Tejiendo la vida en la ciudad de Cali. Estrategias de adaptación e inclusión de seis cabildos urbanos.» En *Historia y espacio* (34): 147-82. <http://historiayespacio.univalle.edu.co/index.php/historiayespacio/article/view/1680>. (Consultado el 2 de diciembre de 2015).

Muelas, Lorenzo, y Marta Urdaneta Franco. 2005. *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía - Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.

PEBI- CRIC. 2004. *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*. Popayán: Editorial Fuego Azul.

PEBI-CRIC. 1993. «*Etapas del desarrollo del niño nasa*» Popayán: Asuntos indígenas del Cauca. Ministerio de Gobierno.

Pérez, Maya Lorena. 2008. «Jóvenes indígenas en América Latina: ¿Globalizarse o morir?» En Maya Lorena Pérez (ed.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 9-44.

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

———. 2005a. *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Universidad del Cauca.

———. 2005b. «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 el Cauca a la entrada del milenio*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

———. 2009. «¿Quién es mestizo? descifrando la mezcla racial en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII.» En *Varia historia* 25(41): 43-60. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752009000100003 (Consultado el 15 de noviembre de 2015).

———. 2012a. «“Así lo parece por su aspecto”. Fisiognomía y construcción de la diferencia en la Bogotá colonial.» En *Tabula Rasa* (17): 13-42. <http://www.scielo.org.co/pdf/hiso/n29/n29a14.pdf>. (Consultado el 15 de noviembre de 2015).

———. 2012b. «Reflexiones sobre la investigación indígena.» En *Revista Señas de la Casa de Pensamiento Cxhab Wala Kiwe -ACIN* (2): 81-93.

Reguillo, Rossana. 2000. *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Bogotá: Grupo Editorial Norma., 19-47. <http://www.cholonautas.edu.pe/modulos/biblioteca2.php?IdDocumento=0101>. (Consultado el 13 de enero de 2014).

Restrepo, Eduardo. 2004. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michael Foucault*. Popayán: Universidad del Cauca.

———. 2007. «Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio.» En *Jangwa Pana* (5): 24-35. <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/identidades-jangwa-pana.pdf> (Consultado el 5 de abril de 2014).

Rodríguez, Ernesto. 1996. «Los desafíos de fin de siglo y la problemática juvenil rural en América Latina.» En *Juventud Rural: Modernidad y democracia en América Latina* pp. 35-54. Santiago de Chile: Naciones Unidas - Comisión Económica para América Latina CEPAL., ed. CEPAL., 35-54.

<http://www.cholonautas.edu.pe/modulos/biblioteca2.php?IdDocumento=0098> (Consultado el 10 de enero de 2014).

Rodríguez, Marta, y Jorge Silva. 1980. *Nuestra voz de tierra, memoria y futuro*. 90 minutos.

Rossells, Beatriz. 2000. «Los caporales: bailarines de la posmodernidad andina» <http://www.iaspmal.net/wp-content/uploads/2011/10/Rossells.pdf>. (Consultado el 15 de junio de 2013).

Segato, Rita Laura. 1998. «Alteridades históricas/ identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global.» En *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial, 37-70.

Sevilla, Manuel, y Elías Sevilla. 2013. *Los yanaconas y el proyecto posible de «indio urbano»*. Popayán: Universidad del Cauca, Pontificia Universidad Javeriana Cali.

Silva Cantillo, Nurys. 2012. «Jóvenes y oficios en la zona rural» Tesis de maestría. Departamento de Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Sivori, Horacio. 2004. «La interacción verbal en el ambiente.» En *Locas, chongos y gays: sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Antropofagia, 77-98. <http://es.scribd.com/doc/157873235/Sivori-Locas-Chongos-y-Gays-2#scribd>. (Consultado el 15 de febrero de 2016).

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. In *Other Words: Essays in Cultural Politics*. Londres: Routledge.

Tattay, Pablo. 2007. «Aportes del movimiento indígena al movimiento popular.» En *Etnias y Política* (5) 50- 55

Tejido de Comunicación del Pueblo Nasa. 2015. «Cauca: liberar a la madre tierra del monocultivo del azúcar.» <http://www.nasaacin.org/informativo-nasaacin/3-newsflash/7693-cauca-liberar-a-la-madre-tierra-del-monocultivo-de-la-ca%C3%B1a-de-az%C3%BAcar> (Consultado el 30 de junio de 2015).

Turner, Víctor. 1988. *The anthropology of performance*. New York: Performing Arts Journal Publications.

Urrea, Fernando, y José Ignacio Reyes. 2009. «Familias, sexualidades, clases subalternas y grupos étnico-raciales en el suroccidente colombiano» http://www.ucaldas.edu.co/docs/seminario_familia/Ponencia_Manizales_Fernando_Urrea_Giraldo.pdf. (Consultado el 14 de octubre de 2015)

Urteaga, Maritza. 2008. «Jóvenes e indios en el México contemporáneo.» En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 6(2): 667-708.

:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77360207>> ISSN 1692-715X (Consultada el 13 de enero de 2015).

———. 2009. «Juventud y antropología: una exploración de los clásicos» En *Diario de campo* (106): 13-28. <http://www.ses.unam.mx/ciij/recomendaciones.htm> (Consultado el 13 de enero de 2014).

———. 2011. «Retos contemporáneos en los estudios sobre juventud.» En *Alteridades* 21(42): 13-32. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74722745002> (Consultado el 4 de marzo de 2014).

Vasco, Luis Guillermo. 2002a. «El pensamiento telúrico del indio.» En *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 196-205.

———. 2002b. Nacionalidades indígenas y estado en Colombia. En *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

———. 2008. «Quintín Lame: Resistencia y liberación» En *Tabula Rasa* (9): 371-83. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200018&lng=en&nrm=iso&tlng=es (Consultado el 6 de abril de 2014).

Verdad Abierta. 2012. «El recorrido sangriento del Bloque Calima por Cauca.» <http://www.pacificocolombia.org/novedades/el-recorrido-sangriento-del-bloque-calima-por-cauca/645> (Consultado el 15 de junio de 2014).

Viveros, Mara. 2004. «El concepto de “género” y sus avatares: interrogantes a algunas viejas y nuevas controversias.» En Ángela María Estrada y Carmen Millán de Benavides (eds.) *Pensar (en) Género. Teoría y práctica para las nuevas cartografías del cuerpo*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 170-94.

———. 2009. «La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual.» En *Revista Latinoamericana de estudios de familia* 1: 63-81.

West, Candace, y Sarah Fenstermaker. 2010. «Haciendo la diferencia.» En *Cuaderno de trabajo AFRODESC/ EURESCL* (8): 170-212.

Wright, Susan. 1998. «La politización de la “cultura”.» En *Anthropology Today* 14(1): 1-19.

Yule, Marcos, y Carmen Vitonás. 2012. *Pees Kupx Fxi'zenxi. La metamorfosis de la vida. Pensar, mirar y vivir desde el corazón de la tierra*. Cauca: Asociación indígena de los cabildos de Toribío, San Francisco, Tacueyó, Proyecto Nasa, Toribío.

Entrevistas

Eimy Johanna Chilo Yonda, entrevista N° 1, Santander de Quilichao, 9 de abril de 2011.

Eimy Johanna Chilo Yonda, entrevista N° 2, Santander de Quilichao, 14 de abril de 2011

Eimy Johanna Chilo Yonda, entrevista N° 3, Santander de Quilichao, 26 de abril de 2011.

Eimy Johanna Chilo Yonda, entrevista N°4, Santander de Quilichao, 22 de octubre de 2012.

Eimy Johanna Chilo Yonda, entrevista N°5, Santander de Quilichao, 29 de marzo de 2013.

Eimy Johanna Chilo Yonda, entrevista N° 6, Santander de Quilichao, 2 de marzo de 2014.

Alfonso, entrevista N°1, Santander de Quilichao, 27 de marzo de 2013.

Alfonso, entrevista N°2, Santander de Quilichao, 24 de mayo de 2013.

Alfonso, entrevista N°3, Cali, 12 de marzo de 2014

Alfonso, entrevista N°4, Cali, 04 de junio de 2015.

David, entrevista N° 1, Santander de Quilichao, 19 de agosto de 2011.

David, entrevista N° 2, Santander de Quilichao, 21 de junio de 2012.

David, entrevista N° 3, Santander de Quilichao, 22 de octubre de 2012.