

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

Pensamiento Abyayalense

Caminos de los pensamientos-otros en la Antigua Bakatá (Bogotá)

Franklin Giovanni Púa Mora

Tutor: Wankar Ariruma Kowii Maldonado

Quito, 2024

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

	Reconocimiento de créditos de la obra No comercial Sin obras derivadas	
---	---	---

Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

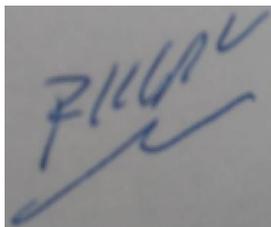
Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Franklin Giovanni Púa Mora, autor del trabajo intitulado “Pensamiento Abyayalense: Caminos de los pensamientos-otros en la Antigua Bakatá (Bogotá)”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

2 de diciembre de 2024

Firma:

A square image showing a handwritten signature in blue ink. The signature is stylized and appears to read 'FRANKLIN PUA MORA'.

Resumen

La inquietud que da sentido a este trabajo investigativo es: ¿Cómo se construye el pensamiento abyayalense en un contexto urbano y cómo dicha construcción crea pensamiento-otro basado en la existencia y la re-existencia?

Para asumir la perspectiva que pide la pregunta se asume en primer término el referente teórico de los pensamientos-otros, lo que permite una aproximación a las perspectivas del pensamiento indígena, la filosofía latinoamericana y sus áreas de influencia teórica. En un segundo momento, se propone el recorrido sobre el escenario concreto del trabajo, esto es, Bogotá o la Antigua Bakatá, enfatizando su pasado originario y proyectando el presente bajo la lupa de la diversidad cultural presente en la urbe y los desafíos de la política pública sobre los pueblos indígenas.

Con posterioridad, se aborda directamente la consideración de estos pensamientos-otros a través de la perspectiva metodológica del valor de la escucha, en el intercambio de palabra que se asume como camino a recorrer con personas pertenecientes a tres comunidades ancestrales que tienen a la ciudad como su lugar de residencia: ingas, kankuamos y murui muina o uitotos.

Los caminos recorridos en esta interacción prevén los tejidos que completan la perspectiva del trabajo, perspectiva en la que la reflexión sobre la posibilidad de las formas de pensamiento-otro presente en lo urbano, se propone en una dinámica que va de la existencia a la re-existencia como referente ontológico que estaría en la base de una forma de pensamiento abyayalense.

Palabras clave: Bogotá-Colombia, pueblos indígenas, pensamiento indígena, pensamientos-otros, Abya Yala, re-existencia.

Este trabajo está dedicado a todas aquellas personas que en su ser y su sentir asumen el cotidiano reto de la pervivencia de sus vidas y su cultura en el difícil entorno de la Antigua Bakatá. Son ellos y ellas una parte de ese maravilloso y subvalorado arcoíris de las identidades que confluyen en el antiguo territorio ancestral muisca, territorio de presencias y ausencias, de memoria y olvido, de alegrías y tristezas, de sentidos y sinrazones.

Agradecimientos

Al Taita Víctor, Mama Rosa, Oscar Bastidas y la profe Francelina por su pensar y sentir inga.

A Eugenio, José Apolinar, Dianis y Silsa por su palabra kankuama tan llena de fuerza y emoción.

A Gilma, Fany, Clemencia y el sabedor Isafías Román por su compartir de palabra que en la Antigua Bakatá hace eco de la profundidad del pensar amazónico.

A la Universidad de San Buenaventura Bogotá por su confianza y respaldo.

A la Universidad Andina Simón Bolívar por acoger este sueño. Somos Decul por siempre.

Al Cabildo Inga de Bogotá, la coordinación kankuama, la ONIC y la OPIAC por la interlocución permanente.

A Catherine por su sabiduría y compromiso.

A Ariruma por todo el apoyo y el sentir andino

Al Semillero Amerik´anchay por los constantes y fructíferos debates.

A Miguel Ángel por el impulso inicial de este proyecto.

A Paola, Francisco, Roberto, Salomé, Eufrosina...por sus palabras, ánimo, apoyo y oraciones. Les llevo en mi corazón.

Tabla de contenidos

Introducción.....	15
Capítulo primero De la filosofía occidental al pensamiento abyayalense.....	19
1. El canon y sus procederes	19
2. El reverso: la Filosofía Latinoamericana	22
3. El pliegue ignorado del reverso: el Pensamiento indígena	33
4. Las perspectivas críticas del presente	37
5. Los pensamientos-otros.....	39
Capítulo segundo Entre Muequetá y el Distrito Capital.....	43
1. Del cercado muisca a la urbe global	43
2. La diversidad cultural indígena en la capital colombiana.....	51
3. Formas de organización indígena en la antigua Bakatá.....	54
4. La política pública para indígenas en Bogotá	56
5. Entre el multiculturalismo y la interculturalidad	62
Capítulo tercero Los pensamientos-otros	67
1. El valor de escuchar	69
2. Comunidades originarias en la Antigua Bakatá.....	78
2.1. El pueblo Inga	78
2.2. El pueblo Kankuamo	81
2.3. El pueblo Uitoto	85
3. Los caminos de los pensamientos-otros en la Antigua Bakatá.....	88
3.1. La existencia.....	89
3.1.1. La experiencia vivida del investigador.....	91
3.1.2. La experiencia vivida de las comunidades	94

3.1.2.1. Existencia Inga	94
3.1.2.2. Existencia Kankuama	98
3.1.2.3. Existencia Uitoto	103
3.1.2.4. La existencia en la urbe	109
3.2. El territorio	110
3.3. La organización.	118
3.3.1. El cabildo como reivindicación	120
3.3.2. El liderazgo que construye subjetividad.....	128
3.4. La identidad.....	135
3.4.1. Identidad Inga.....	141
3.4.2. Identidad kankuama	146
3.4.3. Identidad uitoto.....	151
3.4.4. La ciudad: las distintas capas de la identidad en lo urbano.....	155
3.5. El pensamiento	162
Capítulo cuarto Tejidos de los pensares otros: acerca de la existencia y la re-existencia	171
1. Primer tejido: Pensamiento-propio / pensamientos- otros	171
2. Segundo tejido: Pensamiento de existencia y lugares de enunciación.....	175
3. Tercer tejido: La re-existencia y el valor de la vida.....	183
Conclusiones A la manera de los tambos. Puntos de llegada y puntos de salida.	187
Lista de referencias	195
Anexos	205
Anexo 1: Entrevista Taita Víctor Jacanamijoy	205
Anexo 2: Entrevista Óscar Bastidas Jacanamijoy	233
Anexo 3: Entrevista Mama Rosa Jacanamijoy.....	243
Anexo 4: Entrevista Francelina Muchavisoy Becerra.....	277
Anexo 5: Entrevista Eugenio Arias.....	291
Anexo 6: Entrevista Dianis Inés Martínez Montero	305

Anexo 7: Entrevista José Apolinar Arias	313
Anexo 8: Entrevista Silsa Arias Martínez	323
Anexo 9: Entrevista Gilma Román	355
Anexo 10: Entrevista Isaías Román	369
Anexo 11: Entrevista Fany Kuiru	387
Anexo 12: Entrevista Clemencia Herrera Nemerayema	401
Anexo 13: Diario de campo Inga 01	411
Anexo 14: Diario de campo Inga 02	413
Anexo 15: Diario de campo Kankuamos 01	415
Anexo 16: Diario de campo Kankuamos 02	419
Anexo 17: Diario de campo Kankuamos 03	421
Anexo 18: Diario de campo Uitotos 01.....	425

Introducción

Todo largo viaje comienza con un sencillo y primer paso, de alguna manera la inquietud por la diferencia y sus formas de expresión tienen mucho que ver con mi formación en la Universidad Nacional de Colombia, lugar en el que la diversidad se muestra de manera innegable. Seguramente ese paso fue el de la entrada a la clase de Mito y Pensamiento Amerindio del profesor Fernando Urbina Rangel. Para mí, hasta entonces, el universo de lo indígena estaba representado en las encantadoras narraciones de los mitos, las aventuras de héroes y dioses en medio de escenarios en donde todo es nuevo, en el que se pasa del caos originario a las cosas del mundo como las conocemos, un mundo que se contaba de una forma no convencional, pero sin duda muy estética e interesante.

La posibilidad por ir más allá, por enunciar cuestiones que poco se consideran en la vida cotidiana, por encontrar respuestas a las grandes preguntas, en las que se avizora el encuentro con el sentido, seguramente fue esta la motivación y el interés por la filosofía.

Pues bien, ese paso de entrada a la clase del profesor Urbina significó muchas cosas, una entre ellas la posibilidad de considerar las formas de comprender y recrear el mundo y la sociedad de los pueblos indígenas como una manera más, diversa y heterogénea claro, de hacer filosofía, esto es, hacerse preguntas y responder a ellas de una manera inquietante y profunda, como lo hacían los autores que debatimos en clase.

El evidenciar la diversidad en el quehacer de la filosofía era para mí sin duda un descubrimiento que marcó rumbos por seguir, caminos de constante y permanente andar y nuevas posibilidades de generación de sentido para mí y para el entorno que pretendía comprender.

Lo que vino después fue la posibilidad de vivenciar distintos encuentros, con el pensamiento indígena, con las fascinantes y complejas perspectivas de los mitos, con el ámbito del filosofar latinoamericano, la interculturalidad y el pensamiento decolonial. Cada uno de estos encuentros se caracterizó y se sigue caracterizando por aprendizajes, debates, discusiones, encuentros y desencuentros que me constituyen, como aficionado a la sabiduría, como admirador de la diferencia y como testigo de una compleja y desafiante época.

No solo la investigación académica, también la interacción con las comunidades indígenas hizo de mi experiencia una posibilidad que tiene que ver con uno de los

referentes de este trabajo, el hecho comunicativo, el poderoso interactuar de la palabra y por supuesto también de la escucha, pues lo uno no debe ir sin lo otro, como lo enseñan los sabedores mayas tojolabales con atento acierto.

Me gusta asumir esta vivencia como la de alguien que acompaña, escucha, aprende y comunica. La experiencia que he tenido por más de quince años con un programa de radio dedicado precisamente a los temas relacionados con este trabajo investigativo, me hace pensar en este como una confluencia más que como un requisito o un ejercicio académico de escritura.

De otra parte, el encuentro con el horizonte de los Estudios Culturales me gratifica, en inicio como posibilidad de canalizar esa sana inconformidad con mi disciplina de origen, la filosofía, pero también como apuesta no solo epistémica sino también ética y política.

En este juego de confluencias quiero entender este trabajo investigativo también dentro de la perspectiva del poder aportar a los Estudios Culturales desde un quehacer y en clave relacional, esto es, en las intersecciones entre la experiencia vivida del investigador y de las comunidades indígenas, entre lo originario y lo colonial, entre el hablar y el escuchar, entre los procesos de identificación y los procesos de exclusión.

Reconozco además, dentro de las motivaciones y confluencias que hacen este trabajo, un honesto, emotivo y también paradójico sentimiento por el territorio en el que nací, por las hostilidades, pero también por las esperanzas que se perciben en una urbe global como la capital colombiana, a la que se llama en este texto Antigua Bakatá, con una apuesta por el nombre originario, de manera similar a la propuesta de pensar el Abya Yala como ese gran referente continental que además de pasado, significa futuro.

Pensar lo indígena en contextos urbanos no es un capricho intelectual, es más bien un deber ético y político, por ello avizorar esta problemática desde los Estudios Culturales implica una gran promesa de comprensión y de acción, promesa que de lejos y bueno es reconocerlo, no se agota en este trabajo de grado.

El escenario de la diversidad cultural y la dinámica relacional que implica la presencia de subjetividades y comunidades que interactúan con las esferas institucionales de lo global, lo nacional y lo local, son factores que precisan no solo de comprensión sino también de intervención, entendida esta como la posibilidad de la praxis más allá de los esquemas abstractos que muchas veces se privilegian en los entornos académicos.

En la capital colombiana se constata la presencia de grupos indígenas del país y otras naciones hermanas, catorce cabildos indígenas con reconocimiento institucional y

una política pública sobre pueblos indígenas que completa poco más de una década de implementación, situación que constituye un interesante cúmulo de experiencias que permiten abordar inquietudes valiosas para la comprensión de problemas contemporáneos como las problemáticas de la transmisión del saber en medio de las tensiones con la educación formal occidental, la preservación y resignificación de la identidad y la apropiación del territorio cuando se han presentado distancias espaciales, temporales y simbólicas de los escenarios de origen; asuntos que se dan en las condiciones de una metrópoli inmersa en el horizonte global actual.

La pregunta de investigación que pretende responder este trabajo es: ¿Cómo se construye el pensamiento abyayalense en un contexto urbano y cómo dicha construcción crea pensamiento-otro basado en la existencia y la re-existencia?

La denominación *pensamiento abyayalense* se ha ido decantando con el paso del tiempo y en medio de la interlocución y aprendizaje con teóricos y académicos, pero sobre todo con las organizaciones indígenas que enuncian de este modo una postura de interpelación a las políticas del nombrar de las herencias coloniales.

En el primer capítulo se encuentra una perspectiva teórica que sigue la sugerencia de asumir los pensamientos-otros, como los denomina Abdelkebir Khatibi en un registro similar a la perspectiva de Walter D. Mignolo sobre el pensamiento fronterizo, se exploran allí los márgenes y los reversos de las perspectivas hegemónicas.

En el segundo capítulo se hace una revisión de la presencia indígena en la capital colombiana, como territorio ancestral del pueblo muisca, pero también como territorio de destino de múltiples expresiones culturales originarias, escenario de diversidades múltiples que, en clave contemporánea ha precisado de la implementación de una política pública que reconoce la diversidad étnica y que, al lado de las otras diversidades, convierte a la Antigua Bakatá en un prometedor escenario interculturalidad, esto, por supuesto siempre y cuando se vayan venciendo las resistencias de la exclusión y el prejuicio de la colonialidad.

En el tercer capítulo se hace un intento por aportar a los Estudios Culturales en términos de acompañamiento y aprendizaje de personas que conforman tres comunidades originarias presentes en Bogotá: Ingas, kankuamos y uitotos. El referente de la escucha como perspectiva metodológica abrió la posibilidad para que la experiencia vivida de seres humanos que se identifican como indígenas en el contexto de la ciudad más grande y compleja del país, pueda ser la muestra de la generación de un pensamiento-otro que se crea en lo colectivo, mostrando con ello una condición existencial muy poderosa en sus

convicciones y posibilidades de pervivencia, a pesar de las duras condiciones de lo urbano y sus hostilidades cotidianas.

En el cuarto capítulo se hace una reflexión sobre la posibilidad de las formas de pensamiento-otro presentes en lo urbano, en una dinámica que va de la existencia a la re-existencia como referente vivencial que, desde las dinámicas de la organización y la resistencia hasta el sostenimiento de las identidades originarias, pueden ser asumidas como pensamiento-otro, como pensar situado en un Abya Yala que se niega a desaparecer.

Capítulo primero

De la filosofía occidental al pensamiento abyayalense

1. El canon y sus procederes

Esta investigación tiene que ver con una serie de historias, historias de meditaciones, diseños, expansiones y guerras, de personas haciéndose preguntas, de asombros e interrogantes, de principios que movilizan pueblos, de barcos que navegan por los mares llevando consigo formas de pensar y vivir, de personas obligadas a asumir esas formas, de ideas que se dicen, se enseñan, se controvierten y refutan. Narrativas diversas de lo que en ese complejo conglomerado geocultural conocido como Occidente, se ha venido a entender cómo la Historia de la filosofía. Filosofía -así en singular- que se presume como uno de los más altos logros culturales de la especie, pues, así como se asume universal, también se entiende como rasgo humanizador incuestionable.

Estudiar filosofía implica la posibilidad de ser parte de esas historias, aunque, paradójicamente casi nunca se remite a ellas, es poder vincularse a la posibilidad de entender la realidad de la mano de autores que han precedido en dicho intento, pero sin que sus relatos vitales se asuman como materia prima para la comprensión de sus ideas.

Vinculada a esta serie de historias se encuentra una cartografía, una clara referencia a los lugares en donde las preguntas y respuestas de este algo llamado filosofía se han dado, lugares identificados con el surgimiento de ideas, la discusión de sus referentes, la posibilidad de sus respuestas. Es lo que el filósofo de origen cubano Raúl Fornet-Betancourt (2001, 70) llama el “mapa de la filosofía”. No es difícil identificar los lugares que comprende dicho mapa: Europa, en especial, la llamada Europa occidental y América del Norte son los referentes más claros.

Ahora bien, esta cartografía precisa de un componente esencial para complementar su comprensión, este es el tiempo, el proceso mediante el cual se ha generado este mapa que todas aquellas personas que han estudiado filosofía recuerdan bien. El punto inicial es la Grecia clásica, aunque llama la atención que Mileto, siendo dicho lugar, pertenece en la actualidad a Turquía. De allí pasa a la bota itálica con el advenimiento del Imperio romano y se expande por lo que se asume la Europa occidental, expansión que se replicó posteriormente a buena parte del mundo, pero que no se

correspondió con una ampliación semejante de la cartografía filosófica. Al contrario, los lugares asumidos como iniciales se conservaron como centro y el resto se asumió como negación. De allí que hablar de filosofía africana, asiática o latinoamericana pueda presentarse como ligereza o exotismo, a menos claro, que se asuma el eco de la centralidad a manera de opción.

Toda persona que haya estado en una facultad o departamento dedicado a la filosofía lo sabe, existe un lazo invisible que inicia con Tales de Mileto, continúa con los autores llamados presocráticos, los autores conocidos como clásicos, los helenistas y luego la secuela romana, que mezclada con el cristianismo, posteriormente, genera las escuelas medievales, las mismas que se ven cuestionadas por ese algo *cuasi milagroso* llamado modernidad, macroexperiencia que se asume como surgida en un lugar particular, la Europa occidental, pero que se presenta como universal, válida para cualquier experiencia y contexto, pero que se comprende de una forma particular que se lleva, vía colonización, a lo que de ahora en adelante se constituye como el sistema-mundo, el planeta entero.

La contemporaneidad, de la mitad del siglo XIX en adelante, trae consigo el cuestionamiento de esa modernidad, la crisis, cuestionamiento que también, por supuesto, será universal, aunque nunca se estudie qué se pensaba en África o en América Latina en el siglo de la teoría de la evolución. El siglo XX recoge ese cuestionamiento y concluye la expansión universalista con algo impensable para etapas anteriores llamado globalización.

Es el lazo invisible, es el repertorio de autores, problemas y escuelas que se estudia en la filosofía (occidental), es un canon parametrizado, recogido y repetido por una tradición a la que se pertenece curiosamente negando eso particular que asume como negatividad, es en últimas una historia de colonización, de un particular que se expande y se representa a sí mismo como universal.

El canon filosófico occidental hace parte de esa red de relaciones hegemónicas (Lander y Castro-Gómez 2000, 22) que constituye la modernidad como parámetro epistémico, antropológico y ontológico. Entramado que se asume, naturaliza (89) y se constituye como el indudable sentido común de la comprensión de la realidad.

Indudable es el progreso y el desarrollo, indudable la lógica de la producción, indudable que la humanidad avanza hacia adelante por la ruta señalada por la modernidad. Todo lo anterior se convirtió en sentido común que no permite ser cuestionado, Descartes (2001, 23) inició uno de sus tratados más famosos asegurando que el sentido común era

lo mejor distribuido en el mundo, reflejo en un espejo de lo que el filósofo francés asumió como referente fundamental de lo humano, sentido común que es proyección de un particular que se vuelve universal por la expansión moderna colonial iniciada en el siglo XVI.

La Europa occidental salió de la minoría de edad (Kant 1994) y doblegó los ídolos que le impedían pensar por sí misma (Bacon 1984), hacer de su propia razón el parámetro y medida no solo de la vida humana sino también de lo que en épocas anteriores prometía la trascendencia.

Se asumió una realidad geocultural concreta en términos de voluntad de verdad como centralidad que hace del resto una periferia (Dussel 1988, 113-4), esto marcó el quiebre con lo que constituye una generalidad perceptible en muchas partes, la consideración de lo propio como lo fundamentalmente válido y lo otro como poco valioso o negatividad. Pero más allá de este etnocentrismo genérico, la experiencia expansiva que se inicia en el siglo XVI se presentó como magnitud, pero también como lo medido, su referente epistémico es la validación de su propio proceder ahora entendido como universal. Según Dussel (Lander y Castro-Gómez 2000, 48) el etnocentrismo europeo que allí se generó confundió la universalidad abstracta con la mundialidad concreta, es entonces lo que se puede entender como el eurocentrismo, actitud, opción, parámetro, sentido común de la humanidad entera que se va adscribiendo a ello por obra y gracia del hecho colonial.

Visto con ojos críticos, con ojos heréticos de la periferia, el hecho colonial no es un resultado o efecto del universal moderno que ya no se podía contener en los límites geográficos en los que se supone nació. El hecho colonial, que se presenta para la América conquistada incluso como la continuidad de la Edad Media, no constituye una prolongación del carácter moderno de la propuesta occidental, pues se comprende bien que es ese hecho colonial la causa y no el efecto de la modernidad (Castro-Gómez 2005, 47), son las historias acalladas a las que se refería el inicio de este capítulo.

No solo es la ciencia o la tecnología, no solo los modelos económicos y los sistemas políticos, también es la imposibilidad de generar y asumir un pensamiento surgido desde lo propio, desde la periferia que se asume como subvalor, bastardía o negación. Si se pretende ser lo que se es, entonces se debe negar lo propio y acoger lo extraño, principio fundamental de la alienación.

¿Cómo encuadrar dentro de esta referencia el hecho de que existe algo llamado América Latina? Algo que se puede definir, pensar, cuestionar, esto es, que puede ser

contemplado por ese saber llamado filosofía en medio de su curiosidad y asombro. Curiosidad y asombro de lo propio.

2. El reverso: la filosofía latinoamericana

Geografía ignorada, lugar no presente, sitio ignoto y no referenciado, así América Latina comparte la suerte de Asia y África a la hora de repasar lo que el mapa filosófico muestra. El canon filosófico occidental no solo se despliega a través del tiempo en ese lazo invisible ya mencionado, en ese dinamismo que se desenvuelve en medio de ese juego crítico de los conceptos que va de unos autores a otros, de escuelas que postulan ideas a aquellas que las cuestionan.

El canon también se mueve en medio de cartografías que se asumen implícitas y por ende no se mencionan. El inicio milagroso en las polis griegas se traspasa a la extensión que tendría el Imperio romano, se mezcló con el cristianismo de origen semita y próximo también al Mediterráneo. De allí sufriría una gran transformación, la revolución renacentista y la fijación de un nuevo modelo de comprensión de la realidad hacia el siglo XVII con la génesis del sujeto cartesiano. Lo que vino luego fue una especie de cristalización del hecho, no solo de la filosofía sino de la ciencia, en la llamada Europa occidental, con referentes que se mantienen hasta el presente, en especial, el triángulo Francia-Alemania-Inglaterra.

En el siglo XX la que se asume como triunfante experiencia colonizadora sajona se incorpora a la cartografía a la denominada de manera genérica América del Norte. Así se completa la referencia de los lugares que ha alumbrado el logos de la filosofía, lugares que en últimas lo que nos muestran es el decurso de la fijación del modelo de la modernidad occidental como patrón civilizatorio, historia que genera narrativas en las que se pone en juego algo más que el devenir de una disciplina de conocimiento. Trazar el rumbo de la filosofía como saber válido implica aceptar una manera de comprender el mundo de la modernidad que se impone en los distintos puntos cardinales y se erige como modelo omnicomprendivo que excluye, banaliza e invisibiliza a otras formas de conocimiento.

Hegel (1994, 173) en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* asume ya una cartografía que propone en términos del desenvolvimiento del Espíritu Absoluto. Iniciando en Oriente, se desplaza de este a oeste hasta llegar a Europa, allí ve su plenitud. De continuar la marcha llegaría a América, la que “indudablemente”

desaparecerá tan pronto el Espíritu toque al Nuevo Mundo, pues es tierra inmadura, no apta para la civilización.

No obstante, a pesar del duro diagnóstico hegeliano, desde hace ya un buen tiempo se ha generado un cuestionamiento de lo que implica esta situación, esto es, la posibilidad de formular una filosofía –o un pensamiento filosófico– desde un lugar de enunciación llamado América Latina. Son cada vez más los espacios académicos dedicados a este tipo de temáticas, al punto que se puede hablar incluso de una tradición, un corpus de textos que asumen dicha pretensión y que enuncian la posibilidad. Nombres como los del mexicano Leopoldo Zea, el argentino-mexicano Enrique Dussel, el también argentino Arturo Andrés Roig, el uruguayo Arturo Ardao, entre muchos otros, se han instalado, aunque no de manera dominante claro está, en el imaginario académico como protagonistas de una inquietud filosófica que busca ocupar un lugar frente a las manifestaciones más corrientes, imbuidas en criterios eurocéntricos que no suelen permitir aperturas o que lo hacen con escepticismo excesivo.

Cabe sin duda la inquietud de si la filosofía se puede determinar por gentilicios o patronímicos (Guadarrama 2012, 15), la respuesta de seguro tendrá que ver con la concepción que se tenga de lo que ella misma significa. En general, en medio de sus variantes se asumen dos posturas en los extremos de dichas respuestas.

De un lado, la afirmación universalista que descarta la probabilidad de una filosofía latinoamericana que no sea entendida como expresiones de temáticas canónicamente establecidas y hechas por autores latinoamericanos. Suele ser la afirmación de la exclusión o por lo menos la del escepticismo excesivo: “La filosofía latinoamericana [...] no posee una historia propia y continuada, que nos permita estudiarla como una manifestación autónoma de la cultura: aún no se ha logrado crear una corriente de pensamiento que se la pueda identificar como la manera latinoamericana de hacer filosofía” (Sierra 1987, 124).

De otra parte se da también desde hace ya un buen tiempo, la postura exactamente contraria, la afirmación de una particularidad del esfuerzo filosófico desde una perspectiva propia, que tiene el encargo de responder a esas realidades que configuran los núcleos problemáticos de una filosofía asumida desde un contexto, dicha postura expresada en diversidad de autores tiene como una de sus principales fuentes de inspiración la afirmación que ya se podría llamar *clásica* del letrado argentino Juan Bautista Alberdi en su texto de 1842, en donde además de hacer la afirmación de una filosofía propia de este lado del mundo, la caracteriza: “De aquí es que la filosofía

americana debe ser esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus proceder; republicana en su espíritu y destinos”(Gracia y Jaksic 1988, 61).

Si no hay una posición única frente a lo que se debe entender por filosofía latinoamericana, más allá de las obviedades de la pertenencia geográfica el debate interesante tiene que ver, como lo han expresado varios autores, con la posibilidad de eso que se puede entender como el lugar de enunciación, para algunos se trata de hacer filosofía desde la situación latinoamericana (Santos Herceg 2012, 73), para otros el asunto se centra más bien en la posibilidad de enunciar problemas filosóficos con tinte eminentemente latinoamericano, contrariando, por supuesto, la postura universalista (71).

Frente a lo que podría presentarse como una polémica insoluble, se han generado áreas de trabajo que se asumen como alternativas. En los años 40 del pasado siglo XX se gestó la alternativa de la llamada Historia de las Ideas, en consonancia con la influencia de académicos pertenecientes a la diáspora de pensadores que huían de la Guerra Civil Española y el establecimiento del régimen franquista. Autores como José Gaos, Ramón Xirau, Eduardo Nicol, Juan David García Bacca, María Zambrano, Adolfo Sánchez Vázquez, entre otros, influenciaron en la adopción de una estrategia teórica en la que se ponía al margen el canon filosófico occidental, haciendo eco del pensamiento circunstancionalista de Ortega y Gasset y de la prolífica discusión que se realizó en la filosofía española de comienzos del siglo XX, en especial, el diálogo con la filosofía contemporánea y las polémicas sobre la llamada crisis de Occidente (Guadarrama 2013, 3:13). De este modo, el proyecto de un filosofar desde la propia circunstancia se cohesionaba alrededor de la conformación de unas redes de autores que se empezaron a constituir en un referente insoslayable de aquello que se entendió como Filosofía latinoamericana.

De otra parte, también se han presentado alternativas que, partiendo de las denominaciones, generan matices frente al canon establecido, han abierto perspectivas valiosas. Es el caso del llamado pensamiento filosófico latinoamericano (Guadarrama 2012) o también y de manera más general, el pensamiento latinoamericano. Este último ofrece la ventaja de contemplar la interdisciplinariedad como referente, pues allí no solo importa la producción de ideas que se asuma desde la filosofía, más allá de ello, lo que interesa es la posibilidad de explicar a América Latina desde ángulos diversos y referencias teóricas múltiples en articulación con el hecho insoslayable de la diversidad cultural presente.

La expresión “pensamiento latinoamericano” es de uso frecuente, pero menos lo es encontrar definiciones explícitas de lo que se entiende por ella, el filósofo chileno Eduardo Devés Valdés (s. f., 14) lo asume como “un conjunto de escritos donde tienen especial relevancia los ensayos sobre el propio continente latinoamericano o sobre alguna de sus dimensiones o regiones”. Es consciente el autor de la generalidad de la definición y se empeña en aclarar que no se trata solamente de la rica producción ensayística a la manera de referentes como Octavio Paz o Juan Bautista Alberdi. Se trata además de que:

Los trabajos sobre educación y cultura han sido tradicionalmente considerados como parte relevante de este pensamiento. Asimismo, las corrientes de la llamada "filosofía latinoamericana", filosofía y teología en un sentido más estricto, han sido nuevas disciplinas que desde los años 60 de este siglo han contribuido a configurar escuelas que son totalmente asimiladas a este corpus. Muy emparentada con el ensayismo, también se encuentra la obra historiográfica que, tradicionalmente, ha sido un pretexto relevante para pensar la evolución pasada y deseada para nuestros países. (15)

Interesante la relación que hace el autor chileno con la filosofía latinoamericana, incluida dentro de la expresión más genérica del pensamiento latinoamericano, establecido en su propuesta investigativa generan aperturas interesantes que no implican un abandono de la discusión con los parámetros más estrictamente canónicos.

Ahora bien, el proyecto de la filosofía latinoamericana se puede apreciar también con ojos críticos, más allá del escepticismo y la negación canónica se ha problematizado su existencia desde diversos ángulos.

Los estudiosos de estos temas refieren la controversia entre el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea. El primero de ellos cuestionaba la existencia de un saber filosófico desde nuestra América, no desde una postura occidental de privilegio, más bien lo hacía desde la convicción de que una América Latina sometida a siglos de dominación no estaría lista para forjar una filosofía propia acorde a su manera de ser (Salazar Bondy 2006, 81), de manera similar a una postura de su compatriota José Carlos Mariátegui, quien cuatro décadas atrás a Salazar había manifestado una crítica parecida. Así pues, no hay una filosofía latinoamericana, pero la habrá cuando las condiciones lo permitan.

La respuesta de Zea (2005, 10-9) presenta uno de los capítulos más interesantes de la historia del filosofar en América Latina, pues argumenta que la filosofía no es cuestión de subdesarrollo o atraso, centra la atención en el hecho de la negación de humanidad que se hizo históricamente de los habitantes del otrora llamado Nuevo mundo

por parte de lo que denomina el Logos imperante, asimilando dicha negación con aquella que se hace de una filosofía hecha desde este lado del mundo.

Los argumentos del mexicano tienen que ver además con la posibilidad de exaltar la autenticidad del pensar latinoamericano frente a la originalidad, esto es, el cómo los autores responden a las necesidades de su momento histórico sin que necesariamente su producción obedezca a lo inédito que surge por primera vez (33).

La negación de la humanidad es un argumento que ya se encuentra presente en el pensamiento anticolonialista de autores como Aime Césaire o Franz Fanon. Tiene mucho que ver con la coyuntura de descolonización de Asia y África en la etapa inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial. En la filosofía latinoamericana se aprecia, además, en la propuesta diferenciadora de autores como Arturo Ardao (1963) quien afirma que los temas fundamentales de un filosofar desde este lado del mundo tienen que ver con la cultura, la historia y el hombre. La negación de humanidad entonces se asume como un componente de denuncia y reivindicación desde distintas vertientes del pensar crítico hecho en este contexto periférico latinoamericano.

En ese orden de ideas vale la pena la inquietud por el lugar de lo indígena en este devenir que muestra una constante pregunta identitaria y la búsqueda de un lugar dentro del concierto filosófico asumido como universal.

El reto permanente tiene que ver con el cuestionar desde la diferencia. Desde muy temprano en el proceso colonizador, lo que se conocería como América jugó un importante, pero desconocido papel que fue opacado por la imposición hegemónica occidental. Ejemplo de ello es el desconocimiento que se hace del papel de este “Nuevo” mundo en la conformación de la modernidad y la configuración de un sistema-mundo como lo llamaría el pensador y sociólogo Immanuel Wallerstein (Wallerstein 2005).

La negación de lo indígena que persistió en la colonia, tuvo en la vida republicana otro escenario complejo en el que la inclusión en los proyectos de nación se dio como una cuestión meramente formal y bajo la óptica del criollo, que, con su propio conflicto identitario, no vio en lo ancestral una posibilidad de autoafirmación.

Sin duda, es el siglo XX el momento en el que la posibilidad de asumir la diferencia se presenta como proyecto de los sectores letrados, a través del que puede ser uno de los más exitosos discursos identitarios que se ha generado en América Latina. La circunstancia presentaba una situación marcada por las incertidumbres del siglo que se presentó como promesa de realización, pero que, en términos de la Europa hegemónica, se convirtió pronto en desilusión con las guerras mundiales. A este lado del planeta, el

triunfo de la Revolución mexicana y el influjo del llamado entorno arielista (Devés Valdés, 2000) fueron el ambiente propicio para una reflexión identitaria de valioso significado.

El pensador chileno Eduardo Devés Valdés interpreta el inicio del siglo XX como un momento de esplendor identitario, conforme a su teoría sobre el movimiento pendular de la historia del pensamiento latinoamericano. Según él (15), identidad y modernidad son los dos extremos de un movimiento que se va intercalando a la manera de los énfasis que se van dando en momentos históricos consecutivos.

De este modo, el inicio del siglo XX se constituyó como el momento sucesivo de lo que habría sido una etapa profundamente marcada por una impronta modernizadora y que tuvo en el positivismo latinoamericano su mayor expresión, influencia innegable que se pretendía superar.

Producto de ello, la convicción para muchos letrados latinoamericanos del erróneo camino de la negación de las raíces culturales y la propuesta de asumir dichas raíces como constitutivo de lo que sería una experiencia inédita, relacionada con lo indígena y lo negro en términos de origen y construcción de un proyecto, que se asumiría como visión teleológica en la que la finalidad *sui generis*, se podría, al fin dar como una base identitaria de alcances éticos, políticos y culturales, convicción y proyecto que se denominó mestizaje.

A pesar de ser un discurso del siglo XX, varios autores advierten de la inspiración decimonónica de dicha concepción, en especial, en lo que sería un derrotero identitario presente en la obra del libertador:

Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del Norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de la Europa; pues que hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste [*sic*] se ha mezclado con el indio y con el europeo. (Bolívar 1995, 129)

El mestizaje posee la capacidad de asumir la diferencia en un sentido afirmativo que pretende diferenciarse de la exclusión colonial que, en sentido negativo, generó una compleja jerarquía racializada como uno de los componentes centrales del hecho colonizador y la sociedad que generó.

Sin duda, dicho discurso se empodera como resultado del ámbito identitario de comienzos del siglo XX alrededor de lo que se puede denominar el arielismo (Beorlegui

2004, 378) o el antipositivismo (Guadarrama González, 2012). En contraste con Europa que ve como su fastuoso proyecto hegemónico se empieza a desmoronar debido a la crisis que inicia con la Primera Guerra Mundial, América Latina en las primeras décadas del siglo pasado, pretende encontrar símbolos que permitan la apropiación de sus realidades culturales y se proyecten como marcos de referencia para asumir una propia manera de ser, diferenciada pero no independiente de ese Occidente moderno que se presentaba como su origen.

Uno de los escenarios más representativos de ello tiene que ver con la visión revolucionaria mexicana y que encontrará expresiones en todo el subcontinente en un ánimo de revaloración de la herencia histórica y exploración de nuevos significantes para el abstruso complejo identitario que busca una salida a la exclusión colonial. Idea que se tiñó rápidamente de utopía, la teleología que se impregnó en el hecho de la mezcla, llevó al planteamiento del educador y filósofo mexicano José Vasconcelos, según el cual en este lado del mundo saldrá la “raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal” (Gracia y Jaksic 1988, 84). No se debe olvidar la relación tan estrecha entre la pregunta identitaria y la búsqueda de un filosofar propio, al punto que se puede afirmar que entre los dos proyectos se da una hermandad apreciable (44).

En los nacionalismos revolucionarios también se aprecia el afán por encontrar un referente identitario basado en las formas de diferencia cultural, cuando el pensador y político peruano Víctor Raúl Haya de la Torre (1936, 23) propone el término Indoamérica como alternativo al nombre oficial del continente y como opción a las visiones del hispanoamericanismo, el panamericanismo y el latinoamericanismo, pretende encontrar en el pasado originario un referente que pueda sostener las bases de un proyecto político de raigambre popular y continental.

Ahora bien, la diferencia cultural se hizo presente en versiones del discurso del mestizaje con un tono muy distinto del enunciado original de Vasconcelos, así se aprecia en posturas ultraconservadoras como la del político colombiano Laureano Gómez, protagonista de una de las etapas más difíciles de la historia del país, la llamada Violencia. Asumía el político admirador del franquismo español que “nuestra raza proviene de la mezcla de españoles, de indios y de negros. Los dos últimos caudales de herencia son estigmas de completa inferioridad. Es en lo que hayamos podido heredar del espíritu español donde debemos buscar las líneas directrices del carácter colombiano contemporáneo” (Gómez s. f., 18), siendo esto también una perspectiva que asume la

diferencia y la lleva al escenario de la mezcla cultural, en términos excluyentes y con claras reminiscencias colonialistas.

Es interesante ver como desde las diversas miradas del mestizaje se encuentra una trama tan grande de posturas que, siendo contrarias, van a confluir en al menos dos aspectos relevantes.

El primero de estos es la transitividad entre lo que se asume como mezcla racial y la mezcla cultural, solo que ahora se hace en un sentido positivo, cambiando el signo de lo que se asume fue la herencia colonial.

El segundo de ellos, la posibilidad de conjugar la diferencia, este papel del mestizaje es clave para dar base a proyectos teóricos que sirvan de sustento a referencias políticas de las más distintas tonalidades, pero que encuentran en las ideas de la mixtura cultural un apoyo para reunir el variopinto escenario cultural latinoamericano y de paso, llevar dichas ideas a consideraciones utópicas o proyectos identitarios que acompañen propuestas hegemónicas.

Ahora bien, el discurso del mestizaje es sin duda uno de los productos más originales del pensar propio latinoamericano, como expresión del pensamiento latinoamericano en general o como de la filosofía latinoamericana en un sentido un poco más estricto. Se ha fijado dicha idea como una de las más socorridas a la hora de presentar esos frutos que una búsqueda por lo propio recoge en términos de yuxtaposición y autenticidad (Zea 1998, 200).

Es preciso resaltar esa característica particular del discurso del mestizaje, la posibilidad de resignificar un esquema que se fijó como factor de diferenciación en la sociedad colonial y de allí, pasó a ser asumido en términos contemporáneos como un factor de búsqueda identitaria y afirmación.

Sin embargo, vale la pena someter al discurso del mestizaje a un juicio crítico que se puede asumir desde esa misma diferencia que se pretende conjugar. ¿Qué tanto el sujeto indígena o el sujeto afro se encuentran asumidos dentro del ideal del sujeto mestizo?

Desde visiones recientes del pensar crítico latinoamericano, la interculturalidad (Fornet-Betancourt 2004), el pensamiento decolonial (Sanjines 2015) se han realizado interesantes interpelaciones a la referencia dominante del sujeto mestizo. Más allá del cambio de signo, esto es, la posibilidad de asumir en términos positivos la mixtura cultural, el hecho de conjugar puede entenderse como negación de la particularidad de origen. La constitución de un nuevo sujeto histórico se puede entender también como

superación de la condición de origen para elevarse hacia una instancia distinta que podría asumirse como ideal de un proyecto latinoamericanista que implica novedad identitaria.

Ahora bien, se podría plantear hipotéticamente que el discurso del mestizaje conjuga, pero no conjura la diferencia cultural. Más allá del juego de palabras, la idea consiste en una posibilidad crítica desde lo conjugado.

En su definición de discurso, Michel Foucault (1999, 14) plantea que en toda sociedad la “producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”.

Pues bien, el discurso del mestizaje a pesar del éxito que obtuvo en términos de trastocar el significado colonial de la llamada mezcla racial, al traducirla a los términos de la mezcla cultural, no puede esquivar la temible materialidad que se encuentra en los orígenes que en teoría exalta. En otros términos, la evidencia de la diferencia cultural, expresada no solo en la pervivencia de culturas diferenciadas del proyecto moderno colonial, sino también en los conflictos que genera su manera de entender la vida y la realidad, además de las constantes luchas hegemónicas expresadas, por ejemplo, en la defensa de los territorios originarios y la salvaguarda de sus identidades, constituyen hoy, una temible materialidad para los proyectos dominantes.

El discurso del mestizaje, a pesar de su notoria posibilidad de constituirse, como efectivamente lo ha hecho, como base de proyectos hegemónicos desde ciertos lugares de la diferencia, como en el caso de la herencia indigenista de la Revolución mexicana y el entorno identitario del pensamiento de comienzos del siglo XX (Beorlegui 2004, 361), no ha podido, sin embargo, dominar las disímiles fuerzas que la reivindicación de las comunidades encarnan en el día a día de la implementación de políticas excluyentes y cuya consideración por los asuntos de la diferencia cultural apenas si se logra en la formalidad o simplemente se subvalora o invisibiliza.

La dinámica planteada se puede apreciar en la obra de los autores más relevantes que han desarrollado el discurso del mestizaje. En José Vasconcelos, como se apuntaba previamente, se plantea la teleología de la quinta raza, esa especie de destino manifiesto latinoamericanista en la que se conjuga la diferencia y se plantea la posibilidad de un futuro para este lado del mundo en términos además de liderazgo cultural que hoy llamaríamos global.

El asunto aquí es conjurar la diferencia, esto es, mientras se logra el ideal de la raza cósmica: ¿Qué hacer con los indígenas, los afros, los raizales y negros de hoy? ¿Son eslabones que se perderán en algún momento del proceso o hacen parte integral de él?

De otra parte, el letrado ecuatoriano Agustín Cueva (2011, 8), plantea como su realidad cultural adolece haberse convertido en un ejemplo claro de mestizaje, distinto a sociedades como la mexicana en la que se ha logrado una cohesión que la pueda definir más claramente. Así, para él una cultura mestiza implica la fusión de elementos en un todo orgánico, coherente y estructurado. Es la idea de la conjugación de la diferencia, asunto que según el intelectual nacido en Ibarra se encuentra ausente de esa amalgama de diferencias que es el Ecuador.

La cultura de su país está hecha de retazos mal ensamblados con materiales imperfectamente fusionados. Es sintomático que en su texto Cueva se refiera a la lengua quechua como lengua extranjera (16). Esto es la materialidad del hecho del mestizaje, los migrantes de la Sierra a la ciudad que compran vestidos con el corte ciudadano, pero con los colores del campo, esto es lo que no se puede conjurar, la diferencia en su pesada carga simbólica.

En toda América Latina se puede apreciar esta dinámica, pero no cabe duda de las particularidades que distintos procesos históricos, configuraciones socioculturales y reconfiguraciones identitarias, entre otros factores, le otorgan sellos particulares a distintas experiencias. La huella de los grandes imperios precoloniales ha dejado en esto una marca interesante en lugares como México y Perú. Situación muy distinta a la herencia cultural que se reivindica más cercana a troncos europeos más contemporáneos como ocurre en términos genéricos en el cono sur.

El referente conjugador de todas maneras remite a la posibilidad de la unificación, de englobar las diferencias y presentar un estado de cosas en el que los procesos históricos o el devenir de las comunidades se amalgama en un proceso relativamente azaroso de integración, al punto de asumir el mestizaje como una manera de ser, en donde los procesos históricos adquieren caracteres casi ontológicos de afirmación que no están exentos de ideales políticos que se sirven de ello para plantear finalidades al futuro.

Dichas finalidades seguramente pretenden evadir lo contingente y estabilizar las bases de algún proyecto, a la manera de una teleología que pueda presentarse como base sólida al futuro. Ante ello teóricos como el antropólogo Francois Laplantine y el profesor de literatura Alexis Nouss (2007, 24) plantean al mestizaje como algo más cercano al misterio y el enigma pues lo que muchas veces se pretende es encontrar en él un “lirismo

redentor que exaltaría la reconciliación de los contrarios en una totalidad finalmente estabilizada”. Es curioso que el planteamiento se haga desde una consideración del mestizaje como excepción, seguramente por la mirada que hacen desde realidades que se podrían llamar de “centro”, en donde las circunstancias históricas se plantean a partir de la homogenización frente a los desafíos de la migración y la irrupción de la diversidad.

Es interesante como los autores pretenden oponer a las versiones preestablecidas y asépticas de lo mestizo, la idea de una alternativa entre lo homogéneo y lo heterogéneo, vía sin rieles que no garantiza una aventura ética o estética (24), en otros términos, se desafía la consistencia de una articulación a la manera de los ensambles que garantizan la hechura. En contraste, la visión de autores como Vasconcelos o Cueva, parecieran apoyar, en el primero de ellos en hecho afirmativo, en el segundo negativo, la posibilidad del ensamble como garantía de identidad y horizonte.

Ahora bien, la materialidad que supone el hecho del mestizaje, implica que no se puede plantear el proceso complejo de interacciones que supone la dinámica mestiza, a la manera de un relato idílico en el que se corre el riesgo de caer en ocasiones. La historia que se encuentra detrás implica la presencia de la implementación del hecho moderno colonial en su poderosa carga de imposición hegemónica.

En América Latina, lugar de encuentro que configuró el sistema mundo moderno se encuentran 826 pueblos indígenas (Cepal 2014, 103), una fuerte presencia de población de origen africano y un histórico flujo de migrantes asiáticos, entre otros muchos entrecruces. La diversidad cultural, que se corresponde con la enorme diversidad natural, brota en las múltiples manifestaciones culturales, modos de vida, creencias, imaginarios, sincretismos religiosos, para mencionar solo algunos componentes de una cartografía múltiple de configuraciones. Pero más allá de una constatación etérea, la certeza de que la diversidad cultural se debate entre la fuerza constante de la modernización y los complejos procesos que jalonan hacia la búsqueda de lo identitario, entre acelerados procesos de tecnificación de la vida y de manejo del entorno y la siempre esquiva elaboración de aquello que se puede considerar como “lo propio”.

En medio de todo ello el mestizaje como discurso privilegiado de explicación, que ha tenido importancia significativa, de todas maneras, no ha podido conjurar esa carga de materialidad que la diversidad cultural impone en su presencia. En otros términos, sin desconocer el papel que ha jugado como motor e inspiración de ideas y acciones, se puede plantear que el mestizaje conjuga, pero no conjura la diversidad. Frente a ello, la opción entonces por la comprensión de escenarios en los que esa diversidad se complejiza, pero

también se camufla frente a las exigencias de los imperativos de la dominación, comprensión que se hace urgente en un presente de tensiones y riesgos para todo aquello que no haga el juego de la homogeneización.

3. El pliegue ignorado del reverso: el pensamiento indígena

En términos generales, la filosofía canónica no contempla dentro de sus marcos de referencia los pensares de Abya Yala, la América originaria está por fuera del mapa filosófico como diría Fornet-Betancourt (2001, 251). Cuando se pretende involucrar a estas formas de pensar se recurre en ocasiones a términos como “etno-filosofías” para referir a las configuraciones de pensamiento que no se encuentran inscritas dentro del canon euro-occidental, en una referencia más del prefijo que suele marcar las en ocasiones exotizables diferencias con el canon occidental: etnomúsica o etnoastronomía, por ejemplo. Así ha ocurrido en el caso de la preocupación por las llamadas filosofías africanas, asunto que constituye un universo de ideas en sí mismo y en donde se encuentran las más disímiles posiciones.

El término se introdujo debido a la polémica desatada por el belga Placide Tempels (1949) y su obra *La filosofía bantú*, como una manera de suavizar la “herejía” que asumió la posibilidad de una *filosofía africana* y no solo una *filosofía* en África:

Con la expresión “Etnofilosofía” podemos entender un pensamiento que en lo esencial se caracteriza por la implícitidad y por la colectividad [...] “Etnofilosófica” es toda filosofía, sea ella localizable explícita o implícitamente desarrollada en instituciones, formas lingüísticas, proverbios, cantos, representaciones plásticas, tradiciones gastronómicas, etc., sea ella el producto de pensadores individuales e identificables o el resultado de comportamientos colectivos, en tanto ella presente características étnicas o culturales y se diferencie en ello de la filosofía de otros grupos cultural o étnicamente determinados. (Mora Burgos, 2003, 4)

La consideración alrededor de una filosofía africana es un tema valioso y de largo debate que tendría elementos de analogía con la problemática consideración de la existencia de una filosofía latinoamericana, conservando las distancias por supuesto, pero haciendo explícitas las características de pensares subalternizados que han sido invisibilizados o ignorados por cánones establecidos como el de la formación filosófica occidental, en la configuración de esquemas presentes en la colonialidad del saber.

Para Enrique Dussel (1998, 72), se encuentra en la primera etapa de la preocupación por la filosofía africana es precisamente la que corresponde a la etno-filosofía, según esto se aplican los esquemas animistas a las complejas formas de

pensamiento bantú, pero identifica cuatro manifestaciones más: la sabiduría filosófica, la filosofía ideológica, la filosofía profesional y la más interesante para el autor, la filosofía africana crítica.

Ahora bien, más allá de la consideración por la etno-filosofía y en el propósito de dimensionar cuáles serían los aportes en términos del renombrar y con una intención provocadora en términos del contexto disciplinar de origen, se realizó una apuesta que, enmarcada dentro de la llamada filosofía latinoamericana, pudiera visibilizar las problemáticas del pensar ancestral en términos filosóficos. Retomando aspectos inspirados en el grupo fundado por Fernando Urbina Rangel en los años noventa del siglo pasado y combinando dicha inspiración con un trabajo en el área del pensamiento filosófico latinoamericano (Púa M. 2011), la idea era visibilizar la discusión sobre la existencia de formas de pensamiento catalogables como filosóficas, dentro de las discusiones al respecto en los pensadores y pensadoras latinoamericanos más leídos, de María Luisa Rivara a Enrique Dussel, pasando por Rodolfo Kusch, Josef Estermann y Miguel León Portilla. La propuesta de allí se dio en términos de unas *filosofías amerindias*, denominación que al usar el plural pretendía hacer justicia a las formas de diversidad inherentes a las expresiones de los pensamientos en discusión.

Hasta donde tiene noticia el autor de estas líneas el primero en utilizar la expresión *filosofía amerindia* en un evento académico fue el profesor hondureño Carlos E. Echeverría en el II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana (1982). Visionaria propuesta que no tuvo continuidad, o al menos no visible, pero que ya podía suponer un derrotero hacia el futuro.

Vale la pena mencionar que los investigadores Ariel José James y David Jiménez (2004) utilizaron también la expresión filosofía *amerindia* en su interesante trabajo de entrevistas a los más reconocidos investigadores del pensar indígena en Colombia. Allí se plantean temas centrales de la valoración académica que se hace del pensamiento indígena en claves que involucran la experiencia subjetiva de los investigadores; no es descabellado relacionar un esfuerzo como este con la reflexión que el antropólogo Juan Carlos Piñacué (2014) traducirá más adelante como las tensiones entre lo académico y el pensamiento indígena. La obra de James y Jiménez tiene aún una continuidad pendiente, esto es la realización de entrevistas que aborden las temáticas tratadas, pero desde la óptica exclusiva de sabedores indígenas, ejercicio necesario que ojalá se realice pronto.

Para ellos, el interés radica en la caracterización del chamanismo como filosofía de vida, concepción del universo propia de todas las tradiciones de la tierra, además de

una filosofía mágica “aunque ambos términos puedan resultar contraproducentes, que se basa en las prácticas sagradas del éxtasis y la ensoñación, afirmando la existencia de una Mente Mayor o Conciencia Universal de la que nosotros somos parte” (James y Jiménez 2004, 36). El chamanismo hace parte central del conocimiento amerindio y más allá de una técnica consiste en “una filosofía de vida, un pensamiento creador y una percepción de otros mundos” (263)

En muchas ocasiones, la posibilidad de enunciar estas temáticas se asume, en términos bastante generales como *pensamiento indígena*. A propósito de esta opción resaltan dos esfuerzos, uno desde el pensar filosófico latinoamericano y otro desde la antropología.

El filósofo argentino Luis Alberto Reyes realizó un trabajo de grado de doctorado para la Universidad Nacional de Córdoba en Argentina bajo la tutela del maestro Arturo Andrés Roig, en el que pretende hacer una lectura hermenéutica y fenomenológica del pensar náhuatl, andino y maya. Efectúa el autor un esfuerzo interesante que dimensiona académicamente estos pensamientos, aunque sin llegar a un cambio drástico de denominación o concepción epistémica, pues se sigue moviendo dentro de la referencia de lo que denomina la hermenéutica fenomenológica, derrotero metodológico en el que autores como Paul Ricoeur o Hans George Gadamer tienen un lugar incuestionable.

La propuesta del autor tiene que ver entonces con una lectura filosófica de las tradiciones de pensamiento andina, maya y nahua. Su visión de lo que es el pensamiento indígena se pone de manifiesto cuando expresa que su referente de trabajo tiene que ver con la producción de conocimiento anterior a la llegada española conquistadora o a los testimonios que de ello se tiene y que son inmediatamente posteriores al hecho histórico (Reyes 2008, 15); en el plano conceptual la posibilidad de utilizar categorías convenientes para su estudio le llevó a que: “Entre estas categorías la de *mito* adquirió universal y obligatoria pertinencia y se nos presenta como el marco del pensamiento indígena de América al que cabría interpretar partiendo del rasero del “pensamiento mítico” (15).

En el artículo del antropólogo del pueblo Nasa Juan Carlos Piñacué Achicue se realiza un interesante esfuerzo por evidenciar las tensiones generadas por el discurso de la etnicidad en medio de las dinámicas de la movilidad indígena, en especial, las generadas por la condición del indígena que asume la vida académica. Hace el autor una interesante reflexión sobre niveles de tensión que tienen que ver con la relación del indígena con la academia y con el indígena no académico, además de los llamados conocimientos propios frente a los que no lo son.

Sobrepasando una definición puntual, el autor plantea, de la mano de Manuel Quintín Lame, que la naturaleza es la fuente de la sabiduría para los pueblos indígenas, más allá de la tenencia de la tierra, la concepción de la tierra-naturaleza comprendida como madre tierra permite que los espíritus dadores de sentido se asuman como base comprensiva de los lugares que constituyen la materia-espíritu sobre la que se da el conocimiento indígena, en una consideración que excede al individuo y se proyecta a la vida social (Piñacué Achicue 2014, 164). Llama la atención como, la base geocultural sacada de la concepción cósmica original, se conjuga en últimas en el sujeto colectivo, la comunidad que forja una idea del mundo a través de la palabra o *yuwe*.

Rasgo inapelable del pensamiento indígena, la consideración colectiva no deja de causar tensiones frente a lo que en la academia se asume como el protagonismo individual del autor, ya que “el conocimiento no parte de un yo-individual, sino de un yo-colectivo que obedece a la autoridad colectiva que opera en el territorio” (165). De manera complementaria, la temporalidad se asume de modo tal que “es un conocimiento propio-ancestral-nosotros que se realiza en el presente, configurando lo ante-pasado, que está antes del pasado, por tanto, es el pasado presente, porque se construye en el ahora con un horizonte prospectivo. Es decir, el pasado está delante del futuro” (165).

En síntesis, la concepción de aquello que occidentalmente se comprende como naturaleza se conjuga en el conocimiento que a través de la palabra hace explícito un sujeto colectivo que comprende el mundo bajo perspectivas espacio-temporales que desafían el marco de referencia epistémico de la sociedad dominante.

En Reyes y Piñacué encontramos dos instancias importantes de aquello que se entiende como pensamiento indígena. De una parte, como expresión del pensar mítico anterior a la conquista y de otra como la producción de indígenas contemporáneos, como sujetos que producen conocimiento en medio de las tensiones con la comunidad de origen, los entornos académicos y su afirmación como sujetos colectivos.

Ahora bien, pensamiento indígena muchas veces se trata en un sentido de concesión a la diversidad desde la academia, es decir, espacios como conversatorios, conferencias, talleres, intercambio de saberes, suelen ser asumidos como una consideración con la diversidad cultural desde la denominación sin que esto trascienda, esto es, sin pretender en la mayoría de los casos transformar de fondo estructuras curriculares, metodologías, didácticas o directrices de investigación. Es preciso tomar en cuenta otras opciones frente a la temática para seguir construyendo en su comprensión.

Los reversos ejemplificados en las filosofías amerindias o el pensamiento indígena si bien plantean perspectivas valiosas y posibilidades de indagación, dan paso a desplazamientos acordes con las rutas que se sugieren en este trabajo, en una perspectiva dinámica que traza un recorrido desde la formación canónica en filosofía hasta la posibilidad de los pensamientos-otros que se buscarán en las experiencias concretas de subjetividades que generan pensamiento pero no son reconocidas como parte de los referentes epistemológicos establecidos por las estructuras moderno coloniales de saber.

4. Las perspectivas críticas del presente

En términos de las perspectivas teórico conceptuales que se pueden asumir como debates del presente y que permiten la consideración de formas de pensar que no se agoten en términos de las filosofías amerindias o el pensamiento indígena, cabe considerar dos perspectivas que se toman como centrales: interculturalidad y decolonialidad.

La interculturalidad aquí tiene al menos un doble papel, de un lado, como principio de pensamiento y acción y de otro como intención epistémica. Sobre lo primero vale la pena mencionar que, como lo entiende Adolfo Albán (Walsh 2005, 66), no se trata lo intercultural de un agregado de diferencias culturales buscando armonía, más bien se trata de asumir la conflictividad como la posibilidad del logro de un mundo más justo para los integrantes de dichas culturas en oposición, haciendo posible una apuesta por el respeto, la negociación y la concertación en un escenario de lucha simbólica de sentidos y posicionamiento de cada cultura.

De otra parte, proviniendo de una disciplina que en muchos escenarios se presenta cerrada a la diferencia cultural y mucho más a la diferencia colonial, como lo es la filosofía, ensalzadora además de ese sentido “universal” que el pensar occidental prescribe, se puede considerar que la intención explicitada de varias maneras en lo cotidiano de las aulas de clase y el ejercicio investigativo, pero acuñada de manera interesante por Fernet-Betancourt (2001, 250) y que consiste justamente en el *desfilosofar*, plantea un vértice interesante desde el cual construir y problematizar. Se da aquí una posibilidad de reflexión sobre el propio lugar de enunciación en términos de un cuestionar crítico sobre lo que se ha podido acuñar en varios años dedicados a la enseñanza e investigación, desde la filosofía, pero con un sentido de amplitud temática y pretensión de interpelación al carácter ahistórico, abstracto y eurocéntrico del canon académico disciplinar.

La otra perspectiva central en lo que tiene que ver con este trabajo se refiere a la decolonialidad, cuando Arturo Escobar caracteriza el proyecto de investigación Modernidad-Colonialidad (MC) en su obra *Mundos y conocimientos de otro modo* propone cinco operaciones distintivas de la comprensión de la modernidad y los saberes que genera. La quinta de estas operaciones dice:

La concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad –una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro (Escobar 2005, 71).

Se sabe bien que, dentro del campo de conformación de la Filosofía moderna, la universalidad del pensar occidental se asume sin más como parámetro epistémico reconocible en las elaboraciones sistemáticas que el canon reconoce expuesto en las obras de los filósofos reconocidos. Todo esto en el marco contextual de la imposición imperial europea que llevará, en el siglo XIX a la conformación de los campos de saber de las ciencias humanas en un espíritu muy similar, esto es, la universalidad como presupuesto y el colonialismo como escenario.

Autores que se encuentran identificados con el programa MC atendiendo el llamado de atención alrededor de una posibilidad constructiva que, más allá de la valiosa y precisa crítica de lo colonial, propusiera alternativas para la construcción de formas de comprensión alternativas a las de la modernidad hegemónica, asumieron entonces lo que Castro-Gómez y Grosfoguel (2007, 21) plantearon como el giro decolonial, retomando una denominación propuesta por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres.

En este orden de ideas manifiesta Catherine Walsh (2005, 24) que “La decolonialidad encuentra su razón en los esfuerzos de confrontar desde ‘lo propio’ y desde lógicas-otras y pensamientos-otros a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos-otros del saber”. Esto último implica una postura de interpelación a lo que se ha asumido desde distintas disciplinas como estructuras de configuración disciplinaria que invisibilizan o niegan otras formas de ser y estar en el mundo, una exclusión epistémica que, para ser cuestionada implica, según la filósofa argentina María Eugenia Borsani: “un posicionamiento otro frente a los padrinazgos conceptuales logo-centrados que han tutelado nuestras prácticas académicas” (2012, 56).

En este mismo sentido la filosofía canónica y su afán universalista han generado construcciones teóricas que han justificado la racialización como forma de jerarquizar las poblaciones humanas en el escenario de un universalismo proyectado desde un entorno

europeo moderno-colonial (56). Se precisa entonces de una apuesta epistémica que tiene efectos políticos en el propósito de hacer una desmonumentalización de la modernidad (65), dicha apuesta es decolonial, implica un vuelco de la razón que desenmascara la herida colonial y sus terribles efectos sobre los sujetos, saberes y comunidades que perviven más allá de ella.

Lo decolonial no es punto de llegada, tampoco es una especie de episteme reluciente que emerge de un proceso de búsqueda teórica, así esta se realice de la mano de autores críticos y que asuman posturas de defensa de lo subalterno o anti-hegemónicas en general.

Lo decolonial entonces es un proceso que parte de una realidad heterogénea y en la que confluyen y a la vez se tensionan los referentes generales que permiten afirmar la presencia de la colonialidad en un contrapunteo constante con las prácticas y luchas de existencia y re-existencia¹.

No cabe duda de la enorme potencialidad crítica del proyecto Modernidad-Colonialidad, pero dicha potencialidad debe ponerse a prueba de manera constante a través de los esfuerzos por la revaloración, apropiación y discusión alrededor de los saberes propios, los conocimientos subalternizados y las identidades inasibles.

5. Los pensamientos-otros

El filósofo marroquí Abdelkebir Khatibi se hace la pregunta por Occidente, en un tono que recuerda al martiniqués Franz Fanon y su crítica al “juego europeo”, busca un referente más allá de lo que asume como una potencia que ha generado humillación, dominación y embrutecimiento (Khatibi 2001, 71). Utiliza el pensador norafricano la metáfora del habitar, nuestro ser íntimo se halla habitado por esta potencia que lo que hace es generar preguntas silenciosas que parece no nos atrevemos a verbalizar, preguntas que surgen de esta potencia que se presenta como lo bello y lo bueno, pero a la vez como aquello que no mide su propio alcance, ante esto la declaración de la diferencia no basta, la simple repetición de una reivindicación no es suficiente.

¹ Lo que ha implicado para el autor de esta investigación un camino de pensamiento que, desde la interpelación respetuosa con la disciplina filosófica, se valoren otras fuentes de conocimiento más allá de las obras, autores y escuelas que se presentan en la formación canónica. En este sentido, el que los colectivos sean también autores de forma de pensamiento es una referente importante de dicha interpelación.

La respuesta se debe dar entonces desde dos lugares: la misma herencia occidental y desde lo propio entendido según él como “nuestro patrimonio” (72). El autor piensa en la tradición de su cultura, ubicada entre la identidad totalizante y la diferencia informe, las respuestas que se han intentado hasta el momento de su reflexión han sido insuficientes, ni el nacionalismo árabe ni el marxismo dogmático de los años sesenta (del siglo pasado) pudieron atender el llamado a encontrar algo diferente de Occidente, por ello se requiere de lo que denomina una estrategia-otra.

Un primer paso de este proceder está en afirmar el Tercer Mundo como una “energía formidable de supervivencia y transformación, una forma de pensamiento plural de la supervivencia que se debe vivir en su libertad” (76).

Lo anterior se explica por la intención de desentrañar las raíces del olvido de lo propio, en este orden de ideas ubicar a su propia cultura entre la metafísica de occidente y la teología del Islam le indica a Khatibi como podría ser la búsqueda de esta realidad que plantea, sin duda la amplia riqueza de la tradición filosófica islámica, le da al propósito un color característico y una fertilidad innegable que se subvierte a la hora de establecer el porqué de la metafísica como ejemplificación del olvido de lo propio: “Y en la metafísica, el hombre siempre ha sido un hombre “blanco” y portador de la luz y de sus conceptos solares. No podemos merecer nuestra vida y nuestra muerte sin hacer el duelo de la metafísica” (77).

Lo que el profesor de la Universidad de Rabat llama la triple transformación indica el camino que va desde el tradicionalismo metafísico, pasa por el salafismo –postura ultraconservadora que él asume como metafísica devenida en doctrina–y llega hasta el racionalismo que se vuelve técnica: “En tanto que sociedad, somos tradicionalistas por el olvido de la tradición, doctrinarios por el olvido del pensamiento del ser y tecnófilos por servilismo” (84).

Un segundo paso, una vez establecido el proceso por el que se instauró el olvido en la tradición tiene que ver con comprender que la enunciación de la diferencia no basta para poner en crisis lo establecido, es preciso poner en crisis a las tradiciones, tanto a la metafísica occidental aristotélica como a la islámica, poner en crisis a la exigencia de diferenciarse planteada a la manera de un destino preestablecido.

De lo anterior, tercer paso, surge el concepto del Magreb, entendido más allá de la referencia geográfica, pensado más bien a la manera de un lugar de enunciación que sin olvidar esa cartografía de la dominación se pueda instaurar como un movimiento que exige un pensamiento que lo acompañe. Magreb está ubicado entre Oriente, Occidente y

África, resuena en su pluralidad, se desprende de parentescos epistemológicos y políticos –las metafísicas de las tradiciones, por ejemplo– para ser repensado desde afuera, desde la diferencia irreductible, pero sin alejarse de los referentes identitarios y las diferencias informadas (92).

Así se arriba al intento de respuesta a la inquietud fanoniana de encontrar otra cosa distinta de esa Europa (Occidente) y que el autor norafricano acuña a través de su propuesta: “El pensamiento del nosotros hacia el que nos volvemos no se ubica, no se desplaza más en el círculo de la metafísica (occidental) ni según la teología del Islam, sino en su margen. Un margen en vilo (en el filo)” (76).

La crítica vigilante y la introducción del pensamiento de la lucha social y política actual implicarían el deber de entender la libertad de pensar y mantener una revuelta sostenida, un cuestionamiento a los absolutos metafísicos, una manera de sacudir la indefensión frente a esa potencia del mundo (88) del saber dominante.

Así se establece, como paso fundamental la característica de un pensamiento-otro, el estar en el borde, no en la superficie plana como podría quererse desde los proyectos hegemónicos, no desde el reverso como los proyectos críticos, sino en el margen.

Así pues, entre Magreb y Abya Yala hay cercanías complejas, se sitúan en los cruces de caminos que asumen desde el vértice de lo moderno colonial a Occidente, una diferencia desde la cual se puede interpelar y tratar de responder esas preguntas que surgen pero que no se pueden enunciar y curiosamente se relacionan con África, en el caso de Magreb por su circunstancia geocultural y en el caso de Abya Yala por ser el postrer sitio de destino de la diáspora esclavista.

La expresión *pensamiento abyayalense* fue propuesta por el filósofo, poeta y fotógrafo colombiano Fernando Urbina Rangel en la segunda mitad de la década de los noventa como un proyecto de estudio colaborativo con estudiantes y egresados del pregrado de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia (Parra Dussán y Rodríguez 2005, 24), que pronto fue acogido por estudiosos(as) de diversas disciplinas y orientaciones. De allí surgió un colectivo de discusión que se mantuvo hasta comienzos de la primera década del siglo y de donde surgieron los cursos de extensión sobre pensamiento indígena de la Facultad de Ciencias Humanas de dicha universidad.

El pensamiento abyayalense es una forma de pensamiento-otro, asume la diferencia y controvierte las formas de pensamiento establecidas en un sentido de posibilidad y afirmación en medio de las más difíciles condiciones.

El planteamiento hipotético que aquí se defiende es que el pensamiento abyayalense no puede encontrarse en la superficie llana de la modernidad colonialidad con sus coordenadas cartesianas de la colonización, tampoco se encuentra totalmente a gusto en el reverso de dicha superficie, esto es en la filosofía latinoamericana, en la que el tronco occidental aún está presente.

El pensamiento abyayalense es un margen, un pliegue del reverso, un lugar poco visible pero presente, en relación tanto con el proyecto hegemónico y el canon filosófico como con los alcances de la filosofía latinoamericana, las filosofías amerindias como parte de lo anterior e incluso del pensamiento indígena.

El pensamiento abyayalense implica la posibilidad de ser ese “pensamiento que acompaña” al movimiento entre Occidente, Oriente y la América originaria, lo que tiene como escenarios de tensión no solo las obras de los autores sino también las complejas dinámicas del pensamiento de las comunidades que perviven interpelando las referencias de lo establecido, presente en márgenes y pliegues que las disciplinas poco estudian o simplemente subvaloran. Márgenes y pliegues cuya complejidad se debe buscar en protagonistas cotidianos, maneras de ser diferentes e incluso en medio de contradicciones de pensamiento que se encuentran de manera constante en la diversidad cultural de este lado del mundo.

Capítulo segundo

Entre Muequetá y el Distrito Capital

1. Del cercado muisca a la urbe global

La capital de la actual República de Colombia tiene una historia larga que muchas veces se reduce a las etapas colonial y republicana, cuando no a lo más reciente, desconociéndose de plano la trayectoria vital precolonial que le pertenece y que lleva consigo historias opacadas, invisibilizadas o silenciadas. Por ello, una cuestión que nunca sobra mencionar es que el hoy denominado Distrito Capital es un territorio ancestral indígena, y no solo en ese sentido general que pasa por obviedad referencial sobre lo que se ha llamado América y se ha querido resignificar como Abya Yala, esto es, el continente atávico que conoció como primeros pobladores a las comunidades que, al parecer, hace cincuenta mil o más años arribaron a este lado del mundo.

El altiplano cundiboyacense, escenario natural que constituye una prolongada extensión geográfica en el centro del país, ha estado poblado hace por lo menos trece mil años (Botiva Contreras, Groot de Mahecha y Herrera 1989, 80), muchas de las sucesivas etapas de poblamiento son aún materia de controversia entre los estudiosos, los rastros predominantes aquí tienen que ver con el arte rupestre ampliamente difundido en la zona y los artefactos de cerámica y orfebrería, de los que paulatinamente se tiene información cada vez más amplia, aunque aún insuficiente.

Los investigadores refieren el poblamiento de esta zona al menos en tres etapas que siguen siendo materia de discusión. La primera corresponde a comunidades de recolectores y cazadores que modificaban la piedra, es la llamada etapa lítica o precerámica -aprox. 12400 a 3270 A.P-. La segunda corresponde a grupos de alfareros, agricultores y cazadores que se ubican en las fuentes arqueológicas como la etapa Herrera o pre-muisca -3270 A.P hasta el siglo VII d.C.- (86).

La tercera de ellas, correspondiente al surgimiento y apogeo de la confederación muisca –siglos VII-XVI d.C.–(86) es la que le otorga el perfil más significativo al universo precolonial de esta zona, por ser la anterior a la llegada y conquista europea y de la que se tiene más noticia a pesar de los vacíos existentes en el conocimiento de su organización sociopolítica y formas de pensamiento. Se trata tal vez de la experiencia de

mayor complejidad cultural de una nación originaria en el territorio que hoy se conoce como Colombia.

El punto de quiebre aquí es el contacto con las tropas españolas que remontaron el río Magdalena en 1537 (Avellaneda Navas 1995). Experiencia conquistadora de la que surge uno de los relatos tradicionales del hecho colonial, el del puñado de conquistadores que doblegaron a las numerosas poblaciones de nativos con su astucia e inteligencia, relato que se repite para los casos azteca e inca. Lecturas más cuidadosas de los cronistas muestran que en realidad las tropas conquistadoras eran muy inferiores en relación con el grueso de nativos que se iban uniendo a la experiencia conquistadora. En el caso de la expedición de Jiménez de Quesada, a los 170 españoles los acompañaban miles de indígenas que se habían hecho sus aliados, provenientes de Santa Marta y el Magdalena, además de esclavos negros y moros (Gamboa, Bernal e Instituto colombiano de Antropología e Historia 2008, 121). Siendo así las cosas, se desvirtúa una de varias leyendas que ensalzan a los conquistadores y que pretenden fijar como significado dominante el valor, astucia e inteligencia de los colonizadores.

El administrativamente hoy denominado Distrito Capital, constituía la parte sur de la nación Muisca, bajo el dominio del Zipa, los cacicazgos se juntaban administrativamente a la manera de una confederación cuyo segundo gran componente, la parte norte, estaba constituida por los dominios del Zaque de Hunza (Tunja), además de algunos territorios considerados como independientes (Plazas de Nieto y Falchetti 1973).

El grado de complejidad de la cultura muisca es bastante interesante, el territorio se organizaba alrededor del agua y la sociedad se constituía a través de linajes matrilineales, con un grado de aprovechamiento efectivo del entorno y una complejidad simbólica constelada en un rico pensamiento del que en la actualidad solo quedan algunos rastros.

Vale la pena recordar que, el rasgo característico de la construcción en piedra, presente en las civilizaciones mesoamericanas y la imperial andina, se había desarrollado en el mundo muisca alrededor de los observatorios astronómicos que a la vez fungían como lugares rituales, apenas se estaba desarrollando la construcción en piedra, proceso que fue interrumpido por la avasalladora conquista europea. Este hecho dificulta la visibilidad de la pervivencia de lo ancestral, en especial, cuando el hecho colonizador se ensañó de manera devastadora contra la cultura originaria que se estableció durante siglos en lo que después sería la capital colombiana y el territorio ancestral circundante.

Lo que desde la óptica occidental se podría entender como las ciudades muiscas consistían en cercados circulares que albergaban las construcciones públicas y de vivienda. El nombre original del poblado muisca que fungía como capital de la parte sur de la confederación era Muyquyta –Muequetá– (González de Pérez 1987, 282) que fue modificado, de manera que pasó a ser Bacatá y finalmente, Bogotá. Como parte de las políticas del nombrar, el hecho colonizador vuelve a bautizar con sus referentes los lugares que va devorando en su dinámica conquistadora. Curiosamente el cercado se encontraba en lo que actualmente es el municipio de Funza, a las afueras de la ciudad. El cercado del Zipa, máxima autoridad de la parte sur de la nación Muisca se encontraba en el lugar llamado Teusacá, término que fue trocado aparentemente por los colonizadores en Teusaquillo.

La negación de la Bogotá precolonial, rasgo claro de una dinámica de colonialidad, se puede apreciar en el relato básico de la fundación de la urbe, según la tradición en el actual barrio de La Candelaria, en un lugar llamado Teusacá, en donde hoy se ubica la tradicional Plaza del Chorro de Quevedo. En dicho relato, el conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada y sus hombres levantaron doce chozas, el número como homenaje a los doce apóstoles, el clérigo que acompañaba la expedición, Fray Domingo de Las Casas ofició la primera misa, referente simbólico del inicio del hecho colonial.

En su texto monográfico escrito en 1938 y publicado para los cuatrocientos años de la fundación, el letrado Antonio Gómez Restrepo da una muestra de la visión triunfante alrededor de este hecho histórico: “Fray Domingo de las Casas que, revestido de burdos paramentos, hechos de las telas indígenas, ofrece el sacrificio de la misa, ante un abigarrado concurso de españoles y de muiscas, consagrando para siempre a Jesucristo a estas regiones, de donde huyeron vencidas las informes divinidades de la teogonía chibcha” (Gómez Restrepo 1938, 13)

Es curioso que, en su momento, al parecer por dársele mayor importancia al hecho mismo que a las formalidades de la fundación, la ciudad tuvo que refundarse (16) en el lugar que hoy ocupa la Plaza de Bolívar, centro simbólico y político de la actual nación colombiana, a instancias del encuentro de los tres conquistadores –Jiménez de Quesada, Belalcázar y Federmán–, en un encuentro que incluso se recuerda en el Himno de Bogotá como el pacto que sella el glorioso inicio fundacional de la que sería posteriormente la gran urbe (Millán de Benavides 2001, 118).

El relato fundacional asume sin más la no existencia de un poblamiento anterior en el lugar como si se tratara de un territorio inhabitado y ocupado de manera inicial por

el hecho fundador de la expedición de Jiménez de Quesada. Vale la pena añadir que el “descubridor” y conquistador de lo que sería el Nuevo Reino de Granada no obtuvo de parte de la corona el reconocimiento que sí le fue otorgado a Hernán Cortés o Francisco Pizarro, nombrados con el título nobiliario de marqueses, además, este territorio tardó doscientos años en ser designado como virreinato, contrario a la Nueva España y el Perú. En una paradoja casi cruel de la historia, el conquistador letrado no corrió con el reconocimiento y la buena fortuna de los conquistadores iletrados (13).

Ahora bien, en lo que constituye uno de los episodios más vergonzosos de la experiencia colonizadora, el antiguo territorio muisca fue dejando poco a poco muchos de los rasgos de esa ancestralidad originaria que le llenaba de sentido. Con el avasallamiento, la posesión comunitaria de la tierra se perdió, las costumbres se modificaron, el territorio se reorganizó, y lo que constituye una de las mayores vergüenzas de la historia colombiana, para el comienzo de la república la lengua originaria estaba casi extinta.

Durante la imposición de la conquista, la marca del dominador se dejó sentir con todo el rigor de otros lugares de América, incluso así, es curioso ver como otras dinámicas colonizadoras no lograron erradicar el idioma originario, proceso que sí se dio en este caso. Vale la pena recordar la Real Cédula de Carlos III en 1770, en la que se expresa la prohibición de las lenguas indígenas americanas en el sentido de homogenizar los procesos de evangelización, con la finalidad de evitar la situación de la “Torre de Babel” y propiciar el amor a la nación colonizadora (González de Pérez 1987, 369) una triste consecuencia de ello es la pérdida de la lengua originaria de la nación muisca.

No obstante, la huella de lo ancestral se conserva en los nombres, además del Bogotá correspondiente a la ciudad y su gobernante originario, de las veinte localidades que la componen en la actualidad, ocho tienen nombres de origen indígena: Usme, Engativá, Usaquén, Tunjuelito, Bosa, Suba, Teusaquillo y Fontibón. Muchos barrios son reminiscencias de la ancestralidad invisibilizada, a veces de dioses antiguos: Bochica, Bachué, en otras ocasiones de lugares precoloniales: Tibabuyes, Techotiba, Timiza, Carimagua, Tintal, Muzú, Boitá, Altos del Zuque, entre otros.

Las más de las veces, las huellas de la cultura Muisca se reducen a las piezas de los museos o las reducidas narraciones míticas que a lo sumo se valoran como señal literaria de carácter exótico, en especial, por la referencia al origen de muchos toponímicos que se siguen utilizando. Si bien se pueden identificar unas fuentes básicas que se usan como base histórica y desde las cuales se amplía el conocimiento

contemporáneo sobre el pensar muisca (Simón [1626] 1981; Fernández de Piedrahita [1688] 1881; Castellanos [1598] 1930), también es importante considerar que ello es tristemente insuficiente frente a la complejidad de las formas de pensamiento anteriores a la conquista.

La dominación colonial estableció un complejo sistema de castas que, como en otros lugares, se manifestaba a través de una complicada taxonomía racial. En la obra pictórica que ha sido llamada “pintura de castas”² se puede apreciar gráficamente la compleja jerarquización de la sociedad colonial. Español con india mestizo, mestizo con española castizo, mulato con española morisco, son solo algunas de las clasificaciones que cubrían la sociedad que hoy llamaríamos latinoamericana entre los siglos XVI Y XIX. La Santa Fe de Bogotá colonial operó bajo estos designios que materializaban la colonialidad del poder y que se expresaron en una cartografía que ubicaba a los sectores indígenas en la periferia de la ciudad y a las autoridades peninsulares en el centro de la misma.

La vida republicana se estableció sobre el ideal de independencia política, pero continuó con la herencia colonial expresada en las distintas formas de exclusión de la colonialidad. Algunos pueblos indígenas presintieron que la situación no iba a cambiar con el advenimiento de la independencia al punto de manifestarse en contra de ella.

El siglo XX recibió a la capital como una pequeña ciudad que se encaminaba por los senderos del progreso, entendido como promesa de futuro. El profesor Santiago Castro-Gómez ha mostrado como el inicio del siglo XX significó la entrada al capitalismo a través de la instauración del discurso del progreso y la formación de nuevas subjetividades que pretendieron hacer el tránsito del país de haciendas al país de las industrias urbanas, para ello era necesario superar la “calma” de la vida rural y acelerar los procesos productivos, siendo la ciudad el escenario clave para ello (Castro-Gómez 2009, 12). Así, Medellín y Bogotá se constituyeron como los sitios estratégicos en los que la vida social se aceleró para generar subjetividades propicias para el advenimiento del capitalismo.

Discursos como el de la higiene pública y su soporte científico cumplían la función de constituir sujetos funcionales para el capitalismo y así sacar al país de esa

² Resalta dentro de este fenómeno artístico del siglo XVIII la obra del mexicano Miguel Cabrera. En el Museo de la Independencia del centro de Bogotá se encuentra una sala dedicada a la vida colonial, allí, a través de la pintura de castas se llama la atención sobre la rígida jerarquía racial de la sociedad de la colonia.

referencia rural y ancestral que lo caracterizaba. En este orden de ideas se realizó en 1910 la celebración del centenario de la independencia, la que, siguiendo los pasos de la Exposición Mundial celebrada en París en 1900 promovió una muestra de distintas culturas del mundo en el recién inaugurado Parque de la Independencia, muestra en la que la presencia de lo indígena y lo afro estaban excluidos, con la única excepción de un par de estatuas de San Agustín³, lo que a decir de Castro-Gómez (39) representaba la actitud de mostrar al antepasado originario y extinto, en vez del indígena del presente, asumido como atrasado y pasivo.

La visión del saber para la élite centralista de la capital se debatía entre el espíritu letrado e hispanófilo y la promesa capitalista y científicista, por ello “el conocimiento producido por la poblaciones negras o indígenas era tenido como dóxico, mítico e incluso demoníaco, es decir, como inadecuado a las necesidades actuales del país marcadas por el advenimiento del capitalismo industrial” (42).

La lógica de la colonialidad que se renueva constantemente tiene, sin embargo, algunas líneas invariables que determinan posturas frente a las visiones de lo ancestral. Cien años después de la conmemoración del centenario de la independencia, se sigue con el discurso de los pueblos indígenas como “obstáculos para el desarrollo”, muestra de ello el esfuerzo por limitar los derechos indígenas en términos de autodeterminación de los territorios ancestrales frente a los intereses de las transnacionales y el gran capital.

Pero volviendo a la capital colombiana, se debe pensar en el enorme crecimiento de la ciudad que paulatinamente se convirtió en metrópoli, por las exigencias del crecimiento poblacional y la inserción en el capitalismo desarrollista. Un grueso de lo que sería su población es producto de los procesos migratorios que generaron un salto cuantitativo en el número de sus habitantes, pero también implicó una transformación cualitativa que, para el momento del llamado Bogotazo⁴, punto de quiebre de la vida en la ciudad, se había convertido en franjas enormes de empleados, muchas de estas personas venidas del campo constituyeron una franja migratoria que desde entonces hace que Bogotá tenga presencia de personas de todas las regiones del país, cohesionando la

³ Sitio arqueológico situado al suroccidente de Colombia caracterizado por monolitos que representan diversas deidades de una cultura compleja de la que se desconoce su nombre original.

⁴ El 9 de abril de 1948 fue asesinado el exalcalde de la ciudad y líder político liberal Jorge Eliécer Gaitán, la reacción popular generó una ola de violencia que dejó dos centenares de personas muertas y la ciudad semidestruida. El llamado Bogotazo fue el inicio de una escalada nacional de confrontación armada conocida como la Violencia (con mayúscula).

diversidad cultural como rasgo, aunque manteniendo los mecanismos de exclusión coloniales ahora en términos de colonialidad.

La Bogotá contemporánea se constituye de un entrecruce complejo de maneras de ser, sentir y pensar, que conjugan de alguna manera la diversidad cultural de la nación colombiana en medio de sus agudas contradicciones

Para el final del siglo XX los diversos flujos migratorios, la inmersión en el ahora capitalismo global, las dinámicas comerciales impulsadas por el intercambio de bienes y servicios, entre otros factores, hacen de esta metrópoli un complejo entorno en el que la presencia de la diversidad genera constantes tensiones. El rostro de las instituciones de carácter nacional hace que la vieja idea centralista de algunos de los independentistas del siglo XIX se mantenga a pesar de los avances en términos administrativos y constitucionales. Así, una metrópoli que funge como capital, no siempre ha estado conectada con las dinámicas del resto de las parcialidades que componen el país, de manera paradójica por supuesto, pues se sabe que Colombia es un país de regiones.

La Constitución política del 91 es sin duda el punto de quiebre, nodo focal, inflexión histórica que, unida a la representativa fecha del Quinto Centenario, se encarga de visibilizar lo indígena a los distintos planos: local, regional, nacional, continental y global.

Si bien 1991 y el contexto del llamado Quinto Centenario constituyen un foco nodal dentro de la historia contemporánea, sería injusto desconocer la importancia de las décadas precedentes en lo relativo a la organización de los pueblos indígenas y sus prácticas de resistencia. Desde la lucha liderada por Manuel Quintín Lame desde la década del veinte se recoge en los años setenta la experiencia que paulatinamente se fue aglutinando y que generó la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, la pretensión era sentar las bases de una plataforma conjunta de las distintas organizaciones, esta plataforma común constituyen este esfuerzo como el primer intento de una base organizativa común alrededor de las reivindicaciones de varios grupos étnicos (Sánchez Gutiérrez y Molina Echeverri, 2010, 19).

En Lomas de Hilarco, Coyaima, territorio ancestral del pueblo ambika-pijao se llevó a cabo el Primer Encuentro Nacional Indígena de Colombia en 1980, allí 1500 delegados sentaron las bases de lo que dos años después, en Bosa, Bogotá, territorio ancestral muisca, se convertiría en la Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC. Los principios que le dieron vida a la organización y que se mantiene hasta hoy son: unidad, territorio, cultura y autonomía.

No obstante, el giro que se presentó como modelo de Estado a finales de siglo XX, mediante el cual se asumió la mirada de la multiculturalidad, permitió la generación de interesantes procesos de visibilización de la diversidad. Fue este un momento propicio que coincidió con el contexto internacional del Quinto Centenario y toda la polémica que esto conllevó.

Bogotá entonces siempre estuvo como territorio de encuentro e interlocución con el gobierno nacional, incluso de encuentro entre comunidades de distintos orígenes y regiones, característica que se percibe no solo con las distintas formas de diversidad indígena o étnica en general, la antigua Bakatá es punto de encuentro y articulación de lo diverso desde hace mucho tiempo.

La urbe global del siglo XXI, como parte de las herencias coloniales, constituye un escenario en donde, paradójicamente, la incompreensión de la diversidad, la estratificación social y las exclusiones racial, de clase y de género siguen haciendo presencia. El Estado, en sus distintas caras nacional y local, no suelen responder con efectividad a las dificultades generadas por dichas formas de exclusión.

El legado de la cultura muisca tiene un protagonismo en la referencia de la Colombia precolombina, lugar contradictorio de configuración de la esquiiva identidad cultural colombiana. No es exagerado afirmar que en la “tierra de Colón” el ancestro precolonial no constituye una fuerza fundante de lo nacional, en ese sentido el legado republicano instauró de manera determinante la colonialidad. En la actual Colombia, la paradoja sobre ello se aprecia, por ejemplo, en la reducción a lo museístico. En distintos lugares de América dicha simbología y expresiones constituyen una de las bases de los discursos de la identidad nacional, cuestión que no ocurre en el entorno cultural colombiano, al punto que se podría sospechar que lo precolombino más que una referencia del pasado se constituye en una construcción del presente occidental (Simmonds Caldas 2016, 236), reforzado por dinámicas como las de las industrias culturales en el contexto de una lógica de mercado.

En contraste, en la actualidad, comunidades de la sabana de Bogotá y del Distrito Capital se reivindican como muisca, en una serie de experiencias que, sin carecer de polémica, constituyen un entramado complejo de referencias que se proyectan hacia el presente desde una espiral de pasado que no podemos ignorar. Los llamados también neomuisca se han organizado a la manera de cabildos con presencia en al menos dos localidades y también en varios municipios de la antigua nación precolonial.

Como síntesis de esta obviedad importante se puede recordar el testimonio de algunos integrantes de estas organizaciones que en la actualidad lideran procesos de reconfiguración identitaria, quienes plantean que, a diferencia de lo que pasa con otros pueblos ancestrales, los muisca no vinieron a Bogotá, sino que Bogotá vino a los muisca, como lo manifiesta de manera inteligente el gobernador del Cabildo Muisca de Suba (Niviayo, comunicación personal).

2. La diversidad cultural indígena en la capital colombiana

No solo las comunidades que contemporáneamente se identifican con el legado identitario muisca configuran un variopinto escenario de diversidad en esta urbe global. Personas pertenecientes a distintos pueblos indígenas del país han hecho presencia en la capital colombiana de manera constante. Factores como el desplazamiento a causa del conflicto armado, las luchas por el territorio, además del movimiento de pueblos con cierta tradición de movilidad como los Inga, Kamsá y Kichwa, de otro lado, presencia de población flotante como los estudiantes que vienen de los territorios originarios y líderes que vienen con encargos de representación política.

Toda esta variedad de formas, hacen que el tema de lo indígena en contextos urbanos sea uno de los más prometedores a la hora de valorar la diferencia cultural, el enfoque diferencial, las acciones afirmativas y, por supuesto, las diversas formas de pensamiento que se generan de dichas complejas dinámicas.

Según la Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC hay 102 pueblos indígenas en el país, prácticamente la totalidad o la gran mayoría de ellos tienen población que, temporal o permanentemente hacen presencia en el Distrito Capital.

En el documento que referencia la construcción de la política pública indígena en Bogotá llamado “Formulación participativa de la política pública distrital para el reconocimiento, garantía, protección y restablecimiento de derechos de los pueblos indígenas en Bogotá” (Alcaldía Mayor de Bogotá 2011a, 11) se establece la distinción entre:

- Pueblos indígenas originarios.
- Otros pueblos indígenas.
- Población indígena en situación de desplazamiento.

La primera caracterización corresponde a la población muisca originaria, en sus dos expresiones más importantes como cabildos en Bosa y Suba.

La segunda corresponde a los pueblos que se han asentado en la capital y que muestran diversidad en cuanto a sus procesos organizativos, desde los registrados como cabildos en el caso de los Inga, Kichwa y Ambika-Pijao hasta los que se encuentran en ese proceso (Uitoto o Yanakuna, por ejemplo) o los que han prescindido de la figura del cabildo urbano como los Kankuamo.

La tercera corresponde a pueblos que expresamente han llegado a la ciudad como parte del desplazamiento por el conflicto armado, en este caso, destaca la situación de los pueblos Embera Catío y Embera Chamí. Allí, además de una alarmante precarización de las condiciones de vida, se han dado fenómenos preocupantes como la mendicidad indígena, que invisibilizan la riqueza cultural de estas poblaciones.

En los documentos de trabajo de la administración distrital en los que se muestra el trabajo preparatorio para la promulgación del Decreto 543 de 2011, referente básico de la política pública sobre el tema, se parte de los indicadores logrados por el censo general de población del año 2005. Según ellos, de los 6 778691 habitantes del Distrito Capital, 15 032 correspondían a la población indígena, lo que equivale al 0.22 % de la misma (Alcaldía Mayor de Bogotá 2011b, 9), repartidos en las distintas localidades que la conforman. Las mujeres constituían el 50 % de la población indígena y el grupo de edad mayoritario está entre 20 y 24 años, siendo la mayoría mujeres dentro de este rango (11).

El pueblo con un mayor número de integrantes era el Muisca con un 38 % del total de personas indígenas. Le siguen según esa fuente el Ambika-Pijao con 17.7 %, el Nasa con 4.9 %, el Wayuu con 3.7% y el Otavaleño (Kichwa) con 3.4 % (12).

En años posteriores y con el fin de tener información adecuada para la formulación de políticas públicas en la ciudad, la Secretaría Distrital de Planeación y el Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE acordaron realizar la EMB –Encuesta Multipropósito Bogotá–, por supuesto, el aspecto de caracterización poblacional fue uno de los más explorados. La primera versión de la EMB se llevó a cabo en 2011, la segunda en 2014 y contó con la novedad de ser ampliada a veinte municipios de la sabana de Bogotá (Secretaría de Planeación 2016, 6).

La EMB 2011 hizo la estimación de la población bogotana en 7 451 229 habitantes, de los cuales 69 091 se identificaron como indígenas, esto equivale al 0.93 % de la población total. Vale la pena mencionar que las otras opciones de autoidentificación eran: gitano (ROM), afrodescendiente y ninguno de los anteriores (Urrea Giraldo y Viáfara López 2016, 29).

Los hombres constituyeron el 51,11 % y las mujeres el 48,89 %, lo que no mostró un cambio significativo respecto del censo de 2005. No se midió la pertenencia a las comunidades de la población indígena.

La EMB 2014 implicó un descenso drástico en lo que se refiere a la cifra de población indígena, pues pasó de 69 091 a 37 266, equivalente al 0,5 % del total. Dicha situación, según el equipo de investigación del CIDSE⁵, quienes analizaron la información, se debe hipotéticamente a la inclusión de dos nuevas opciones de autoidentificación: mestizo y blanco, además del sostenimiento de la opción “ninguno de los anteriores”, lo que seguramente hizo que muchas personas de las encuestadas prefirieran alguna de estas variantes por influencia de los estereotipos negativos presentes en la ciudad frente a lo indígena (26). Otra novedad interesante respecto de la versión anterior tuvo que ver con la medición de la presencia afro en la ciudad.

Como dato adicional vale la pena resaltar que la población afro en ambas encuestas mantuvo el 1,5 % de participación respecto de la población general, incluyendo las poblaciones raizales y palenquera que también hacen presencia en la urbe.

Según los resultados del EMB 2014 la población indígena masculina constituye el 50,21 % mientras que la femenina el 49,79 %, mostrando un sostenimiento de la relación de una década atrás. Ninguna persona que se identificó como indígena respondió afirmativamente a la opción de “intersexual” que se incorporó en esta versión de la encuesta.

Uno de los datos más reveladores del informe que compendia las EMB tiene que ver con la migración y sus causas, mientras que el 30,7 % de la población, en general, de Bogotá es migrante, en las poblaciones indígena y afrodescendiente el porcentaje llega a 66,8 y 62,7 %, lo que evidencia que estas poblaciones son mucho más migrantes que nativas, a pesar de tener una franja de nacidos en la ciudad relativamente establecida (52), en tendencia contraria se encuentran los otros sectores referenciados: mestiza, ninguno de los anteriores y blanca (34,2 %, 27,4 % y 26,7 %).

Las causas de la migración tienen que ver de manera predominante según la EMB 2014 con la posibilidad de mejores oportunidades laborales con un 42,7 % de la migración indígena, lo que contradice la impresión fenoménica de la causalidad asociada al conflicto armado, que representa el 21,2 %.

⁵ Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica. Facultad de Ciencias Sociales y Económicas. Universidad del Valle, Cali, Colombia.

En el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2018 la cifra de indígenas en Bogotá es de 19063 personas, mostrando una variación porcentual de 26, 8 % con respecto al censo de 2005 (CO DANE 2018, 12)

3. Formas de organización indígena en la antigua Bakatá

En la actualidad existen catorce cabildos indígenas funcionando en Bogotá. Hay cinco cabildos indígenas reconocidos (registrados) por el Ministerio del Interior: Muisca de Suba, Muisca de Bosa, Inga, Ambika-Pijao y Kichwa (Alcaldía Mayor de Bogotá 2011b, 21). El primero en ser reconocido fue el Cabildo Muisca de Bosa.

Es interesante recordar que la figura del cabildo es una institución de carácter colonial que se recupera a final del siglo XIX (Ley 89 de 1890) con el propósito también colonialista de sacar del salvajismo a “poblaciones incivilizadas”. Cabe mencionar, como lo han descrito algunos estudiosos (Mejía López, s.f.; Gros 2000; Uprimny Yepes, Sánchez Duque, y Gómez R. 2011) que, a pesar de ello, para las poblaciones originarias que por diversas razones hacen su vida en la ciudad, dicha institución definida como de “carácter especial por la ley”, se constituye como una referencia fundamental de los planes de vida de las comunidades asentadas en la antigua Bakatá⁶.

Un ejemplo muestra la importancia de dichos procesos. Cuenta el Taita Víctor Jacanamijoy Tisoy (2013, 2:40) que su comunidad, la inga, llegó a la capital a comienzos del siglo pasado, aunque los contactos con los pueblos de la Sabana de Bogotá datan de siglos anteriores. Los Ingas son un pueblo dedicado muy especialmente al tema de la sanación, hacen parte junto a los otros pueblos del Sibundoy, piedemonte y territorio límite entre Andes y Amazonía, de la rica tradición del yagé o ambihuasca. Se trata de un pueblo que se moviliza alrededor del tema médico y ritual, que desde los años 80 del siglo pasado ya proponía formas de organización con miras a una mejor interlocución política con los estamentos de poder.

En dicho momento, ante la opción de la organización sindical, las autoridades de la comunidad tomaron la decisión de optar por la figura del cabildo como posibilidad articuladora que podía permitir una interlocución adecuada con las instituciones de

⁶ La utilización del término Bakatá (con k) hace referencia a la posibilidad de reivindicación del nombre originario de la ciudad en un sentido actual y de resistencia desde el nombrar. La lideresa del pueblo arhuaco o iku, Ati Quigua ha liderado la propuesta de transformación simbólica de las realidades de la ciudad y ha enfatizado este término.

gobierno. Se trata de una institución ya asumida como propia y que se armoniza de manera más adecuada con las formas de identidad de la comunidad, a pesar de tener un origen exógeno a la misma. En este sentido, vale la pena mencionar que la estructura del cabildo urbano se identifica con la de las autoridades tradicionales en el territorio originario, los cargos, funciones y dinámicas se identifican con las de las autoridades del lugar ancestral y los lazos se mantienen a pesar de las distancias materiales y simbólicas.

La Constitución del 91 con su componente de reconocimiento multicultural y la posibilidad de una visibilidad de las poblaciones indígenas y las nuevas dinámicas políticas e identitarias que representó, fueron el lugar idóneo para una re-estructuración de la reivindicación y un período de cohesión y aglutinamiento que hipotéticamente se plantea en este trabajo como una instancia de reconfiguración identitaria.

A pesar de la visibilidad que se iba adquiriendo, las administraciones distritales de los años 90 fueron reacias a favorecer el reconocimiento de los cabildos urbanos. Los candidatos Juan Martín Caicedo, Jaime Castro y Andrés Pastrana, a la hora de ser elegidos alcaldes olvidaron sus promesas de campaña cuenta el Taita Víctor y de manera sistemática, ignoraron las peticiones de reconocimiento de las comunidades (14:30).

Se tuvo que esperar al siglo XXI y lo que constituye un interesante hecho político, esto es la llegada al poder distrital de opciones políticas de izquierda, para que estos temas tuvieran un eco y se constituyera una política pública para pueblos indígenas en el Distrito Capital. A partir de la posesión del exsindicalista Luis Eduardo Garzón en 2004 hasta el final del período de Gustavo Petro en diciembre de 2015, se dio esta coyuntura favorable al reconocimiento de las comunidades de indígenas en contexto de ciudad, por ende la dinámica que fue adquiriendo la organización de las comunidades, varias de ellas en la figura de cabildo.

Esto, en medio de una tensión constante con las autoridades nacionales, que se resistieron durante una buena parte del tiempo al reconocimiento de cabildos urbanos con el argumento de la ausencia de un territorio ancestral. Así ocurrió durante la primera fase del desarrollo constitucional posterior al 91. Ya en el nuevo siglo, una coyuntura política favorable, en medio de la instauración de gobiernos distritales de izquierda y la elección de la primera concejal indígena de Bogotá, la iku o arhuaca Ati Quigua, permitieron una sinergia que se materializó con el reconocimiento de los cabildos por parte de la Oficina de Asuntos Étnicos del Ministerio del Interior (Mejía López s. f., 11).

Fue este un momento de particular articulación entre la dinámica del gobierno distrital y la vida de las comunidades, organizadas alrededor de cabildos o

coordinaciones, lo que permitió una cierta visibilidad de lo indígena en la ciudad que no se había visto con anterioridad en la historia contemporánea. A pesar de que la presencia indígena ha sido constante en las distintas etapas de la vida de la ciudad, la incidencia real en el panorama sociopolítico de la misma no era muy clara, esto por supuesto, obviando la Muequetá precolonial de la que se trató en páginas precedentes.

Los actos públicos de posesión de las autoridades de los cabildos, con la presencia del alcalde mayor de la ciudad permitieron una inédita visibilidad que se ha venido manifestando poco a poco en la presencia en ferias artesanales, festivales, rituales originarios como el del Inti Raymi o el Kalusturinda, eventos académicos en universidades y colegios, además de la presencia significativa en ciertos escenarios como el Jardín Botánico de la ciudad, en donde se construyó, en el año de 1997 con la dirección del pueblo uitoto, una maloca que se convirtió en un lugar de encuentro para distintos sectores, residentes o visitantes en la capital, a pesar de que algunas administraciones no han comprendido plenamente su valor ritual y social.

4. La política pública para indígenas en Bogotá

En el caso colombiano, los movimientos poblacionales de las culturas indígenas se ven profundamente marcados por el conflicto armado y la búsqueda de oportunidades de subsistencia, aunque no se debe minimizar por ello, el rasgo cultural de comunidades comerciantes y viajeras que asumen el desplazarse a otros lugares como parte de una práctica ancestral.

A pesar del discurso ambiguo del gobierno nacional, en especial del Ministerio del Interior (Mejía López s. f., 10) se hizo el reconocimiento de los cinco cabildos en parte por una coyuntura política: la presencia de una indígena (Luz Helena Izquierdo) en la antigua Dirección de Asuntos Indígenas de dicho ministerio, anteriormente, Benjamín Jacanamijoy estuvo detrás del reconocimiento del cabildo muisca de Bosa también desde dicha oficina. Para el indígena iku o arhuaco e investigador Norey Quigua, esto muestra como no existía una visibilidad real en las agendas ni una política pública de largo aliento sobre las poblaciones indígenas urbanas, se trató más bien de una cuestión de hermandad de pueblos y la sensibilidad que esto conlleva (Quigua 2013, 11:20).

Al respecto plantea la lideresa uitoto Gilma Román:

También es una gran preocupación por otro lado porque ya hablando de manera general, Bogotá tiene política pública para pueblos indígenas. Otros departamentos donde hay

mayoría indígena no lo tiene, como Amazonas o Vaupés no lo tiene, no hay una política pública para el pueblo indígena. Entonces ve uno también que la gente se está saliendo hay mucha gente por hacer como esas necesidades básicas, pues se hacen pasar por desplazados, uno sabe que ese no es desplazado, pero están ahí en el registro de desplazado para poder acceder a esos derechos y mucha gente se está viniendo para las grandes ciudades, entonces también tiene grandes complejidades o puede ser una estrategia del mismo gobierno de no tener poca presencia estatal en esos territorios para que queden solos, no sé debe haber mucha... pero mucha gente se está viniendo a Bogotá por el tema educación, por el tema que más empleo, por el tema de las políticas públicas que permite de alguna manera en que nosotros como pueblos indígenas permanezcamos mantengamos nuestras lenguas y todo eso que en el territorio no se ve. (Román Gilma 2017, entrevista personal; ver Anexo 9)

Con anterioridad al establecimiento de la política pública en 2009 ya se habían trabajado procesos interesantes en términos de acceso a la salud y la educación como pueblos indígenas y no como individuos particulares, como, por ejemplo, los programas de canasta básica con ciertos intentos de enfoque diferencial en especial en lo atinente a la interacción con la Secretaría de Integración Social (18:15).

Entre la constitución del 91 y el registro de los cabildos en 2005, se da un período de asentamiento o aglutinamiento de la organización indígena que recoge las experiencias organizativas anteriores, lo que preparó el protagonismo que vendría a la par del establecimiento de las administraciones de izquierda y su decisión política, en medio de las tensiones con los gobiernos nacionales de derecha.

La elección de la figura del cabildo tiene que ver con el hecho de la no existencia de territorios titulados por los entes estatales, incluso en el caso muisca, a pesar de ser territorio ancestral la antigua Bakatá, al no tener títulos de la tierra no se podría hablar de un resguardo. Los debates internos en el movimiento indígena alrededor de la elección de la figura del cabildo como el referente de reivindicación constituyen una muestra interesante de la generación de pensamiento originario en el ámbito de la capital.

Vale la pena mencionar que, a los ojos de los pueblos indígenas en contexto de ciudad, el reconocimiento de un cabildo lo hace la comunidad, no el acto institucional de parte de la Dirección correspondiente del Ministerio del Interior. Por eso, en las reuniones respectivas, para agenciar de manera discursiva un asunto que se antoja interesante a propósito de los debates multiculturalistas, se habla de cabildos registrados o no registrados y no de cabildos reconocidos.

Con el escenario político de las administraciones de comienzos de siglo, se fue gestando entonces un proceso que, recogiendo el espíritu y acciones derivadas de la Constitución del 91, tiene en lo normativo dos puntos clave, se trata del Acuerdo 359 de 2009 del Concejo Distrital y el Decreto 543 del 2 de diciembre de 2011. Posteriormente

se dio continuidad normativa con el Decreto 612 de 2015 que estableció el Consejo Consultivo y de Concertación para los pueblos indígenas en la ciudad. En un momento político posterior, se generó el Decreto 504 de 2017, mediante el cual se adoptó el Plan Integral de Acciones Afirmativas para el período 2017-2020.

Vale la pena recordar que, según el censo de 2005, 15032 personas pertenecientes a las comunidades indígenas del país vivían en Bogotá. Para el documento presentado por la Secretaría de Planeación y que recoge las EMB de 2011 y 2014 se arrojaron cifras de 69.091 y 37.266. De otra parte, según el investigador Norey Quigua, para el momento de la proclamación de la política pública indígena en la ciudad en 2009, las organizaciones calculaban la presencia de 21.000 personas (12:15). En cualquier caso, y teniendo en cuenta las cifras que arrojó el censo general de población de 2018 se trata de una población significativa dentro del ámbito urbano y que precisa, por las características identitarias de sus componentes y gracias al mandato constitucional, la implementación de políticas públicas diferenciales que plasmen de manera efectiva la diversidad de la urbe global que en su pasado constituyó el centro de la nación muisca.

Momento clave para la comprensión del tratamiento político y administrativo de la diversidad cultural, es el año 2009 cuando el Concejo de Bogotá promulgó el Acuerdo 359 con el fin de establecer los lineamientos para la política pública para indígenas en Bogotá D. C., en un hecho que se articuló, en términos de principios y lineamientos con la Constitución del 91.

Allí, además de las definiciones pertinentes, se hace una declaración de principios y se dictan unos lineamientos para el desarrollo de la política.

El segundo de los principios enunciados contempla la interculturalidad y la multiculturalidad sin mayor distinción entre ambos conceptos, cuestión que se complementa con el tercer lineamiento alrededor de la promoción de relaciones de interculturalidad entre los sectores indígenas y los demás habitantes de la capital.

Lo anterior contrasta con el enunciado del cuarto lineamiento en el que se plantea la promoción de Bogotá como una ciudad multiétnica y pluricultural.

No obstante, en los ejes estratégicos de la política pública para indígenas en la capital se contemplan la “generación de interculturalidad” la promoción de la educación “intercultural” y la gestión “intercultural del territorio” (CO 2009, art. 7).

Se pretendió recoger en el acuerdo el evidente protagonismo de los pueblos indígenas en lo que hipotéticamente se podría mencionar como las dos etapas recientes, de consolidación de las formas de organización después de la promulgación de la nueva

constitución y el reconocimiento legal de los cinco cabildos antes mencionados y, segunda, la visibilidad obtenida con posterioridad⁷.

Los ejes estratégicos planteados en el Decreto de 2009 mediante los mecanismos de consulta devinieron en los caminos que se asume “permiten organizar y orientar las acciones concertadas entre los Cabildos, Pueblos y Organizaciones Indígenas con la Administración Distrital, constituyéndose en las bases del ideario de los pueblos indígenas de Bogotá” (CO 2011, art. 6).

Vale la pena anotar que en una versión preliminar del documento de “Formulación participativa de la política pública distrital para el reconocimiento, garantía, protección y restablecimiento de derechos de los pueblos indígenas en Bogotá” (Alcaldía Mayor de Bogotá 2011a) se establece que, como producto de la estrategia de consulta con las comunidades involucradas, la política pública en cuestión se basa en *pilares* que determinan las políticas oficiales sobre los pueblos indígenas, se constituyen como ideario de los mismos y se asumen como directrices para el buen vivir de las comunidades.

El acuerdo de 2009 planteaba el inicio de un proceso de consulta con las comunidades involucradas que tendría el propósito de la promulgación de un decreto por el cual se reglamentaría la política pública para indígenas en el Distrito. Dicho proceso contó con la participación de miembros de las comunidades a través de actividades conjuntas con los cabildos y pueblos indígenas presentes en la ciudad: mingas de pensamiento, círculos de palabra, entre otras estrategias de diálogo, constituyeron el modo de construcción de los contenidos. En este marco de referencia, en términos más institucionales, la Mesa Distrital de Concertación se convirtió en un punto de encuentro necesario para el planteamiento de las temáticas a debatir, de manera algo análoga a como se da el escenario de la Mesa Permanente de Concertación, de carácter nacional.

Como producto de ello, el Decreto 543 de 2011, promulgado en un momento complejo para la ciudad, esto es, el período justo posterior a la destitución por problemas de corrupción del alcalde Samuel Moreno, tiene como objetivo la formulación de una política pública para los indígenas del Distrito con el ánimo de generar mejores condiciones de vida y el fortalecimiento de la diversidad cultural, bajo el principio del buen vivir.

⁷ Vale la pena anotar que dentro de la visibilidad hipotéticamente mencionada aquí se dio el hecho político de la minga nacional de 2008, momento importante en el que el conjunto social tanto nacional como distrital constataron la presencia indígena en la vida nacional, en medio del escenario de polarización planteado por el proyecto político del “uribismo” de derecha en el poder.

Dos cuestiones llaman la atención aquí, primero la articulación de la diversidad en términos predecibles de la Constitución del 91 y, segundo, la enunciación del buen vivir como principio. Sin duda, el impacto de los cambios producidos por la política latinoamericana de comienzos de siglo (Ecuador, Bolivia, por ejemplo) y su articulación a los discursos reivindicatorios del movimiento indígena colombiano, generaron la necesidad de apelar a dicho principio dentro de la política pública en cuestión, hecho político nada extraño a las administraciones distritales de izquierda, pero que sí constituye una novedad discursiva cuyos alcances aún no se pueden predecir del todo.

En el Decreto 543 de 2011 se asume la denominación que se estableció en la versión más acabada del documento de “Formulación participativa de la política pública distrital para el reconocimiento, garantía, protección y restablecimiento de derechos de los pueblos indígenas en Bogotá” (Alcaldía Mayor de Bogotá 2011b), allí ya no se habla de *pilares* sino de *caminos*. Se trata de nueve componentes que, a través de líneas de acción particulares se convierten en la columna vertebral de la política pública para los indígenas en el Distrito. El hecho de asumir la denominación de caminos plantea una posibilidad interesante que vale la pena mencionar.

Los caminos se asumen como las directrices para el buen vivir, se supone armonizan con la Ley Mayor o de Origen y respetan la autonomía de cada pueblo (81). Comprenden las temáticas de gobierno propio, consulta previa, educación propia, economía indígena, salud, desarrollo integral, seguridad alimentaria y territorio.

Llama la atención como la concepción de los pilares deviene en caminos, dando a la política pública una dinámica que se encuentra mucho más acorde con las formas de pensamiento originarias, no solo por las concepciones del pensamiento mítico, en las que se puede encontrar como el recorrer un sendero tiene interesantes implicaciones cosmovisivas, sino, también, por el hecho de que muchas de las comunidades indígenas que se encuentran ahora en Bogotá tuvieron que recorrer difíciles y a veces tortuosos caminos para llegar a la Antigua Bakatá.

De alguna manera la concepción dinámica del *camino* sí comporta un referente más adecuado con la intención intercultural que la de *pilar*, asunto estático que no permite suponer un movimiento más allá del momento en el que erige para sostener algo más. El camino se recorre, se anda, en su transcurrir se piensa, se habla, se llama a la palabra, se

mambea⁸, se prevé la posibilidad de un punto de llegada que seguramente también es un nuevo comienzo, a la manera de los tambos del *capac ñan*, el camino incaico que recorría el imperio antiguo.

Los desarrollos posteriores de la política tienen que ver con el establecimiento del Consejo Consultivo y de Concertación para los pueblos indígenas en la ciudad (Decreto 612 de 2015), como ente colectivo conformado por representantes del gobierno distrital y las diferentes comunidades presentes en la urbe, se encarga de hacer el seguimiento de las acciones que concretan la política pública, así como de articular dichas acciones con los organismos de orden nacional, en especial, con la Mesa Permanente de Concertación, escenario que se ha convertido en uno de los lugares de debate y coordinación más importantes en lo que tiene que ver con la confluencia entre el movimiento indígena y el Gobierno nacional.

Luego del cambio del escenario político distrital, esto es, la elección de un candidato de la derecha tecnócrata y su gestión a partir de enero de 2016, los escenarios de interlocución se mantuvieron, aunque con menor intensidad. Lo más relevante en términos de la política pública en cuestión tiene que ver con la promulgación del Decreto 504 de 2017 según el cual se adopta el Plan Integral de Acciones Afirmativas PIAA, luego de un prolongado tiempo de concertación con comunidades indígenas, afro y rrom. Se trató de 229 acciones con los tres grupos poblacionales, de ellas 73 son con afros, 77 con indígenas, 41 con pueblo rom y 37 con raizales. El tema que mayoritariamente se trató fue el de la educación (Rivera Rueda, 2017, párr.9).

Para el momento más reciente, se puede ver como la distribución espacial de los lugares que habitan las comunidades indígenas indica que hay un patrón de segregación claro. Las concentraciones de las comunidades, especialmente en Bosa, Suba, Candelaria y Santa Fe. Estas ubicaciones se encuentran lejos de los lugares de la ciudad en las que se generan las actividades más fuertemente productivas de la ciudad.

A diez años de la implementación de la política pública el balance es bastante agri dulce, pues no se garantizaron partidas presupuestales sostenidas que permitieran una adecuada implementación. (Hacer programa con Ati para hacer el balance a los diez años).

⁸ Masticar las plantas sagradas que, de acuerdo a la comunidad a la que se pertenezca, le dan sentido a la cotidianidad que se entrelaza con la palabra y la obra.

5. Entre el multiculturalismo y la interculturalidad

El paradigma multicultural (Mejía López s. f., 14) que se implantó en muchos lugares de América Latina en la última parte del siglo XX tuvo en la Constitución del 91 en Colombia una de sus expresiones más interesantes. Producto de ello, la concepción de un país pluricultural y multiétnico se tradujo en nuevas realidades políticas, sociales, económicas y culturales que marcaron de manera definitiva la realidad contemporánea de este lado del mundo.

Hoy en día, la autonomía de los resguardos y cabildos, la jurisdicción especial indígena, la participación en la vida política de los movimientos originarios, la visibilidad, aún insuficiente pero presente de realidades culturales ancestrales, el rol de la minga como catalizador de reivindicaciones, entre otros factores, se encuentran ya en la vida actual del país como hechos protagónicos y necesarios.

Sería absurdo desconocer, sin embargo, que falta adecuar a las instituciones de gobierno para dar solución a muchas de las problemáticas de los pueblos indígenas (salud propia e intercultural, educación propia, etcétera). El paradigma multicultural, del espíritu constitucional del 91, podría transformarse aún más en el sentido de la construcción de un orden de cosas que, gracias a los acuerdos de paz de 2016, podría presentarse como una oportunidad para generar una relación provechosa en términos de aprendizajes mutuos, es decir, en términos interculturales.

La realidad constitucional que reemplazó a la vieja idea de país expresada en la Constitución de 1886, no solo ajustó la estructura estatal, sino que además trajo consigo una dinámica identitaria inédita que se expresó en los resurgimientos y resignificaciones acerca de lo indígena. Esfuerzos como los representados por los pueblos Kankuamo, Yanakuna y Muisca alrededor de una reconstrucción de lo propio y sus implicaciones, muestran que muchas comunidades al enfrentar estas nuevas realidades asumen el “ser uno mismo con el fin de ser diferente” (Gros 2000, 71).

Para el investigador arhuaco Norey Quigua (2013, 24:20), una política pública para indígenas que pueda resarcir las nocivas prácticas anteriores es una “segunda oportunidad” que idealmente no debería dejarse pasar. La visión multicultural del reconocimiento da paso paulatinamente a la posibilidad de construcción de realidades que no provengan exclusivamente de un modelo dominante y desconocedor de la diferencia y del escenario de la diversidad cultural.

Se puede afirmar que la política pública para indígenas del Distrito Capital se adecua con la visión multiculturalista de la Constitución del 91, se asume un valor positivo dentro de ella cuando se piensa en esas prácticas anteriores a las que se refiere Norey, que pasaron desde el desconocimiento y la negación, hasta la subvaloración o minimización, siempre en un contexto de conflicto, en el que la ausencia de una concepción del otro y de lo otro, se enmarcaba en la depredación de los recursos y conocimientos de las comunidades originarias.

La concepción que tiene de la diversidad cultural la política pública en mención se corresponde entonces con el país multicultural y pluriétnico, heredero de la experiencia constituyente del 91 (CO 1991, art. 7). El asunto estaría entonces en valorar esa diversidad en términos que vayan más allá, por eso, la inquietud por la posibilidad de hacer más intercultural la política pública, como perspectiva para seguir generando esa segunda oportunidad y resarcir los exabruptos del pasado.

En su paso por el Concejo de Bogotá, la indígena iku o arhuaca Ati Quigua planteaba con ilusión la consolidación de Bogotá como Distrito Intercultural de América. Para dicho propósito, se tendría que agudizar el diálogo de saberes, visibilizar aún más la experiencia indígena en la ciudad y sobre todo, articular un imaginario distinto de lo indígena en el referente simbólico capitalino. No todo está por hacer, el cambio de perspectiva de los *pilares* a los *caminos* que se encuentra plasmado en el tejido de la política distrital para indígenas puede ser un referente simbólico importante de lo que se plantea en este momento.

La posibilidad de intercambio intercultural debe atarse a las posibilidades transformadoras a largo plazo y permear las fibras de la cotidianidad. En el primer caso, la puesta en marcha de una educación intercultural debe ser un propósito, pero no únicamente para los niños (as) indígenas, sino para todos los niños (as) de la ciudad. La profundización de las transformaciones requiere aquí un cambio político innegable. Experiencias como la Cátedra de Estudios Afrocolombianos puede presentarse como referencia pionera, la implantación de cátedras afines en términos de lo indígena, lo raizal y lo rom podrían representar una potencialidad nada despreciable. En el segundo caso, enfatizar aún más la presencia de lo indígena como hecho cultural de la ciudad estaría en concordancia con el propósito aquí enunciado. La vuelta a los nombres, los toponímicos con sentido, las celebraciones, el realce de las costumbres ancestrales.

En años más recientes y con la perspectiva del desarrollo de políticas diferenciales se estableció la acción relativa a las casas de pensamiento en el distrito. Se han establecido

once de ellas: Wounaan Chaain Jau Jem Di. Bour Do Mos en Ciudad Bolívar; Wawita Kunapa Wasi, del Pueblo Inga; Uba Rhua (Espíritu de la Semilla), Muisca, de Bosa; Makade Tinikana (Caminar Caminado), del Pueblo Huitoto, en San Cristóbal; Gue Atÿqíb (Casa de Pensamiento), Muisca, en Suba; Semillas Ambiká Pijao, en Usme, Wawakunapak Yachahuna Wasi (Casa de enseñanza para niños), del Pueblo Kichwa, de Engativá, Shush Urek Kusreik Ya, de los Misak, en Fontibón; Khpy'sx Zxuunwe'sx (Nietos del trueno), en la localidad de Kennedy; Shinyac, ubicada en la localidad de Santa Fé, y Payacua, en la localidad de Los Mártires. Las casas de pensamiento son una de las nueve acciones afirmativas concertadas con el espacio autónomo de los pueblos indígenas.

La perspectiva que se ofrece, al avanzar interculturalmente, debe ser producto de un diálogo que debe permear de la mayor manera posible a los blanco-mestizos que se supone componen la mayoría de los (las) bogotanos(as), es decir, la política pública que siga surgiendo debe ser un producto también intercultural si realmente se quiere asumir una perspectiva transformadora.

Los términos de esta posibilidad transformadora de seguro deben tener en cuenta la experiencia de lo multicultural o, como se le ha llamado también, el pluralismo cultural (Barabas 2015, 27) y de allí asumir la interculturalidad como proyecto, todo esto sin dejar de aprender las lecciones de las experiencias ya corridas en estos mismos términos. En la historia reciente de América Latina se han hecho palpables posibilidades similares que deben ser asimiladas constructivamente. Los procesos constituyentes de Bolivia y Ecuador, en medio del contexto del ciclo progresista de comienzos de siglo, generan reflexiones que no se pueden obviar en lo referente a este tipo de transformaciones que pretenden ir más allá de lo coyuntural y establecer procesos de transformación que dejen huella en la contemporaneidad de estas sociedades.

Sin negar los múltiples riesgos que se corren en términos de los avances fundamentalistas y desconocedores de la diferencia, no se debe subestimar otro aspecto que puede poner en riesgo esta perspectiva de transformación y que tiene que ver con su propia y problemática implementación, esto es, la instrumentalización de lo intercultural por parte de posturas hegemónicas que, incluso representando ideas progresistas, puedan neutralizar su potencial transformador y reducirlo a una instancia burocrática o de simple formalidad.

Es preciso entonces asumir la alerta que propone Catherine Walsh frente a una interculturalidad de carácter funcional, que se acopla instrumentalmente a la perspectiva

dominadora y que continúa vigente en la colonialidad. El camino, difícil pero no por ello menos edificante, debe asumirse en la perspectiva de una interculturalidad crítica: “en contraste con las perspectivas, políticas y prácticas “multiculturales” o del interculturalismo funcional que existen gracias a la “buena voluntad” y la supuesta apertura del sistema, la interculturalidad crítica es una construcción de y desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización” (2009, 203).

En consonancia con lo anterior, el pensador y economista boliviano Jorge Viaña, advierte sobre la resistencia de lo que llama la “cultura dominante” para admitir la interpelación de la interculturalidad (2009, 21), en especial en las temáticas de la refundación y reinención de las estructuras estatales y una nivelación del trato entre las culturas. Según él, la interculturalidad suele reducirse a dos consideraciones que neutralizan su potencial transformador, la primera de ellas es asumirla como una opción individual y personal, la segunda es limitar su posibilidad al campo técnico-pedagógico. En ambos casos se trataría de una instrumentalización que reduce las potencialidades transformadoras y liberadoras de lo intercultural.

En Colombia, la ruta de lo intercultural podría tomar en cuenta estas lecciones y en lo posible, evitar la instrumentalización de la interculturalidad y la manipulación de su potencial transformador, si bien es cierto el modelo multiculturalista sigue siendo vigente, los debates interculturales se presentan en múltiples escenarios de tensión como las mingas indígenas, los debates sobre el tema de la consulta previa, el derecho a la tierra y la tenencia y uso de los territorios, entre otras problemáticas.

La propuesta de acompañamiento, escucha y reflexión sobre unos pensamientos-otros presentes en la Antigua Bakatá, asume lo intercultural dentro de la potencialidad de la interculturalidad crítica, en el mismo sentido que propone Catherine Walsh al resaltar el lugar de enunciación desde la subalternización de este proyecto, todo esto, a pesar de que muchos de los debates que se han dado en otras naciones de Abya Yala precisan de un desenvolvimiento mucho mayor en el medio colombiano, se deben tomar en cuenta estas lecciones y asumir una postura coherente con las perspectivas diversas de una realidad siempre en tensión.

Capítulo tercero

Los pensamientos-otros

Es el momento de hablar en primera persona. En las páginas precedentes presenté el escenario de esta investigación ubicado en la urbe global denominada Bogotá Distrito Capital, lugar de encuentros multiculturales, de confluencias y exclusiones, de colonialidad en sus distintas expresiones, de coexistencia entre la llamada “sociedad mayoritaria” y las diferencias que flotan en sus calles y se organizan para combatir la desidia y la hostilidad. En medio de este escenario de multiplicidad, tres grupos indígenas con distintas historias y características me muestran cómo recorren y apropian la ciudad, asumen la diferencia en medio de la pretendida homogeneidad y perviven en medio de la dificultad.

Es mi objetivo proponer con mi trabajo un aporte al modo de hacer Estudios Culturales Latinoamericanos, quiero también aprender de estas comunidades que me niego a asumir como objetos de estudio, espero que me brinden su palabra y conocimiento para crecer en varios sentidos.

Primero, como persona que vive la ciudad, que ha generado con ella una relación ambivalente de amor e inconformidad, en medio de un contexto en donde se percibe una escasa conciencia de la diversidad que la constituye. Segundo, como aprendiz de los Estudios Culturales en medio de una inconformidad disciplinar con la filosofía, a quien siento como maestra a la que se debe interpelar con agradecimiento. Tercero como mestizo, sea lo que sea que ello signifique, en medio de una búsqueda identitaria en la que me identifico con las indagaciones de millones de semejantes en medio de esta antigua Abya Yala que se niega a desaparecer a pesar de los entrecruces moderno-coloniales de nuestro tiempo.

El asumir esta investigación con miras a determinar la construcción de un pensar originario en un contexto urbano, permite el entrecruce de estos aprendizajes que me permiten interpelar la forma como se investiga en mi disciplina de origen, la filosofía, en donde la interpretación de los autores y el contraste de argumentos se constituyen como referente fundamental. El riesgo del privilegio de la abstracción sin contenido y la creación de códigos comunicativos comprendidos por pocos iniciados se presentan como aspectos por criticar. El tomar en cuenta el rico universo de pensamiento de las culturas

ancestrales americanas, lo que he llamado en otro momento las *filosofías amerindias* (Púa M. 2011), ya implica un posicionamiento desde el lugar de lo propio, entendido como el lugar del mundo que en la experiencia colonizadora iniciada en el siglo XVI fue llamado América, resignificado en los debates contemporáneos y gracias al movimiento indígena internacional, como Abya Yala.

Ahora, al plantear la cuestión del pensar originario en un contexto global, pretendo articular en dicho propósito, no sólo mis nociones académicas, sino también aquello que he aprendido en los escenarios que constituyen mi labor más allá de las formalidades de las instituciones educativas. Al final del siglo pasado, tuve la oportunidad de ser parte del Grupo de Estudios sobre Pensamiento Indígena que fundó el profesor Fernando Urbina Rangel en la Universidad Nacional de Colombia, espacio enriquecedor de discusión e intercambio de ideas sobre los pensares amerindios.

Uno de los proyectos de dicho grupo tenía que ver con un programa radial en el que se pudieran resaltar las temáticas de los pueblos originarios y sus saberes, no sólo las interpretaciones que sobre ello hacen los académicos, también y de manera especial, las expresiones de dichos pueblos. Unos años más tarde el entonces coordinador de programación de la Emisora de la Universidad Nacional de Colombia, Fernando Taseche, nos convocó a Urbina y a mí para un programa en directo sobre la fecha emblemática del doce de octubre. La experiencia fue tan enriquecedora que surgió de manera espontánea la posibilidad de materializar la idea del programa sobre dichas temáticas. Así las cosas, a mitad de 2004 inició la emisión de Voces Milenarias, espacio que, desde entonces tiene el objetivo de difundir los saberes ancestrales a través de las ondas hertzianas y de manera más reciente, la red mundial de internet.

Varios son los aprendizajes de dicha experiencia: conocer ideas de las culturas originarias, valorar cada vez más la diversidad cultural que se conjuga en las voces de invitados e invitadas, visibilizar la diferencia constitutiva de nuestras sociedades, articular aspectos de la academia con las voces de las comunidades, interlocutar con dirigentes e integrantes de los movimientos indígenas y de otras poblaciones y contribuir así con los posicionamientos necesarios en medio de las constantes tensiones de las distintas coyunturas, entre otros.

Pero, teniendo en cuenta que la radio es una interesante forma de relación que une mediante el sonido, hay un aprendizaje que pretendo resaltar y proponer como elemento metodológico a tener en cuenta, se trata del valor de escuchar.

1. El valor de escuchar

En uno de sus textos clásicos, Aristóteles, al querer justificar su tesis de que todos deseamos por naturaleza saber, presenta como parte de sus argumentos la idea según la cual los seres humanos amamos las sensaciones, dentro de ellas, las visuales generan mayor satisfacción a los seres humanos: “Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas [...] las demás” (Aristóteles 2003, 69-70). Las sensaciones de la vista permiten el conocimiento abarcador de la realidad, el hecho de generar la posibilidad de tener un control sobre lo que está alrededor, de este modo el placer de un horizonte observado desde un punto especial o el hacerse una panorámica sobre aquello que se encuentra rodeando nuestro ser y de este modo encontrar un lugar, serían muestra de ello. Ahora bien, ese lugar que se constituye como un punto de mira, puede ser una referencia de ese yo como punto de partida de la relación con aquello que nos rodea, la posibilidad de controlar las variables de lo que circunda nuestra experiencia vital.

Pareciera que en Occidente la referencia a la vista es fundamental, la posibilidad de controlar la realidad espacial circundante, de poder determinar los entes y darles un límite. Por eso, fenómenos de pensamiento tan importantes como el de la Ilustración encuentran en la metáfora de la luz que ilumina una idea que se complementa de manera adecuada con el hecho del uso de la vista como la posición de entrada para la comprensión de la realidad.

Se acompaña esta idea del privilegio del día como el lugar de lo conocido, de lo que se puede percibir con fiabilidad, con posibilidad de control y dominio del entorno. Por eso mismo, es la noche el momento mágico de la indefinición, de la conjunción, en últimas de la cercanía, cuando los entes se pueden encontrar o fundir, contrario a la definición del día, cuando los entes se separan unos de otros y se ponen los límites entre ellos, visión preciosa para el romanticismo, que por supuesto se desdeña cuando la intención tiene que ver con el dominio diurno y luminoso (Urbina, 1962).

Pareciera que el ego occidental se siente a gusto con la vista, la centralidad del yo tiene como referente a la postura del observador, postura que sirve de base al método científico, que tiene como un primer paso precisamente a la observación, el inicio del proceso que lleva a la consecución del conocimiento parte del hecho de observar, del más allá que mirar que prescribe ser diligente y cuidadoso.

El filósofo argentino Rodolfo Kusch en sus obras *El Pensamiento Indígena y popular en América* y *América Profunda* plantea como el indígena andino en vez de observar la realidad la siente, en otros términos, en vez de asumir al mundo como un espectáculo lleno de objetos asume el *así* del mundo; para comprender más claramente este *así* es preciso ver, pero no en el sentido de situar connotativamente una serie de objetos. El argentino plantea un ejemplo que podría mostrar esta situación, cuando se lleva un pan a la boca, este no se detiene ante los sentidos, sino que se resbala ante ellos. El ver realmente consiste en, por ejemplo, advertir la forma del pan, pensar en quien lo ha amasado, incluso asumir el milagro que implica el alimento que representa el pan. El pan pasa de ser un recurso para el hambre y puede ser advertido en términos de salvación. Kusch utiliza un lenguaje salvífico para querer mostrar que más allá del ver a la manera de un espectáculo, se da una actitud sintiente que permite establecer otro tipo de relación con la realidad, esto es el *así* que culmina en el mero estar, que constituye la propuesta filosófica del autor, en una revaloración de la ontología occidental en medio de una búsqueda por una “auténtica visión de lo humano” (Kusch 1999 ,89).

Kusch pretende, en esta parte de su obra, argumentar a favor de una forma de pensamiento originaria que asume la metáfora del ver y la lleva hacia un sentir, aunque en términos del autor esto tendría que ver más con la dificultad de abrir el aspecto racional del pensar y llevar la mirada al *así* del mundo, que constituye una parte importante de la perspectiva filosófica de los sabedores andinos con los que el autor trataba de desentrañar justamente ese pensar originario andino (Kusch 1977, 241), aunque parece quedarse dentro de la referencia de la ventaja de las sensaciones visuales como forma de relación con la realidad, también conviene reconocer que el valor que le da el argentino a las figuras de pensamiento tradicional implica un ejercicio interesante de escucha.

Se puede interpelar el predominio occidental por el ver, no sólo desde la consideración del sentir andino que lleva al estar, sino también por la mención de otros de los sentidos que permiten una ubicación en el mundo. Se trata de otra manera de cuestionar la relación con la realidad en términos de espectáculo para ser visto, tiene que ver la posibilidad de fijarse en el ámbito enriquecedor de otro sentido, que podría presentar una alternativa interesante de contraste, se trata del oído, se trata del escuchar.

Se acepta que el ver no es lo mismo que el observar, se aprecia en lo segundo un elemento más que no se encuentra inmerso en lo primero, se advierte una relación con el detalle, con el cuidado, incluso, en Occidente se le relaciona con una postura

epistemológica que busca el conocimiento a través del método científico, cuyo primer paso es justamente el observar, no el ver.⁹

Pues bien, algo similar ocurre con la diferencia entre el oír y el escuchar, usados de manera indistinta en la cotidianidad, se admite la diferencia entre lo primero y lo segundo con un mínimo ejercicio reflexivo¹⁰, así como constantemente se está en la actitud del ver, así mismo ocurre con oír, es la instancia del contacto inmediato con la realidad a través de los sentidos, esas “ventanas al mundo” como dirían algunos filósofos medievales, que permiten hacer la conexión con esa realidad circundante.

El pensador de origen europeo Carlos Lenkersdorf, quien desarrolló un largo e interesante camino como investigador en los campos de la lingüística, la etnografía y la filosofía en México durante varias décadas, cuenta en sus obras como su interés por aprender de esas culturas no nombradas por los estudios académicos occidentales lo llevaron a Chiapas a conocer a los mayas tojolabales, una de las comunidades que constituyen ese arcoíris diverso de Mesoamérica. En un propósito de valoración y posibilidad de interrelación fructífera, miembros de la comunidad enseñaron su lengua al académico, cuestión que causaba extrañeza, pues siempre se les había dicho que su lengua no se podía escribir porque tenía sonidos para los que no hay letras (Lenkersdorf 2008, p. 14), además que ellos tenían que aprender de la sociedad dominante y no enseñar, pues de los indios no se “aprende nada”.

En un ánimo de trabajo intercultural, el investigador encontró un universo valioso de conocimiento en el que, según cuenta su propia experiencia “nosotros aprendimos su lengua y ellos aprendieron a escribirla” (15), no se trataba de llevar a la cultura y la civilización a los indígenas atrasados, se trataba de generar relaciones cordiales de mutuos aprendizajes.

De este modo, el estudioso no sólo dimensionó la importancia de una lengua indígena, también se dio el permiso de abrir sus horizontes epistemológicos y proponer a la discusión académica que los mayas tojolabales poseen una filosofía, valiosa como las otras de la América originaria y cuyo principio básico consiste en lo que podría ser un representativo elemento de reflexión para los que “no aprecian a los pueblos originarios, porque tienen una comprensión de la existencia completamente contradictoria a la que prevalece dentro de las sociedades liberales y capitalistas” (Lenkersdorf 2009, p. 35).

⁹ El DRAE lo contempla en la primera acepción de observar: examinar atentamente.

¹⁰ También apreciable en el DRAE en la primera acepción de escuchar: prestar atención a lo que se oye.

Dicho principio que se puede apreciar desde el lenguaje mismo, se concentra en el “Nosotros, palabra que semánticamente indica que no hay reyes ni jefes, tampoco caudillos, caciques o mandones, palabras que no existen en tojolabal. El poder no se concentra en manos de uno o de una minoría, sino que es ejercido por el Nosotros, en el cual todos son corresponsables de las decisiones que se toman en el nivel de comunidad”.

(33)

Un filosofar que no le conceda la prioridad al “yo” individual sino al nosotros implica un reto teórico lo suficientemente valioso como para ser tenido en cuenta en lo que dentro del contexto del presente trabajo he llamado “pensamientos-otros”. Es visible el cuestionamiento que se hace desde una visión del mundo de un pueblo originario sobre la consideración colectiva por encima de la mirada individual y su centralidad, mirada que Occidente priorizó y se encargó de ensalzar en los procesos de difusión de la modernidad-colonialidad. Ahora bien, dicho cuestionamiento es más que el referente teórico del punto de partida de una manera de ver el mundo desde el territorio chiapaneco, se trata de una forma de pensamiento que surge del colectivo y constela, no solo los referentes cosmológicos sino también el trato cotidiano, las normas, los valores, las relaciones de poder, entre otros factores. Aquí se encuentra una potencialidad de insospechadas perspectivas que vale la pena tener en cuenta.

Basado en la evidencia lingüística y en la convivencia con la comunidad, Lenkersdorf propone al nosotros como el elemento clave de una filosofía tojolabal. Una forma de pensamiento basada referencialmente en la primera persona del plural y no del singular, debe darle a la palabra una relevancia fundamental. Aquí es donde las investigaciones sobre el idioma maya tojolabal siguen planteando retos interesantes.

En una referencia similar, Enrique Dussel (1991, 81), siguiendo los desarrollos de la filosofía de la liberación y sus encuentros con los autores contemporáneos, el rostro del otro interpela esa totalidad pretendida del yo de la modernidad occidental, esa totalidad que se instaura como hegemónica y que se asume vigente en el mundo de hoy. Ese rostro que surge al yo particular y lo pone en cuestión sacándolo de la postura muchas veces cómoda de lo que Kusch llamaría esa actitud de ver al mundo como espectáculo sin que ello afecte al espectador.

Ahora bien, si el rostro interpela, es preciso reconocer la palabra también lo hace, en una posibilidad que también incluye ese riesgo de romper con la comodidad del yo occidental, la voz del otro, de quien se ignora, de quien se humilla ante quien simplemente

se cierran los ojos o se desvía la mirada para no dejarnos ser interpelados y no salir de nuestras zonas de confort.

No sobra mencionar que la historia de todas las personas comienza en el vientre materno, en una cómoda y cálida oscuridad fundante, allí no se puede ver pero se puede oír, en esto se basan las técnicas de estimulación temprana para influir en el (la) bebé que aún no nace. Por eso, a pesar del privilegio de la vista como manera de ubicarse en el mundo, no debe extrañar el impacto de la voz humana como activadora de distintas formas de relación.

Para las diversas formas de pensamiento originario la palabra representa mucho más que un convencionalismo instrumental, implica la trama en la que se da el sentido del ser comunitario, la forma de entrelazar el origen con el porvenir, los ancestros con los descendientes, las historias primordiales con los aconteceres cotidianos. La palabra además, se diversifica según su finalidad, pues una es la palabra que enseña, otra la que aconseja, otra la que retrotrae los orígenes para dar sentido a la vivencia presente, entre otras.

Para los mayas tojolabales escuchar es recibir las palabras, en una acepción que implica el ponerse a la par de los semejantes, un emparejarse con los demás. En ese sentido las palabras del otro, al entender de Lenkersdorf: “Al sacarnos del centro no nos margina ni nos empuja hacia la periferia, sino que integra nuestro *yo* al *nosotros*” (Lenkersdorf 2008, 18).

En el idioma maya tojolabal hay dos términos para “lengua”: *´ab´al* y *k´umal*, el primero corresponde a la palabra escuchada y el segundo a la palabra hablada, los tojolabales en lugar de decir “yo te dije” dicen “yo dije, tú escuchaste” (13). Es la forma como se genera desde el hecho comunicativo la trama del pensamiento colectivo, la manera de representar el mundo a través de una dinámica relacional que le imprime características propias a las elaboraciones sobre el mundo de un sujeto que no es solamente individual, sino también colectivo.

En este mismo orden de ideas se abre la posibilidad de aproximarse a concepciones del mundo que no solo pueden ser comprendidas como cosmovisiones, sino también como cosmo-audiciones (23), se trata de una dinámica relacional que no sólo asume el cara a cara, sino también el oído a oído, en una actitud que no sólo implica una posibilidad de conocimiento, pues además comporta una postura ética y política, en medio de la relacionalidad que se percibe como estructura de configuración de lo comunitario.

A propósito de esta dimensión socio-ético-política del escuchar, vale la pena mencionar como, dentro de su indagación sobre las comunidades tradicionales de lo que llaman el Caribe Seco colombiano, los investigadores Wilmer y Ernell Villa, asumen su proceso indagativo como una instancia política y no sólo como la posibilidad de comprender un objeto de estudio, todo esto a través de la activación de la memoria que se genera a partir de las preguntas hechas a los (las) protagonistas de dichas realidades culturales (Villa y Villa 2013, 384). Se trata de un posicionamiento político-epistémico que se articula con el “cosmos existir” de las comunidades, se establece de este modo un lugar de enunciación desde esas mismas comunidades.

Para los Villa, la escucha permite desentrañar formas de generación de conocimiento en donde la pregunta es el detonante de la reflexión de quién responde, consiguiendo así una activación del recuerdo como estrategia de creación conjunta de saberes (389). Así, por ejemplo, una de las mujeres de la comunidad, Rolysbeth, frente al detonante de una pregunta sobre la huerta casera de su abuela, plantea que: “Hay una cosa que uno necesita preguntar, o que una persona distinta se la pregunte, para uno caer en cuenta de que le hace falta saber de esa cosa específica, más allá de lo que, como una la tiene en la cabeza que se lo ha aprendido a las personas cercanas” (388).

Según los investigadores, la activación del recuerdo tiene como efecto el pedagogizar la palabra. La escucha incide en “los procesos de endoculturación que ayudan al establecimiento de la memoria, la identidad, la comunicación, la adopción de una sinergia colectiva, procesos todos que contribuyen a la consolidación de una pertenencia grupal” (389), en otros términos, la generación de saberes-otros que se articulan en lo colectivo y no en la labor individual de un autor que, interpretando a otros, realiza su propuesta de reflexión.

Sin duda, uno de los elementos que se pueden fortalecer con la preservación de las formas de generación de estos saberes-otros tiene que ver con la potencialización del recuerdo en términos de memoria, no está lejos la pretensión investigativa de los Villa de la posibilidad de establecer una gramática de la escucha que contrarreste los olvidos estructurales de la historia. En ese sentido, la filósofa colombiana María del Rosario Acosta, al reflexionar sobre el proceso de superación del conflicto armado de cerca de seis décadas en su país natal, rescata la escucha como disposición que contribuye a amortiguar el evento traumático, tristemente extendido a lo largo y ancho del sentir y hacer de las víctimas del conflicto.

Para la profesora de la Universidad de California, la escucha en estas circunstancias se debe dar de otro modo, por supuesto, no es lo mismo escuchar las versiones oficiales que el testimonio de las víctimas. En ese sentido se propone rescatar el sentido originario de lo in-audito, esto es, aquello que no ha sido escuchado (Acosta López 2018, 166).

Siguiendo este hilo de reflexión, recuerdo como el conflicto desfiló durante décadas por los noticieros de televisión en imágenes que retaban cada vez más al espectador, tomas de municipios por parte de las fuerzas guerrilleras, huellas de las masacres cometidas por los paramilitares, despliegues militares de la institucionalidad. Los cuerpos tendidos bajo sábanas que dejaban ver solamente las botas de campaña de combatientes o los pies descalzos de víctimas hicieron parte de ese registro visual de una guerra que de a poco se fue convirtiendo en cotidianidad.

Ahora bien, una de las posibilidades del final formal del conflicto a través de un acuerdo de paz, tiene que ver precisamente con trocar las imágenes de guerra sin relegarlas al olvido y escuchar los testimonios de quienes sobrevivieron al conflicto, con todos sus detalles, circunstancias y pesares. El acuerdo de paz firmado en 2016 tiene la enorme virtud de manifestar de manera explícita la centralidad de las víctimas, cuestión que puede verse cuestionada en ocasiones por su implementación, pero que no quita mérito a su concepción. Se trata de asimilar las voces de quienes vivieron el conflicto y no sólo presenciar la guerra en los noticieros, se trata de una enriquecedora posibilidad que va desde el ver, incluso sin observar, hasta el escuchar, mucho más que oír, el testimonio de sobrevivientes y personas afectadas por el conflicto.

Según Acosta, las gramáticas de la escucha se estructuran alrededor de esta pretensión y se presentan como alternativa eficaz contra los olvidos estructurales, olvidos que las posiciones de poder buscan solidificar, para que muchos privilegiados no sean interpelados por la voz de quienes sobrevivieron (167).

Así pues, la metodología del escuchar que proponen los Villa, en donde las realidades contextuales se aprecian por ejemplo en los diálogos intergeneracionales, se complementa con el escuchar de otro modo que sugiere Acosta como antídoto contra el olvido.

En estas visiones, así como en el proceder intercultural de Lenkersdorf estamos frente a ejemplos significativos de lo que podemos considerar como el valor de la escucha. Aportes relevantes para asumir el lugar de la interpelación en una clara posibilidad de complemento a la realizada por el “rostro” del otro (Dussel 1991, 90). Posibilidad que a

la hora de plantearme la pregunta por el proceder de los Estudios Culturales me sugiere que el hecho de escuchar reporta un aporte definitivo en la búsqueda de un lugar de enunciación que proponga una alternativa al quehacer de la investigación académica como se ha entendido desde diversas posibilidades.

Por supuesto, las ciencias sociales ya han tenido escenarios valiosos de la escucha dentro de la configuración de sus quehaceres, baste recordar la técnica del psicoanálisis o el papel del trabajo etnográfico en la antropología, entre otras instancias. De lo que se trata es de interpelar la producción de conocimiento como centralizada en un autor – académico, occidental, hombre- que articula la “fuente” de la palabra y la eleva al nivel del saber aceptado. En otras palabras, lo que se pretende es generar alternativas frente a la posibilidad de poder comprender el pensamiento de las comunidades que tiene objetivos distintos a clasificar sus prácticas y costumbres o categorizar sus corpus de ideas a través de referencias teóricas.

Aquí es donde considero los Estudios Culturales pueden aportar con el valor de la escucha en una tónica no muy distinta a la que propone la antropóloga Julia Suárez-Krabbe cuando plantea la proximidad metodológica como posibilidad de trabajo investigativo que pueda interpelar prácticas y establecidas y dar razón de posibilidades-otras (Suárez-Krabbe 2011).

Voces acalladas se generan en todas las dinámicas de poder-saber en medio de las complejidades de las relaciones entre dominados y dominadores, en medio de las particularidades propias de la complejidad humana atrapada en las luces y las sombras de la interacción cotidiana. Recuerdo la conferencia del filósofo francés Jean François Lyotard en la Universidad Nacional de 1994. Allí, en medio de lo que fue una agitada jornada contextualizada en las tensiones propias de la universidad pública en un país en guerra, el autor propuso una sentencia que dio mucho que pensar a varios asistentes: “el cállate equivale a matar al otro” (Lyotard 1994). Pues bien, si el “cállate” implica simbólicamente matar, pues el “te escucho” implica la fuerza de seguir vivo, el ‘ab’al de los maya tojolabales no sólo implica una estructura lingüística susceptible de una interpretación filosófica, se trata de una verdadera y cotidiana invitación al hecho de continuar vivos en medio de circunstancias adversas, llevando la contraria a esos olvidos estructurales de los que habla la filósofa Acosta y que se van cristalizando como versiones oficiales de los discursos de la dominación.

Ahora bien, el escenario concreto de la presente indagación tiene que ver con voces acalladas por los procesos de modernidad colonialidad, voces ancestrales que se

han diluido en medio del progresivo aceleramiento de la vida de las naciones latinoamericanas y su ingreso al capitalismo moderno con sus aplanadoras de progreso y civilización.

En medio de la urbe global, la diversidad no sólo se puede ver en el inga que te ofrece una medicina, en el afro que camina por las calles, en las mujeres del pueblo rrom que recorren una plaza céntrica, la diversidad también se puede escuchar, en los acentos entremezclados de lenguas ancestrales que se confunden con el idioma de los colonizadores, en medio de los escenarios sonoros de lo que aparentemente es el ruido ciudadano de la ruda cotidianidad con la que se relaciona. En medio de los paisajes sonoros de la ciudad, allí también está presente una diversidad inconforme que no salió bien librada con la repartición de la razón ilustrada de la modernidad.

La experiencia de escuchar esas voces, de detallar los acentos, advertir las particularidades, percibir las disconformidades, evidenciar los dolores y los pesares, aprender también de las alegrías y los sonidos de las festividades y los rituales, todas estas posibilidades que, en medio de una cabina de grabación de una emisora o con la grabadora como cómplice en medios de las actividades de las comunidades, es lo que me ha permitido evidenciar que la escucha constituye mundos, en medio de la interpelación de la diversidad, en medio de la posibilidad del asombro relegado por la inmediatez contemporánea, en fin, la experiencia del escuchar como referente del investigar, considero debe ser una aporte a la forma como se trabaja en Estudios Culturales.

Las comunidades indígenas que viven en Bogotá hacen parte de un arco iris diverso de configuraciones culturales que interactúan en el entorno urbano. Sus voces, históricamente acalladas y subvaloradas, constituyen oportunidades valiosas de conformación de formas de pensamiento que poco a poco se empiezan a escuchar gracias, entre otros factores, al duro trabajo organizativo de sus miembros y la necesidad de seguir existiendo en medio de condiciones hostiles. El riesgo constante de la aculturación y las dificultades materiales para pervivir, hacen que sus estrategias de permanencia constituyan experiencias que vale la pena conocer y resaltar.

En el trabajo de aprendizaje mutuo de Lenkersdorf y la comunidad maya tojolabal, la figura que muestra la concepción de pensamiento del 'ab'al es la asamblea de los escuchadores, distinto a la asamblea entendida occidentalmente, en la que el énfasis está puesto en los oradores. La palabra escuchada entonces constituye un referente conceptual central dentro de la filosofía de este pueblo.

Para Wilmer y Ernell Villa la figura que nos muestra las interacciones comunitarias de las poblaciones afro del Caribe Seco tiene que ver, recordando a Fanon, con el desembarcado, el que llega y es acogido por sus familiares y cercanos.

Para Acosta se trata del escuchar de otro modo, de generar las gramáticas de la escucha que van más allá de la constatación de lo inaudito del trauma, entendido esto en su doble acepción: lo improcedente y lo no escuchado.

El escuchar entonces se asume en el contexto de la presente investigación como una posibilidad metodológica que se pretende resaltar para explorar las formas de pensamiento de tres comunidades originarias que hacen presencia en la capital colombiana¹¹.

Ahora conviene realizar una aproximación general a cada una de ellas, de sus rasgos fundamentales y características básicas, luego, se propone una reflexión sobre esas formas de pensamiento desde el escuchar, el compartir y relacionarse con ellas.

2. Comunidades originarias en la Antigua Bakatá

2.1. El pueblo Inga

El denominado pueblo Inga o Ingano tiene como territorio ancestral el Valle del Sibundoy, Yunguillo y Condagua, Departamento del Putumayo.

El número de su población en general es de 19.561 personas, equivalente al 1, 04 del total de pueblos indígenas en el país (CO DANE 2019, 33)

La comunidad Inga es una de las agrupaciones indígenas más reconocidas del país. La historia sobre su origen presenta algunas versiones que plantean como posibilidad el hecho de que pertenecieron al Imperio Inca y tenían como misión resguardar las fronteras y mantener en control a las comunidades que eran sometidas por el imperio.

Así pues:

cumplían la misión de ‘resguardadores’ de las fronteras para impedir la sublevación de las tribus sometidas al tributo. De acuerdo a esta perspectiva, a finales del siglo XV

¹¹ Pretendo con esta posibilidad de escuchar, no solo asumir una propuesta metodológica sino también política. Desde ciertos lugares teóricos se han generado debates interesantes sobre la voz de aquellos que no son escuchados, un escenario de esto tiene que ver con el lugar que suelen darse algunos académicos como portadores de las voces autorizadas, considero que partir de la escucha se puede complejizar esta autorización al valorar el testimonio como herramienta para dilucidar formas de pensamiento.

llegaron al Valle del Sibundoy para evitar la resistencia de los kwaiker de Nariño, dirigiéndose a la zona actual del Putumayo donde quedaron aislados de los demás grupos quechuas”. (Arango y Sánchez 2004, 347).

El territorio ancestral de los Inga es el valle del Sibundoy en el Putumayo, aunque también esta territorialidad ancestral cobija los valles de Yunguillo y Condagua. La cultura del pueblo Inga celebra distintas festividades, siendo el Kalusturinda la más representativa. Esta es la celebración del año nuevo Inga, que también recibe el nombre de Atun Puncha. Asimismo, dentro de los ejes de su cultura se haya enmarcado el conocimiento de la medicina tradicional y el saber de las plantas para este mismo uso. La planta sagrada que reviste un significado de conexión entre el mundo espiritual y terrenal para esta comunidad es el yagé que para su manejo requiere de la preparación necesaria y el conocimiento heredado por los taitas de la comunidad, -esta planta solo la manejan los varones- “En los rituales se utilizan plantas sagradas [...] Para rituales especiales consumen el yagé (*Banisteriopsis* sp.)” (198). La lengua es el Inga o Ingano con dialectos afines al kichwa de Ecuador.

La organización económica de la comunidad en general en lo que se refiere a las zonas rurales está demarcada por el trabajo de la tierra, la ganadería y la pesca. Mientras que en los cascos urbanos además de que algunos de ellos asumen roles de trabajo del común de la población citadina, las actividades características de los Inga se enmarcan en el manejo de la medicina, para el caso de los hombres y de la confección y comercialización del tejido, para el caso de las mujeres, así como el comercio en general:

Su estrategia de supervivencia en la ciudad está basada no solo en el alto grado de cohesión social manifestada en el desarrollo y colaboración del cabildo, sino además en su inserción en la economía informal como sanadores y vendedores ambulantes de plantas medicinales y otros productos curativos y mágico-religiosos. También comercializan artesanías e instrumentos musicales (Guanche y Corral 2015, 193)

Este proceso migratorio tiene que entenderse desde los diferentes elementos que han configurado su desarrollo. De manera que, el movimiento de las comunidades indígenas a las zonas urbanas obedece en parte, a las dinámicas económicas del mercado. Así como también a las posibilidades de encontrar en estos espacios acceso a servicios que difícilmente se pueden hallar en lugares rurales, “Actualmente los cascos urbanos de los municipios del país, cuando no las grandes ciudades presentan un mayor acceso a servicios de salud, de educación y principalmente, a las actividades económicas que se

desarrollan en el marco de la economía informal (las ventas callejeras) así como a diversos oficios que no requieren altos grados de educación”. (Arango y Sánchez 2004, 274)

La llegada a Bogotá de esta población tampoco presenta una fecha determinada, ya que obedece a diversos factores; sin embargo, “La migración a zonas urbanas data de los años treinta cuando la guerra contra el Perú y la colonización militar hicieron que cerca de mil ingas del Alto Putumayo se desplazaran a otros pueblos vecinos e incluso a Venezuela.” (CO Ministerio de Cultura 2010, 5)

Los desplazamientos de los Ingas en Colombia parten del lugar de origen en el Valle de Sibundoy, dentro de los que se cuentan las movilizaciones hacia distintas ciudades de Colombia e incluso de otros países, estas dinámicas obedecen a diferentes factores. Al carácter viajero de este grupo amerindio se suman las condiciones de violencia del país, que conducen a un desplazamiento forzado. El otro aspecto fundamental es el comercio, este pueblo se destaca por la venta de medicinas ancestrales, tejidos, canastos, entre otros, como componente fundamental de su economía. Pero estas prácticas económicas se hallan sustentadas en la concepción propia de la comunidad respecto de la familia, así como en la importancia de la conservación y transmisión del saber de los ancestros.

La comunidad Inga ha tenido procesos de dinamización de sus tradiciones por aspectos externos a ellos, como por ejemplo, los fenómenos de violencia del país, que a su vez conlleva el desplazamiento forzado. Otro aspecto fundamental es el reconocimiento político que se da con la Constitución de 1991. La visibilidad desde el plano político permitió un reconocimiento clave del indígena como sujeto de derechos y podríamos ir aún más allá y reconocer dentro de ese sujeto de derecho a la mujer Inga.

La concepción del territorio, propia de la comunidad Inga y característica de las comunidades indígenas, difiere de la concepción hegemónica occidental y sus territorios no solamente no han sido reconocidos como propios, sino que se les han quitado. Políticamente aún existen vacíos frente a los derechos indígenas que imposibilitan un reconocimiento territorial legítimo para ellos. (Bessolo 2012, 14)

La conformación de cabildos en Bogotá genera una serie de transformaciones en las maneras en las cuales se comprende y actúa en el mundo. La visibilidad política ha incidido en que las mujeres indígenas accedan a la educación y desde allí encuentren elementos que aportan y transforman la comunidad Inga resignificando su papel dentro de esta. Se da una articulación que Bessolo denomina “hibridación cultural” (4) en las que lo tradicional, lo político y lo intelectual confluyen. Estas dinámicas permiten que el

papel de las mujeres Ingas sea esencial en los entramados que sustentan la identidad y las transformaciones que acontecen en el contexto de lo urbano.

Así, la comunidad Inga de la mano de estos roles de liderazgo de las mujeres ha logrado una resignificación de categorías en torno a lo femenino, a los roles de la mujer dentro de la comunidad, al papel de la transmisión del saber ancestral y el aprendizaje de la configuración del mundo desde la perspectiva de la ciudad. Además de ello, las discusiones que hacen visibles temas como la violencia en distintas facetas y que perfilan a las mujeres como “sujetos activos de la resistencia” (Bessolo 2012, 14). El papel de la mujer pone de manifiesto la necesidad de discutir su lugar en distintos contextos en los que pueden operar como víctimas o sujetos invisibilizados desde una postura patriarcal. Entonces, la concepción de las mujeres como premios en medio de la guerra o la violencia ejercida dentro de la misma familia logra puntos de reflexión y discusión necesarios dentro de la comunidad. Los roles de las mujeres en la ciudad se mueven entre el legado ancestral y las maneras distintas de ser en la urbe. De modo que, la mujer además de los trabajos domésticos desempeña trabajos económicos remunerados que permiten la supervivencia en la ciudad, junto al trabajo desempeñado por los hombres con los que conforman una familia. (52)

2.2. El pueblo Kankuamo

Los Kankuamos o "guardianes del equilibrio del mundo" tienen como territorio ancestral la Sierra Nevada de Santa Marta (Gonawindua), considerada como “corazón del mundo”.

El número de población en general es de 16.986 personas, equivalente al 0,90 del total de pueblos indígenas (CO DANE 2019, 33)

La comunidad Kankuamo es una de las cuatro comunidades originarias de la Sierra Nevada de Santa Marta, junto a los Kogui, Arhuaco y Wiwa. Se asume que cada una de estas comunidades cumple una función de guardas del equilibrio, no solo para la Sierra, sino para el mundo.

Los cuatro pueblos están comprometidos con el equilibrio natural de la Sierra Nevada y la tradición, por esto:

nuestra tradición oral nos dice que los Kankuamos somos los guardianes de la Sierra y los otros tres pueblos: Kogui, Arhuaco y Wiwa representan los guardianes

de la tradición Según la cosmovisión indígena, la Sierra Nevada es vista como una gran mesa, donde cada pueblo indígena es una pata; si llegase a faltar una se llegaría al desequilibrio de la Sierra ” (ONIC 2022, párr. 3).

Los kankuamo se vieron afectados por los procesos de colonización, situación que generó cambios en sus costumbres. A pesar de ello, tanto los kankuamos como las otras tres comunidades de la Sierra han llevado a cabo una lucha constante por la recuperación de sus tradiciones y su ser indígena, así como también han tenido resistencia frente a los conflictos y problemáticas suscitadas por el dominio del territorio, que ha sido objeto de intereses particulares, ilegales y de acuerdos pactados por el Estado colombiano que desfavorecen y atacan la noción de territorio que tienen estas comunidades y que se centran en un factor y significado de la tierra meramente económico:

Múltiples contextos históricos determinaron el cambio en la cultura de los kankuamo. El territorio que les fue destinado por sus padres ancestrales es frontera entre la Sierra y las tierras bajas del valle del río Cesar. Sus tierras más planas fueron ocupadas rápidamente por la colonización española: a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX la región de Rioseco se convirtió en hatos ganaderos y sembradíos de maíz y plátano. En Atánquez hacia el final del siglo XVIII se congregaron los kankuamo que antes cultivaban sus fincas dispersas en diferentes pisos térmicos, para producir panela y mieles; fue cuando se construyó la iglesia, y los sacerdotes comenzaron a habitar en forma más o menos permanente en el pueblo: llegaron las misas y las confesiones, las doctrinas y las procesiones. Llegaron los capuchinos, el colegio y los inmigrantes guajiros cuando Atánquez fue capital del Territorio Nacional de Nevada y Motilones en las últimas décadas del siglo XIX. Con el siglo XX entró la luz y la carretera y se marcharon las apariciones y las visiones de las calles oscuras. Sacos para empacar café, mochilones para cargar mercancías en animales y sombreros de palma jipijapa, salían por miles de Atánquez, inserto ahora en los circuitos comerciales de la costa Caribe. La cultura indígena de los kankuamo parecía entonces condenada a eclipsarse, diseminada en retazos de la memoria” (Pumarejo y Morales 2003, 23).

El origen de la comunidad muestra la relación intrínseca con las otras tres comunidades que habitan el territorio: “la gran madre universal creó el mundo y a sus cuatro hijos (kankuamo, Ika, Kogui y Wiwa) a los cuales les asignó un territorio específico en la Sierra Nevada. A los kankuamo se les otorgó el área de la vertiente suroriental de la Sierra en el valle de los ríos Guatapurí y Badillo” (Arango y Sánchez 2004, 351).

Respecto a las prácticas culturales, una de las consecuencias de todo este fenómeno de transformación que ha sufrido a lo largo de los siglos desde la colonización el pueblo kankuamo tiene que ver con la pérdida de la cultura, prueba de ello es la pérdida de la lengua que se halla extinta. Sin embargo, pese a las presiones venidas de fuera, la población kankuama con ayuda de algunas de las comunidades colindantes han hecho un

ejercicio por el mantenimiento de sus costumbres a través, por ejemplo, de la conservación o recuperación de fiestas y ceremonias características que, a pesar de haber sido apropiadas por la religión cristiana, cumplen la tarea de reforzar sus narrativas orales, la relevancia de los ancestros y la preservación de la tradición.

Es importante resaltar que debido a los procesos de colonización los kankuamo piden a la comunidad kogui la guarda de sus tradiciones. Así, pese al fuerte peso de las ideas cristianas puede establecerse una relación entre los mitos kogi y los relatos kankuamos que sufren cambios debido a lo anterior,

Nuevos personajes vienen a reemplazar en el relato kankuamo a Teyuna, a la mujer y al padre de la Coca. Así Dios es ahora el padre de la coca, El molendero es Teyuna y la mujer es una hija de Jesucristo. Sin trastocar ni el sistema de representación ni el mensaje que proyecta, estos nuevos personajes introducidos por la evangelización entran insensiblemente al relato para sustituir antiguos personajes indígenas. (Pumarejo y Morales 2003, 166)

El pago es una de las prácticas mantenida por los kankuamos y resulta interesante la manera en la que este tipo de prácticas se resignifican en lugares en los que viven actualmente kankuamos que no se encuentran en territorio ancestral. Ello, sin duda plantea unas concepciones distintas del territorio de las que se tiene fuera de estas cosmogonías y que permiten comprender, por ejemplo, la relación que se establece entre los lugares sagrados ubicados en distintos lugares del país. Dentro de las prácticas culturales que propenden por la recuperación de las tradiciones también se hallan las danzas y la música propias de celebraciones importantes como el Corpus Christi. Para evidenciar lo anterior con mayor precisión: “El “pago”, ofrenda que se hace a los ancestros, se ha convertido en la actualidad en el eje cultural para establecer una continuidad con su pasado aborigen. En función de esta actividad se celebra la fiesta del Corpus Christi, para recrear sus mitos de origen y reafianzar la memoria sobre los sitios sagrados” (Guanche y Corral, 2015, 221).

Por otra parte, los desplazamientos de estos indígenas a zonas urbanas han estado permeados fuertemente por la violencia. A los conflictos generados desde el inicio de la colonización, que se relacionan sobremanera por el lugar geográfico que este pueblo tenía en el siglo XVIII, se suman los del período de violencia del país, con una aguda crisis en el período presidencial de Álvaro Uribe, en el que se intensifican los grupos paramilitares que asesinan y atacan a muchos kankuamos:

Concordando con los picos del desplazamiento y la violencia armada del país, el periodo entre los años 2000 y 2003, fue el más cruento para el pueblo Kankuamo, que dejó más de 300 los indígenas Kankuamos asesinados, y fue la época de mayor desplazamiento forzado, “crisis alimentaria, debilitamiento de la economía propia, desintegración familiar y social en el territorio (Resguardo Indígena Kankuamo 2008, 25).

A pesar de lo anterior, la comunidad kankuama ha hecho mucha resistencia y un gran esfuerzo por la recuperación y el mantenimiento de sus tradiciones. Uno de los aspectos que conviene resaltar es el de la negativa a conformar cabildos en otras regiones y a seguir reconociendo a las autoridades tradicionales del territorio ancestral, en un ejercicio de conformación de coordinación desde un lugar como Bogotá. Esta dinámica articula la categoría de territorio que ellos cargan consigo.

Los Kankuamos, están cobijados por el auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional que dice que se encuentran en peligro de extinción cultural y de la vida porque el conflicto les dejó más de 500 víctimas, más de 1000 huérfanos y se calcula en Bogotá aproximadamente 250 familias desplazadas por el conflicto armado (Arias José Apolinar 2018, entrevista personal; ver Anexo 7).

Las actividades económicas de esta comunidad se basan en cultivos como la papa, el plátano o la cebolla y animales de cría, bajo una concepción de posesión individual. Las mujeres se dedican a la labor del tejido, desde el cual se construye y mantiene la memoria.

Esta concepción de posesión individual es producto de la transformación de la noción del territorio que deja de concebirse de una manera tradicional, para incluir nociones como la parcialización, resultado de la herencia y que lo enmarca en un sentido más cercano al de la propiedad privada. Las fuertes transformaciones producto de la guerra de los años 2000 hace común que los territorios y las actividades que otrora fueron propias se hayan dejado o transformado. El señalamiento recibido frente a la pertenencia o no de actores armados por parte de externos y miembros de la misma comunidad, incidió en que los jóvenes de la comunidad kankuama optaron por desplazarse a las urbes, dentro de las que se cuenta Bogotá, abandonando el territorio. Por su parte, los adultos hallaron en la actividad económica de producción de un producto como la mochila una salida económica en Atanquez.

Otro elemento significativo está en el ámbito económico. El tejido tradicionalmente, actividad artesanal relevante, asumido por las mujeres lo hacen ahora hombres y mujeres con fines comerciales y ya no solamente culturales. Por último, la

agricultura ha resultado ser un agente de conversión del territorio por las dinámicas del monocultivo y sus prácticas asociadas.

2.3. El pueblo Uitoto

Los Uitoto tienen varios nombres. Se conocen también como Murui Muina, Witotos, Murui y Muinane, entre otros. Es pertinente plantear respecto de la nominación de esta comunidad el recorrido investigativo de Fernando Urbina:

La cuestión fundamental es que dicha denominación es un peyorativo, los karijonas (karibes) aplicaron el término “itoto” a quienes luego serían llamados “uitotos”. Para saber la denominación original de este pueblo hay que dar un rodeo y hacer intervenir a otra nación indígena, ya no enemiga de los uitotos sino su tradicional aliada: la Muinane. [...] Cuando se les pregunta a los muinanes cómo llaman a los uitotos, responden diciendo que los llaman murui; pero esa es una palabra que puede ser un préstamo del propio uitoto, que tiene la palabra murumio para designar el occidente, el punto cardinal, que en la geografía de los uitotos equivale a la cabecera de los ríos que fluyen hacia oriente. Y es que en los antiguos hábitats tradicionales, los uitotos eran gente de cabeceras en tanto que los muinanes lo eran de las bocanas. Así pues, los uitotos son de arriba, en tanto que los muinanes son de abajo. Las cosas serían muy sencillas si los propios uitotos no hubieran introducido una nominación para distinguir dos grandes sectores de su propia nación: a los clanes que vivían más arriba, más hacia occidente, más alejados de los muinanes, los llamaron murui; y a aquellos que eran vecinos de los muinanes, o sea los que vivían más abajo, más hacia oriente, a esos los denominaron muina o <<muinanes no propios>>, como si fueran muinanes, pero sin serlo. Reuniendo los dos tendremos entonces la denominación murui-muina, que algunos antropólogos usaron para designar a los uitotos buscando evitar el peyorativo que encierra la expresión de procedencia karibe. (2010, 13-14)

La localización territorial tradicional es el sur de Colombia. En los departamentos del Amazonas, Caquetá y Putumayo. Los ríos Caquetá, Putumayo, Igará-Paraná y Cará-Paraná hacen parte de la vida de esta comunidad, pues se encuentran asentados cerca de ellos. Son una población binacional pues también habitan en Perú. Su lengua pertenece a la familia lingüística Arawak.

El número de población en general: Murui 12029 equivalente al 0,64 del total de pueblos indígenas; Muinane 2113 equivalente al 0,11 del total de pueblos indígenas (CO DANE 2019, 34)

Esta comunidad tuvo visibilidad tanto a nivel política como económica, debido a la explotación del caucho y de la quina en los inicios del siglo XX. Esta actividad económica generó muchos inconvenientes para la comunidad uitoto que se vio forzada a trabajos excesivos, malos tratos, torturas y muertes. Además, tal dinámica transgredió

muchas de las costumbres de la comunidad y la necesidad de huir y rebelarse contra esta explotación generó la fragmentación de la comunidad: “Como resultado de las acciones de la casa Arana y del conflicto colombo-peruano, los uitoto se dispersaron, refugiándose en puntos estratégicos de los departamentos del Caquetá, Putumayo y Amazonas. A partir de entonces iniciaron un proceso lento de recuperación sociocultural.” (Arango y Sánchez 2004, 398).

La cultura uitoto comparte las características generales de cosmovisión de muchos otros pueblos. Tienen un mito originario que narra su origen al salir de un orificio en la región de la Chorrera. Moma, un dios, eligió este lugar por ser un canal a través del cual la tierra respiraba. “Los nukak y los uitoto, por ejemplo, consideran que provienen de un mundo subterráneo. Los huecos por donde accedieron a este mundo determinan puntos sagrados de su territorio” (211).

Para comprender un poco más las relaciones que se establecen a partir de la cosmovisión en la dinámica y tradición de los uitoto es necesario entender la manera en la que se configura: “Hay en las cosmovisiones un doble proceso: de socialización de la naturaleza y naturalización de la vida social, y una integración dialéctica de dos planos: el que va del individuo a la comunidad (pertenencia social y cultural) y otro que integra la vida social y la naturaleza (el territorio). Esto no niega las tensiones y contradicciones entre la vida personal y comunitaria y entre la cultura y la naturaleza.” (Arango y Sánchez 2004, 210).

La economía uitoto se basa en la caza, la pesca, la agricultura, la recolección de frutos y el cuidado de la chagra:

Los hombres se encargan de las labores que requieren de un esfuerzo físico mayor como la pesca y la cacería, las mujeres se encargan de las labores del hogar, del cuidado de los niños, y en la comunidad con los abuelos y los jóvenes se encargan del mantenimiento de la chagra. Además de “endulzar la palabra” con el masato que preparan para mambear en las ceremonias dentro de la maloca. (ONIC 2022, párr. 11).

Respecto de las plantas que consideran sagradas la coca es empleada para el mameo que es fundamental en las dinámicas rituales de la comunidad que confluyen en la maloca para la toma de decisiones y la escucha de la palabra. “para muchos de estos pueblos el ritual de Yuruparí recuerda y revive los elementos fundamentales de su cosmovisión [...] Al sur de la región, los uitoto y muinane utilizan los tambores manguar, hembra y macho, hechos a partir de troncos ahuecados, para comunicarse a largas distancias” (Arango y Sánchez 2004, 199).

Debido a las dinámicas de orden económico y social que han afectado a la población, los uitoto decidieron organizarse en un resguardo denominado Predio Putumayo, en el año de 1988, en el cual comparten con otras etnias indígenas de la región. Asimismo, han conformado cabildos y una asociación de cabildos, lo que les ha permitido responder de una manera más eficiente a las problemáticas que presentan:

El Plan de Vida y de Abundancia de los Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca Dulce, tiene componentes desde diversos sectores y acciones, propone el fortalecimiento organizativo como medio de consolidación territorial, la utilización de los recursos económicos y naturales de la región, la preservación de la medicina tradicional, la ampliación de la cobertura en salud de la población, el cuidado del medio ambiente, la utilización de los recursos naturales como forma de control de la economía local, y la etnoeducación como medio de fortalecimiento cultural. (Asociación de cabildos y autoridades tradicionales de La Chorrera, 2006)

Anteriormente, la vivienda característica de los uitoto era la maloca. Sin embargo, hoy en día no es un lugar de vivienda, aunque sí representa un lugar de reunión con fines que se relacionan con las actividades de tipo cultural y religiosa: “Tener una maloca en un poblado es símbolo de prestigio y de actividad, pues en ella se desarrollan bailes y ceremonias hechos con el fin de prevenir enfermedades, propiciar la buena cosecha y garantizar la cohesión del grupo” (Guanche y Corral 2015, 435).

Frente al fenómeno de migración de los uitoto a las ciudades han incidido factores como el desplazamiento, debido al conflicto interno que vive el país y a su vez, también producto de la invisibilización del Estado colombiano. Este olvido se traduce, por ejemplo, en la falta de acceso a servicios que tienen una relación directa con las condiciones de vida digna de las personas, como el caso de la salud o la educación. Los desplazamientos a los cascos urbanos generaron serias transformaciones en las circunstancias de vida de los indígenas uitoto y las condiciones laborales resultaron y resultan ser mucho más desfavorables para las mujeres quienes asumen trabajos pagos en actividades domésticas y además de ello, continúan ejerciendo las labores no remuneradas de sus hogares.

No obstante, algunos uitoto ejercen en la ciudad roles relacionados con las actividades de saber ancestral propias de la comunidad, son curanderos, narradores y cantores, ello se articula en un sentido del mantenimiento de la cultura tradicional y el profundo significado del ser indígena hoy.

3. Los caminos de los pensamientos-otros en la Antigua Bakatá

La manera de construir pensamientos-otros se puede indagar en la perspectiva del escuchar como una posibilidad de creación desde la existencia, en una serie de dinámicas que se pueden considerar también bajo la perspectiva del lugar de la frontera como referente que se constituye a la vez como epistémico y ontológico.

El valor de la escucha, que se ha propuesto como parte fundamental de la perspectiva metodológica de este trabajo investigativo, contribuye en una interacción dialógica que también transforma el hecho mismo del trabajo en su transcurso y dinámica.

En el marco de referencia de la presente investigación se trata de asumir una actitud de acompañamiento, escucha y análisis. El propósito de generar una apertura personal en la que se permita a las subjetividades poder mostrarse a través de su palabra, implica también que puedan mostrarme cómo se generan las distintas formas de pensamiento que recogen la ancestralidad en términos de lo contemporáneo y lo deslizan a través de los distintos escenarios impuestos por las siempre presentes dinámicas de exclusión. Todo esto es una muestra más del poder de la palabra, palabra que comunica, narra y comparte.

Por ello, un primer camino tiene que ver con la experiencia de vida de las personas que compartieron su palabra conmigo, su posibilidad de ubicarse desde su propia existencia y compartir a través de su palabra lo que es su actitud ante sí mismos, su comunidad, su pensamiento y por supuesto, la ciudad.

El segundo tiene que ver con la relación con el territorio. La vida en un contexto urbano y hostil no implica necesariamente una aculturación evidente, de alguna manera, el territorio siempre está, aunque de maneras distintas y complejas que no siempre son sencillas de comprender a los poco detallistas ojos occidentales.

La organización es un tercer sendero a considerar. Estas personas encuentran en las dinámicas comunitarias una manera, no sólo de mantener ciertas raíces identitarias, sino la forma de garantizar derechos y hacer sentir su voz en medio de un escenario que les excluye e invisibiliza.

La identidad es uno de los puntos claves que se deben tener en cuenta en una indagación que asuma la posibilidad de formas de pensamiento basadas en la experiencia vivida y puestas siempre en relación a través de la dinámica relacional de la comunidad, se presenta además como desafío constante y posibilidad permanente.

Por último, el camino del pensamiento, elaborado a través de todos los entrecruces que prescriben las anteriores consideraciones y se asume como punto de llegada y nueva salida, como las espirales que constituyen algunas de las mejores metáforas que nos permiten acercarnos a estas complejas dinámicas de pensamiento que, a pesar de la subalternidad en la que se mueven, logran una pervivencia que puede llegar a ser sorprendente a los ojos inadvertidos de la ciudad excluyente. Estas espirales constituyen la materia prima de estos pensamientos-otros que justifican este trabajo investigativo y los aprendizajes que propone, en medio del devenir de su caminar.

3.1. La existencia

El punto de partida de cualquier forma de pensamiento es la experiencia vivida de los sujetos que de manera constante afrontan las distintas circunstancias que les corresponde vivir, es también el punto de partida de los caminos que aquí me van a permitir establecer estas formas de pensamientos-otros. Desde las ideas más simples hasta los sistemas de pensamiento más complejos parten de dicha experiencia, la posibilidad de comprender la realidad circundante y constelar los factores que hacen de un conjunto de vivencias una verdadera experiencia de sentido, no tienen como origen las abstracciones generadas en elucubraciones complejas, sino los entrecruces y yuxtaposiciones que le brindan complejidad a la existencia.

El conjunto de factores que se conjugan como parte de una experiencia vital pueden ser comprendidos entonces bajo la consideración del concepto de existencia, concepto ampliamente trabajado por la filosofía occidental, desde sus consideraciones clásicas, más asociadas a la metafísica, pasando por las consideraciones de la medievalidad en medio de sus perspectivas escolásticas, hasta las perspectivas de la modernidad y su insistencia entre la equiparación entre el ser y el pensar.

En este punto, importa más a esta indagación una perspectiva aplicada de la existencia, la consideración que hacen de su lugar en el mundo las personas que muestran las complejidades de la vida en una ciudad global cuando se es indígena, las determinantes del lugar que se asume en la ciudad frente a las frecuentes prácticas de exclusión y la nostalgia por el territorio de origen, aspectos que, entre otros, constituyen una realidad existencial de retos constantes que se manifiestan en las múltiples dimensiones del vivir, desde el ámbito laboral, las dinámicas familiares, organizativas, de interlocución con las entidades, hasta la perspectiva más cotidiana, el hablar el idioma originario con los hijos

e hijas, el enseñar los rituales, las costumbres, en fin, todo aquello que constituye la existencia.

La experiencia vivida de los sujetos colonizados se trabaja desde los referentes del pensamiento decolonial en términos de la colonialidad del ser (Maldonado-Torres 2007), constituye la parte más compleja de la llamada matriz colonial y como fuente de trabajo acerca de los mecanismos de la modernidad-colonialidad. No se trata solamente de la perspectiva global de poder, como en la colonialidad del poder, tampoco solamente del alcance epistemológico de la exclusión de los saberes subalternizados como en la colonialidad del saber, se trata de la presencia del hecho colonial en la constitución ontológica de los sujetos que históricamente han sido expuestos a la exclusión, la invisibilización o la negación de humanidad que trajo consigo la empresa colonial. Así pues: “El surgimiento del concepto “colonialidad del ser” responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos” (130).

Así, los componentes de la llamada matriz colonial, más que mecanismos que se mueven aisladamente, se presentan como constitutivos de un mismo engranaje, que al lado de otras propuestas como la colonialidad del género o de la naturaleza, muestran el funcionamiento del entramado de la colonialidad en sus diversas manifestaciones y con múltiples consecuencias.

Las comunidades indígenas de lo que hoy llamamos Colombia han estado expuestas a las más difíciles condiciones desde el inicio de la expansión colonial del siglo XVI, los referentes de la sociedad racializada que se constituyeron como estructura general de la sociedad colonial no tuvieron, para las comunidades originarias un cambio real en los procesos de independencia, la transición hacia la república se constituía más en promesa que en realización, la referencia liberal ilustrada convertía a la vida de las distintas comunidades en servidumbre que ahora deviene en ciudadanía.

La extrañeza por asumir lo indígena en una ciudad como Bogotá es muestra de las dinámicas de exclusión que perviven en términos de colonialidad en las circunstancias del siglo XXI, en medio de nuevas y sofisticadas maneras de invisibilización, exclusión, sometimiento y exterminio. La capital de Colombia, como urbe globalizada pareciera no admitir las formas de la diversidad y la ancestralidad como parte de ella, las prácticas recurrentes de negación de los componentes de la ancestralidad como parte integral de esa misma urbe global que ignora su origen, se traducen en hostilidad para las culturas

indígenas, afro y rrom, que también y por causas diversas buscan un re-vivir en un escenario que no es el de sus mitos y origen de sus antepasados.

Más allá de las referencias socio-económicas y también con ellas, abriendo la experiencia etnográfica y haciéndose partícipe de la vivencia a través de la escucha, el reto de la presente investigación se detiene en la manera como los invitados e invitadas a este caminar se manifiestan frente a sí mismos, frente a su experiencia y sus aprendizajes, a su auto concepto y el de sus comunidades de sentido, en el complejo andar que enlaza los territorios de origen y la vida en la ciudad, en medio también de contradicciones y dificultades.

Me encuentro ante narrativas que no solo constituyen parcialmente unas historias de vida de las que se pueden sacar conclusiones sobre determinados fenómenos sociales y culturales, la estrecha relación individuo-comunidad que se mantiene de maneras inéditas en el contexto urbano, son también una muestra de los diseños globales de los entornos de la colonialidad (Mignolo 2003, 128).

Indagar respetuosamente sobre estas narrativas es una manera de trazar las continuidades y cartografías de los ritmos y escenarios de la expansión moderna-colonial en sus más básicas manifestaciones, al tiempo que se hace una apertura al aspecto existencial como referente fundamental de la construcción de representaciones, imaginarios y trazos de la pervivencia de lo ancestral en condiciones de globalizada hostilidad.

Esta investigación toma como unos de sus referentes metodológicos el valor de escuchar, como complemento de la observación y como propuesta de acción para los Estudios Culturales, este es el momento en el que el escuchar se convierte en mucho más que un requisito formal de una investigación académica.

3.1.1. La experiencia vivida del investigador

El largo corredor de la vieja casa de La Candelaria, centro histórico de Bogotá, a espaldas de la ONIC, Organización Nacional Indígena de Colombia, conducía a un par de lugares surrealistas, en el primer piso un semioscuro y desocupado bar, en el segundo piso, la casa de Kike Carrillo, coordinador de la autoridad kankuama en Bogotá y el centro del país.

Arribé y saludé respetuosamente, se encontraba allí el consejo de sabedores de la comunidad, al comenzar mi presentación quise sacar mi grabadora para pedir permiso y

grabar, afortunadamente no lo hice. Chiche Arlant tomó la palabra y luego de la bienvenida y de algunas generalidades pude preguntar y escuchar. El salón de la céntrica casa se constituye en uno de los puntos de encuentro de la coordinación kankuama en el centro del país, aquí no sólo se mambea y se conversa sobre la cotidianidad, también se pasa revista a las acciones necesarias para el sostenimiento de la vida del alrededor de 250 familias que viven en Bogotá y sus zonas cercanas. Como para tantas otras comunidades el mambear se constituye en una de las actividades sociales básicas, de carácter masculino por tradición cultural, en un pueblo serrano se usa con el poporo como herramienta fundamental. El ritmo constante de la pequeña vara que ingresa a la cavidad es una manifestación de la unión cósmica originaria, por eso el poporear es el símbolo de la palabra en la que reside el pensamiento.

La reunión se realiza en horas de la noche, tiempo privilegiado de la palabra, de allí que el ritmo del poporo sea determinante, lo dicho aquí se proyecta como derrotero para la acción práctica de la siguiente semana. El estar allí y compartir este espacio me permitió comprender cómo esa simultaneidad del hablar que genera cohesión comunitaria es mucho más que una estrategia organizativa, es una necesidad de cohesión y relacionalidad que se hace compacta a través de la palabra. Como invitado pude compartir los pequeños tragos de chirrinche, la bebida que se suma al poporo como integrantes del necesario palabrear.

Al final Yuri, uno de los sabedores de la comunidad, resaltó el hecho de que yo no iba a la reunión como un “periodista”, con la grabadora y después me iba. Se me acogió con hospitalidad y amabilidad. En un punto del centro histórico de una urbe global que recuerda un nombre originario se genera pensamiento que se hace alrededor del poporo, el chirrinche y la palabra. Cuestiones que estaré lejos de vivenciar totalmente, pero que, como invitado, pude intuir, percibir y compartir.

Las palabras finales de Yuri fueron muy importantes, me acogió diciendo que creía que mi aproximación era sincera, pidió permiso al dueño de casa para decirme que era bienvenido siempre a la reunión.

Unas cinco cuerdas más al sur, en el mismo entorno céntrico, en el lugar de funcionamiento de varios de los cabildos indígenas presentes en la capital colombiana, el abuelo Faustino Fiagama, sabedor, curandero, músico y narrador de la tradición que hemos venido a llamar de manera occidental “uitoto”, me hizo sentir mucha confianza al hacer un comentario favorable a mis intenciones de explorar las formas de pensamiento de la comunidad, es tan grande el pensamiento uitoto y tan variado e intenso en muchas

de sus consideraciones que si alguien quiere estudiarlo con honestidad se le debería permitir. En este caso no fue el chirrinche sino el mambe que el abuelo Faustino sacó de un pequeño frasco y que, por supuesto, durante unos minutos me generó un considerable mareo, el elemento de hospitalidad y aceptación.

Hice un esfuerzo por ser yo mismo, con honestidad, sin prometer más de lo que puedo dar, pero reconozco que la desconfianza en el académico puede ser también una estrategia de pensamiento de aquellas que pretendo rastrear, es decir, el buen salvaje que simplemente se acoge no genera formas de pensamientos-otros.

Lastimosamente, las actividades previstas con el cabildo no se pudieron dar, las autoridades del cabildo no respondieron con posterioridad a mi llamado, seguramente las ocupaciones y las afugias de la vida en la ciudad fueron más urgentes, igual, decidí concentrarme en la gente más allá de las formas de organización y pude encontrar a Mutesa, el lugar de realización del proyecto de las mujeres amazónicas en Bogotá.

Allí, la terquedad admirable de mujeres de varios grupos amazónicos fue consolidando un espacio que no sólo permitiera el encuentro, sino también alternativas de trabajo y perspectivas de fortalecimiento identitario. Clemencia Herrera Nemerayema y Fany Kuiri compartieron conmigo lo que implica la experiencia de ser mujer amazónica indígena, al mismo tiempo que se siguen cumpliendo con los roles propios que una ciudad como Bogotá exige para desenvolverse en su difícil entorno.

Volviendo a las calles del centro de la ciudad, reconozco mi deuda de vivencia con el carnaval inga que se celebra siempre en las vísperas del miércoles de ceniza, al inicio de la cuaresma. De esa celebración queda en mí, la plena convicción del lugar del ritual y de la fiesta como generadores de pensamiento hecho desde la cotidianidad que deviene en entorno festivo y cohesionador.

Todos los años, el Cabildo Inga de Bogotá intenta recrear de la mejor manera posible, las actividades del kalusturinda que reúnen a los ingas de todas las edades y orígenes, es un día juiciosamente planeado y ansiosamente esperado por todas y todos. El desfile que sale del cabildo viejo, en el sector límite entre el barrio Lourdes y la moderna urbanización Nueva Santa Fe de Bogotá, recorre varias calles del centro de la ciudad en un ambiente de jolgorio, en el que la música y la danza no paran. En ese trayecto, los rostros perplejos de algunos transeúntes me han generado algunas de las más interesantes inquietudes presentes en esta investigación. Al percatarse de que voy acompañando el desfile se me acercan y preguntan: ¿De dónde son ellos? A lo que respondo sin vacilar: de Bogotá.

La presencia visible del símbolo seguramente genera algún cambio, la música, la danza, el canto y la presencia activa de estas corporalidades manifestándose festivamente en una fecha ritual, interpelan al imaginario moderno-colonial que determina que lo indígena es de la selva o del campo, pero no del centro de la ciudad capital de un país inmerso en las lógicas del capitalismo global. Indígenas en Bogotá, danzando y cantando por sus calles y no solamente como reminiscencias del pasado en los objetos de los museos.

La presente investigación pretende ser más que una descripción etnográfica, implica preguntas por las configuraciones de pensamiento que no son determinables exclusivamente por las dinámicas de la relación autor-idea. Por ello su perspectiva, qué implica un lugar que se asume desde los Estudios Culturales, enlaza necesariamente la vivencia del investigador con los escenarios en los que se despliegan las preguntas, herramientas metodológicas y posibles hallazgos, factores todos que se interrelacionan con la dinámica generadora de relaciones interesantes que se prevé desde su inicio.

3.1.2. La experiencia vivida de las comunidades

3.1.2.1. Existencia Inga

Cuando le pregunto a Rosa Helena Jacanamijoy por la experiencia de su pueblo en la ciudad, el pueblo Inga, responde desde su propia vida:

A ver, yo le podría decir es más mi experiencia, mi experiencia. Como usted sabe el pueblo indígena Inga hace muchos años salió de su territorio. Cuentan los abuelos que fue en el año 1905. Quienes salieron de sus territorios por la invasión o el usurpamiento (sic) que dio... bueno, aquí hay que hablar un poquito mal de los de la religión, de los capuchinos, ¿no?, entonces lo que hicieron nuestros abuelos fue quitarse de ese medio ¿no?, venirse hacia las ciudades con el conocimiento de la medicina ancestral". (Jacanamijoy Rosa Helena 2018, entrevista personal; ver Anexo 3)

La referencia a su propia historia de vida muestra una interesante concreción del principio de relacionalidad, Rosita o Mama Rosa es su pueblo, ese pueblo que sale del territorio por las dinámicas de la colonización evangelizadora, si bien se asume una tradición ancestral de comercio y medicina muy enraizada en el ser inga, en lo que plantean los abuelos, hace poco más de cien años el detonante de la salida del territorio implicaba que "no querían ser esclavos, porque lo estaban esclavizando y en esa

esclavitud estaban quitando la tierra. Entonces, ellos dejan sus familiares, más que todo a las mujeres son las que se quedan en el territorio y los hombres son los que migran”.

Lo que pudo ser en un origen un modo de evitar una difícil situación de despojo y sumisión se ha convertido con el tiempo en un referente de un pueblo que en sus orígenes ya era migrante. En el antiguo imperio, los mitimaes eran trasterrados desde sus lugares de origen a territorios nuevos que la administración imperial determinaba por razones estratégicas. De ese modo, llegaron al Sibundoy, en el actual Departamento de Putumayo, territorio ancestral que se confunde en todo su sentido originario con el imperio del Tahuantinsuyu, uno de los más grandes en extensión de la historia de este lado del mundo.

Este pueblo generó asentamientos en distintas ciudades de Colombia con procesos de organización en torno a cabildos en ciudades tan distintas como Bogotá, Cali o Cartagena. El sentido viajero implica de manera clara dos actividades centrales en la vida inga: comercio y medicina.

Rosita recuerda su devenir en distintas ciudades del país, parte de su aprendizaje vital lo constituyó entonces la actividad comercial, que era la actividad familiar, refiriéndose a su abuelo recuerda “Entonces, con los 12 años ya empieza a mirar que en la ciudad pues lo que es la platica, el trueque, todo eso funciona”.

Su propio trasegar implicaba asumir las actividades económicas que le estaban siendo legadas como herramienta contra la pobreza, al mismo tiempo que contribuía con implantar en ella la semilla de la identidad, a pesar de las distancias con su territorio de origen: “Entonces, a la vez de que [mi madre] me enseñaba la lengua, también me enseñaba el castellano, pero a la vez, yo creo, que tendría unos cinco años que más o menos me acuerdo, en Barranquilla, ella me sentaba y me decía: ‘me hace el favor y siéntese aquí y vamos a aprender a escribir, a leer, a multiplicar, a dividir y a sumar’ ”.

Muy joven Rosita regresa al territorio de origen: “a los siete años, casi ocho años, mi mami me dice: ‘No, usted ya no va a estar acá. Usted tiene que irse a su territorio, donde está su abuelo’ ”. Allí continúa aprendiendo la tradición comerciante de su pueblo, la tradición de medicina es cultivada principalmente por los hombres. En su afán de estudiar, se encuentra con la oposición de su abuelo, para quien las mujeres deben cuidar y proteger el hogar, aferrándose a ese deseo, logra, con la colaboración de su madre y de un sacerdote benefactor continuar sus estudios secundarios.

Pero la vida escribe también su propia historia, a los 16 años quedó embarazada de su primera hija, lo que produce decepción familiar, de allí viene su historia con el Taita Víctor Jacanamijoy, uno de los más respetados sabedores inga en la actualidad. Aquí se

produce la migración definitiva a Bogotá, con su hija de la mano y una invitación hecha por el movimiento indígena, la llegada a la capital le traería una relación que no puede ya dejar nunca, su vocación de trabajo organizativo para su comunidad y las distintas comunidades indígenas de todo el país. Es el momento de la constitución de la ONIC, pero también el inicio de un doble rol que debe seguir, de un lado hacer trabajo de subsistencia para el sustento familiar y de otro, el del reconocimiento como mujer que aporta a la labor organizativa.

El deseo de seguir con su formación la lleva a continuar sus estudios, ingresó a estudiar lingüística a la Universidad Nacional de Colombia a tiempo que su familia fue creciendo, situación que le generó inconvenientes, pues armonizar la crianza de sus hijas con el trabajo en los proyectos con las comunidades no es tarea sencilla.

El compromiso con los procesos de las comunidades le llevó a abrir caminos dentro de la experiencia organizativa, al tiempo que se sorprendía con la enorme diversidad de pueblos indígenas que existen en Colombia y en el resto de América:

Quando ya estuve terminando empiezo a pensar en la tesis [...] ¿Y ahora qué hago, dónde, cómo?. Bueno, ahí hice mi tesis con el pueblo inga también -la recuperación de la lengua o el fortalecimiento de la lengua inga- lo hice". El fortalecimiento de la lengua implicó un trabajo con los niños y niñas de las distintas comunidades, como una manera de reforzamiento identitario, el pueblo Inga generó el proyecto de una escuela con atención diferencial para población indígena, antecedente del actual proyecto del jardín infantil que, a pesar de muchas dificultades, funciona con la presencia de profesoras indígenas y en donde se realizan algunas prácticas pedagógicas que intentan preservar tradiciones de crianza y transmisión de saberes originarios: "Eso, a mí también me ayudó bastante, me ayudó bastante para empezar a preguntarme cosas que de pronto a veces no me preguntaba y con esas cosas poderles enseñar también a los niños.

De su época de estudiante recuerda Rosita que no usaba la indumentaria tradicional, un descubrimiento familiar, de esos que parecen anécdota pero en verdad se tornan en acontecimiento, le hizo cambiar de parecer, descubrió una foto en la que su padre aparecía vestido con la cusma tradicional, era el atuendo que usaba para ir a comerciar en distintos pueblos, Desde entonces decidió usar el atuendo tradicional en su vida cotidiana en Bogotá y dejar además ese legado para sus hijas, quienes, como estudiantes universitarias y profesionales mantienen la tradición en el vestir.

Rosita sabe muy bien de su papel en la organización indígena y su vida familiar, sus actividades se encuentran ya muy relacionadas con la vida en la ciudad, sin embargo, su relación con el territorio sigue presente en sus ideales: "Una vez también me preguntaba alguien, me decía: "¿dónde quisieras trabajar?". Le digo: "si usted me dice de trabajar, que me den una remuneración allá en mi territorio, en beneficio de mis paisanos,

pero como allá no hay ese chance, entonces me toca acá y me toca trabajar con los paisanos, que eso es lo que a mí me gusta”.

El Taita Víctor Jacanamijoy es oriundo de Santiago -Putumayo- y es un referente de la organización indígena nacional y del pueblo inga. Como testigo de los procesos de la organización de los pueblos y de su comunidad es consciente de la situación de vivir en la ciudad:

Yo no me imagino, yo no me alcanzo a imaginar si hace treinta años hubiera decidido quedarme en Santiago, no sé qué podría haber pasado. Es probable que mis hijas estén estudiando o no, tal vez la relación sería distinta, estaría terminando de profesor de alguna escuelita por allá, pero el hecho de venir a Bogotá, pues ha cambiado un poco la perspectiva -para bien o para mal- ha cambiado la perspectiva y pues tenemos otras, como otras prioridades. (Jacanamijoy Víctor 2017, entrevista personal; ver Anexo 1)

Su vida estuvo siempre relacionada con los temas, tanto de la organización como de los saberes ancestrales de la medicina. Aún recuerda que joven, su condición de alfabetizado y su disposición marcaron su camino de vida:

crecí en ese ambiente, crecí en ese ambiente de las reuniones del cabildo, discutiendo, acordando cosas y aquí me acuerdo mucho del taita, taita... Mateo Chasoy que todavía vive, es gobernador. Entonces, pues resulta que a mí me gustaba tomar notas, escribir y hacer actas por ejemplo, entonces le caí muy bien y él siempre me mandaba a pedir algo al rector por favor: ‘Mándeme a Víctor que aquí lo necesitamos para una reunión’.

Aprendió a escribir en máquina y más adelante en el computador, pero las labores de Víctor no se reducían a este papel, fue protagonista del surgimiento formal de la Organización Nacional Indígena de Colombia y fue uno de los creadores del Cabildo Inga en la ciudad de Bogotá. A la par, su carrera de sabedor y conocedor de los caminos del yagé le han granjeado el reconocimiento de su comunidad, en su casa el Tambo Sinchi Uaira, se dan cita siempre personas de la comunidad y externos a ella para aprender de su conocimiento.

El Taita, aunque tiene estudios académicos no se aparta de la importancia de la carrera de sabedor:

Esa es nuestra carta de presentación, hace parte de eso, de nuestro patrimonio, pero otra cosa muy importante es el tema de medicina. Ese (sic) no lo podemos olvidar, aquí no podemos decir: ‘Ah no, es que como ahora yo ya soy profesional, yo como ya soy abogado, ya soy esto o soy médico o soy antropólogo ya me olvido de eso’. Ese vínculo con el tema de medicina no lo podemos dejar.

Desde la academia, figuras como Taita Víctor presentan una posibilidad muy valiosa de diálogo intercultural, bien sea desde la comprensión de los llamados *intelectuales indígenas* o desde la perspectiva de los *pensadores chakana*, su palabra, que

se comparte con amabilidad y en ánimo propositivo, es usualmente un punto de partida de construcción y debate.

Su vida familiar, al lado de Mama Rosa y sus hijas se suele ubicar como un referente de preservación identitaria y conciencia política. Pero todo ello, se pone a prueba siempre en la cotidianidad:

Yo por ejemplo, estoy dedicado con mis hijas, pero además ahora tengo mis seis nietos, en vacaciones lo que hago es llevármelos allá y los meto a la chagra. Entonces están sembrando y están cosechando y están ahí, ahí mirando cómo se cocinan, entonces ya van aprendiendo con nombres cómo es que se hace, cómo, qué proporción se cocina, qué plantas se combinan. Por ejemplo, esa es la práctica, yo aprendí desde niño chiquito y lo que yo menos puedo permitir, pensar es que estos chinos [niños] se crezcan así no más sin saber eso.

En medio de tantas enseñanzas que se pueden tener de los diálogos con el Taita, uno de los aspectos que resaltan de su palabra es la defensa de la identidad de su pueblo, que no sólo se expresa en las celebraciones y rituales sino también en las expresiones como el vestuario:

Entonces ese tema cultural que ustedes entienden acá en la ciudad ¿ya? Que es una cosa de presentación. No. Pa' nosotros es de vida ¿ya?, pa' nosotros va en nuestra alma, en nuestro corazón, en nuestro sentimiento, en nuestro pensamiento. Entonces toca hacerlo, -¿si ve cómo es?- entonces la cultura es de hacer, es de hacer ¿ya?, es de ingenio. Usted ve en kalusturinda no hay color feo en el Inga. Todo es un colorido muy bonito, y si va a Santiago usted ve un domingo es colorido en la plaza, en las calles, de cómo se viste el Inga. Entonces, eso es un color muy llamativo. Entonces somos ingeniosos, hasta en eso somos ingeniosos, si usted ve toda esa es la trama del color del yagé, eso es lo que hemos, es lo que nos hemos ingeniado, eso no se puede caer ¿ya?.

Lo que para los ciudadanos occidentales puede ser una formalidad como el vestido, para los ingas es vida, con esta idea Taita Víctor expresa una actitud existencial que puede parecer extraña, pero en realidad sintetiza una manera de ser o de estar en el mundo, en el vestido está el alma y el corazón, no es un accesorio dispensable que se cambia por capricho.

3.1.2.2. Existencia Kankuama

Silsa Arias Martínez es una lideresa y comunicadora indígena oriunda de Atanquez, el territorio ancestral de uno de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, pueblo desahuciado dos veces, la primera por la academia occidental cuando se decretó que el cuarto pueblo, el cuarto pilar de la madre y territorio centro del mundo se declaró extinto culturalmente. La segunda, con la arremetida paramilitar en el tiempo del

primer gobierno de Álvaro Uribe Vélez, que diezmó a sangre y fuego el liderazgo de la comunidad. Son los dos desahucios que ha sufrido el pueblo kankuamo.

Muy joven, Silsa fue a estudiar su bachillerato en Barranquilla, lo que le permitió saber desde muy temprano en su vida lo que es la vida en la ciudad:

Estudiar todo mi bachillerato, [en un ciudad como Barranquilla] yo creo que eso ayudó de una u otra forma porque ya venía de un proceso de interacción, de otras miradas, de otros sentires, de otras adaptabilidades y lo que me permitió en ese momento que hace años, es decirle que en ese tiempo uno tenía la ilusión de bueno esta es la oportunidad de aprovechar esta oportunidad de estudio (Arias Silsa 2017, entrevista personal; ver Anexo 8)

Como en el caso de Rosa Jacanamijoy, su padre no estaba de acuerdo con que las mujeres estudien, son los prejuicios atávicos que se ciernen sobre el hecho de ser mujer:

porque si no, partiendo de que mis papás decían que el estudio, sobre todo mi papá, que el estudio para las mujeres no valía, que para qué íbamos a gastar pólvoras en el gallinazo y fue mi mamá la que siempre impulsó a que hijas como yo -yo soy la última de 13 hermanos, de papá y mamá- que estudiáramos y mi mamá creo que siempre vio en nosotros últimas, sobre todo en Dalsi y en mí, lo que ella no quería para nosotros lo que a ella le tocó vivir.

Gracias a su formación y empeño, la comunicadora logra un trabajo en Valledupar, muy cerca de su territorio de origen, esto implicaba estar en carrera administrativa y con estabilidad laboral, pero la vida cambia y a veces de manera drástica, las circunstancias de la llegada de Silsa y su familia a Bogotá se pueden calificar de muchas maneras y ninguna de ellas grata. La acción paramilitar que colocaba en la mira de sus armas al pueblo Kankuamo hizo que desde los medios de comunicación Silsa ejerciera la la palabra, lo que la señala de manera definitiva:

Me toca venirme en otras circunstancias, ya no fue para buscar una oportunidad de vida ni nada fue porque me tocó ya ahí no tenía opción, ahí es diferente la cosa porque yo tenía ya una vida acomodada, digamos que en el confort, ya era periodista, comunicadora social y periodista, yo hacía parte del equipo de prensa de la alcaldía de Valledupar.

Es el momento de la expansión paramilitar en toda la costa caribe, las fuerzas de uno de los comandantes más tristemente célebre de ese momento, Jorge 40, captan la política local y establecen un férreo control sobre muchos de los puntos de la región; la estrategia consistió en la eliminación de los líderes para amedrentar a la población en general. El costo que pagó el cuarto pueblo de la sierra por estar ubicados en un territorio estratégico y no plegarse al control de los grupos armados es el mismo y doloroso costo que ha pagado Silsa, no sólo por ejercer su labor como periodista, sino también por sobrevivir:

el 2002 me matan uno de mis hermanos, en el 2003 me matan otro, en el 2004 me matan otro y el tercer hermano mío que matan de una u otra forma, en el fondo yo sé que de una u otra forma, lo mataron pa' mandarme una lección a mí y lo sabemos que es así hoy por hoy, lo sabemos que fue así. Entonces uno lleva esa cruz a cuestas y sortearon dicen: 'esta mujer no la podemos matar así', dijeron: 'no entonces'... me investigaron, me hicieron echar.

En su relato, Silsa muestra como la exclusión se vuelve posibilidad de exterminio, es cuando las amenazas se vuelven inminentes, su compañero, un periodista que no se había reconocido en ese entonces como indígena, es advertido de manera clara:

No, indudablemente usted puede regresar porque usted no es indio de la Sierra, usted no tiene la colcha puesta, -la colcha es la manta, el vestido nuestro, así le llaman, la colcha- pero ella sí, ella tiene la manta, ella es india y ella no va a dejar de ser lo que es ella. Me conocían tanto esos hijuemadres. Usted puede regresar por eso porque usted... o deja, pero con la condición de que ese tema no lo vuelven a tocar y ella puede regresar, pero ese tema no lo toca.

El hecho de ser mujer, lo que pudo incidir en evitar un atentado en su contra, también es un factor de discriminación, el tener la colcha -manta- es una marca adicional en la señalización perversa de la declaración de los "objetivos militares" de estos grupos cegadores de vidas.

En medio de la difícil situación del desarraigo, la organización indígena recogió el trabajo de Silsa en la urbe global, ventaja que no tienen muchos de sus paisanos, que o ceden al confinamiento y las amenazas, o se entregan a la terrible situación de la vida en la hostilidad urbana:

nosotros nos fue muy benévolo porque mal que bien teníamos donde, teníamos opciones, estaba trabajando en la ONIC, no era mucho, era un mínimo, pero había algo. Richard por otro lado buscó, tuvimos tal... yo creo que al tiempo, pero hay otra gente que no, que labraba solo la tierra y sabía que más na', qué más opción que siquiera ponerse a lavar carros, lavar otra cosa. Creo que la vida ha sido muy generosa con nosotros, con todo, en medio de las circunstancias,

Recuerda Silsa esos momentos difíciles en los que, a pesar de las dolorosas circunstancias del luto y el destierro, la condición de ser profesional fue su aliada.

La vida en la ciudad traía, además de las dificultades propias del desarraigo, las labores multiplicadas de la condición de madre de familia, en contraste con la tranquilidad de su trabajo anterior, tranquilidad que también le fue arrebatada por las amenazas de los actores violentos:

de lunes a viernes y en las noches tenía que salir de la ONIC, tipo 5:30, llegar donde mi prima a llevarme el niño, o sea que yo llegaba al otro lado donde vivía cerca de las nueve de la noche, pa' medio dormir, para hacer tal cosa y volverlo a las cinco de la mañana de volver a arrancar otra vez, para estar a las ocho acá en la ONIC. O sea por mucho que

tenía el trabajo ese era un aliciente, “gracias señor que tengo un trabajo”, pero en cambio allá yo vivía en Valledupar a cinco cuerdas de la Alcaldía, tenía la posibilidad de irme a almorzar a mi casa, echarme una siesta, una ducha y acá, total, aquí no hay opción de nada, no hay opción de nada. Almorzar cualquier cosa o traernos algo no había opción de ponerme a cocinar la yuca, el plátano, o sea, es ilógico, aquí todo vale.

Como parte de la ONIC y sus procesos organizativos, Silsa adquirió un importante compromiso con el tema de la comunicación indígena, su trabajo duro en dicha temática ha sido importante para obtener el reconocimiento que posee hoy en día.

En medio de las dinámicas organizativas y de trabajo se dio uno de los sucesos más dolorosos e importantes en la vida de Silsa:

El día que nosotros estábamos terminando, el penúltimo día de terminar el Tribunal de los Pueblos, mi mamá murió entonces nos dio la oportunidad a mi hermana y a mí de que estuviésemos en Valledupar”. Dos de los más importantes componentes de su vida se juntaron de la manera más especial y más dolorosa, pero el estar allí presente le permitió, en medio de su dolor, dejar ir a su mamá con el agradecimiento por todo su amor y sus desvelos, sus palabras lo expresan de la manera más diáfana: “Vete libre porque tú cumpliste más de lo que tenías que haber hecho en la vida.

La vuelta al territorio para despedir a su mamá es la vuelta que Silsa realiza siempre a lo que constituye un rasgo indudable de su identidad: “Uno es el territorio. No sólo es lo físico, uno es el territorio, las mujeres somos territorio, las mujeres somos el cuerpo y donde esté cada kankuamo, hoy estamos la gran mayoría fuera del territorio ancestral, ese territorio es reconocido”.

El pueblo Kankuamo ejemplifica la terquedad para subsistir, la terquedad de la resistencia y la posibilidad de seguir siendo a pesar del doble desahucio al que fueron sometidos: “nosotros nunca nos hemos ido. Nosotros siempre hemos estado, que para otros se haya desdibujado, pero no, el Kankuamo siempre estuvo ahí”, expresa la lideresa y periodista.

Cuando Silsa recuerda la expresión de su madre, quien podía morir tranquila porque sus hijos están en el territorio, califica la situación como “existencialismo en todo su esplendor” es en esos momentos límites en los que la vida y la muerte se expresan de la manera más fuerte que surge el término existencia, entendida claro como mucho más que el pasar inadvertidamente por el mundo, es más como darse un lugar en el mundo, lugar que no carece de paradojas y dificultades, lugar que se adquiere sentido por la presencia de la tradición, de los ancestros, del territorio, de la experiencia vivida que siempre va dejando su huella.

Desde otra orilla vital pero con el mismo horizonte cultural, la kankuama Dianis Inés Martínez Montero comparte la dificultad que implica la vida en la ciudad para las mujeres indígenas:

para mí es difícil porque por lo menos nosotras nos toca salir a rebuscarnos, a trabajar porque no es igual uno en el territorio, porque el hombre sale a trabajar y uno se queda en la casa tejiendo, tejiendo sus mochilas, pero llegar acá a una ciudad y ver que un sueldo mínimo no alcanza para un hombre no alcanza acá en la ciudad, arriendo, comida, todo. Entonces llegar a una ciudad, ya hay que buscar que hacer para apoyar la familia y cuando las familias grandes, más rápido. (Martínez Dianis 2018, entrevista personal; ver Anexo 6)

Lo anterior se refuerza con los dobles o triples roles que deben desempeñar las mujeres, Dianis, además de su trabajo en la parte operativa en la Organización Nacional Indígena de Colombia Onic, debe responder por las otras exigencias cotidianas que se le hacen a la mujer:

hay una carga extra, igual, también bueno, trabajamos todo el día, pero por la noche llegamos a la casa o cuando tenemos el domingo así libre, esos momentos o esas horas pues los cogemos para enseñarles a nuestras hijas el tejido porque eso no lo perdemos, así sea un ratico, pero mire, vengamos, tejamos, un diseño, una gasa, para que eso no se esté perdiendo.

Dianis coloca en el tejido mucho de eso que permanece en ella de su pertenencia identitaria, enseña a sus hijas y añora el retorno:

pues yo ojalá que se me diera la oportunidad de como volver allá, al territorio, como que, para poder uno sanarse, porque por aquí está muy enfermo, o sea no enfermo físicamente sino espiritualmente. Como que ir al territorio, quedarse uno por allá, ya como que regresar como retornar, pero siempre hemos dicho, retornar con una vida mejor... mejor y pues esperar a ver qué dice el Estado, como siempre como indígenas, nos miran por debajito, pero bueno, en eso estamos luchando a ver si vamos retornar para volver allá a nuestras costumbres, enseñar a nuestros niños cómo es, qué hay que hacer.

La enfermedad, física o espiritual es más que una ausencia de dolencias, se trata de una dificultad que afecta el conjunto del ser, así, muchas veces la vida en la ciudad implica malestar, que puede ser subsanado con la presencia del territorio y lo que representa, es la nostalgia que reta a pervivir en condiciones distintas a las que generan sentido, es el reto de seguir adelante a pesar de las circunstancias.

Silsa y Dianis nos muestran cómo, a través de la óptica de la mujer kankuama, la experiencia vivida adquiere, en el caso de ser mujer, connotaciones complejas que hacen de la vida en la ciudad una realidad aún más difícil, pero, se percibe en sus prácticas cotidianas una fortaleza que de seguro contagia a sus familias y comunidad, bien desde el trabajo en la organización y la comunicación, bien desde el tejido como referente de

sentido cultural e identitario, la fuerza de lo femenino hace presencia desde el ser relacional que sustenta los lazos vitales.

3.1.2.3. Existencia Uitoto

Como varias personas de su comunidad, en La Chorrera -Amazonas-, Gilma Román salió para la ciudad por el tema de educación porque en su territorio originario no había un colegio de secundaria y mucho menos universidad. Frente a la perspectiva de quedarse solo con su quinto de primaria, salir del territorio ancestral era la única opción de continuar con la educación media y superior: “En el caso mío yo tuve que salir a Santa Rosa de Risaralda porque fui becada, entonces me mandaron a un internado de monjas, desde los 10 años” .

La realización de su sueño de estudiar la hizo pasar de Risaralda a Bogotá, la formación universitaria, tan ajena para muchas mujeres de las comunidades, se logró al tiempo que se empezaban a generar en ella las inquietudes por la organización indígena y el papel femenino dentro de las mismas, papel muchas veces invisibilizado o subvalorado, incluso por los hombres de sus propias comunidades.

El ser hija de un sabedor como lo es el abuelo Isaías Román, implicaba no sólo un lugar dentro de la comunidad sino la responsabilidad de sostener, en la medida de su trabajo y posibilidades, rasgos identitarios y la siempre bienvenida fuerza de la tradición originaria:

yo digo que eso va en la formación de, cómo se haya formado cada uno en el territorio. Entonces, es muy diferente pues, tener digamos, abuelos, tíos, algo que tenga muy firme el conocimiento en la parte espiritual y sanación o que usted tenga alguien que maneje la medicina o una abuela que maneje muy bien la parte de la Chagra....

Y es la coherencia, uno de los bienes más difíciles de resguardar cuando se encuentran los líderes y lideresas en los procesos organizativos, uno de los mejores regalos de su tradición, “pues usted no puede estar dando consejo y haciendo una cosa y otra cosa”. Pero, más allá de la formación de infancia, la vida en la ciudad también precisa de esa coherencia, pues frente a las dificultades de la vida en la urbe es la tradición y el sostenimiento de la identidad una fortaleza que muchos no saben conservar: “Entonces si usted no tiene una formación y unos principios claros la misma ciudad se lo lleva”.

A pesar de las dificultades de asumir liderazgo, la convicción y la fe en las capacidades organizativas la llevaron a encarar los problemas que trae consigo dicho rol:

cuando yo salí de la Universidad el primer tema que me dieron fue contexto en ciudad y yo decía: ‘¿pero cómo?’ Y hablarle a los líderes, a la gente, yo me pegué muchos estrellones, nadie quería hablar del tema, pero nadie y acá en Bogotá se estaba llevando era través de la concejal Ati [Quigua], ellos estaban abordando los cabildos quichua, que los muiscas y bueno, ya había como un proceso en el Jardín Botánico...”. La labor del liderazgo siempre tiene sus dificultades, no siempre es la que mejor sale librada a la hora de la valoración de todas las personas de la comunidad.

La realización de Gilma como lideresa ha estado relacionada con sus actividades dentro de la organización indígena:

También pues de parte mía, yo logré lo del 092, el programa de mujeres indígenas desplazadas, me dieron ocho minutos en la Corte Constitucional y yo pues expuse lo que más pude y nunca pensé que un documento que habíamos trabajado la Corte lo había admitido y sacó el auto 237 que también el tema de la mujer de acuerdo a lo que ha emitido la Corte, pues que es la más vulnerable y que debe haber un programa de atención para ellas que eso no quiere decir que a los hombres no se les mate ni nada, pero hay unas facetas de género, que eso no les pasa a los hombres

asegura con orgullo la lideresa vinculada con la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana OPIAC.

La educación es el otro frente de trabajo que ha ocupado la atención de Gilma durante años, su trabajo recorriendo las localidades vulnerables en las que habitan y se desenvuelven los miembros de sus comunidad y de otros pueblos también le han llevado por distintas experiencias, por ejemplo recorrer

como diez colegios donde habían [sic] la mayor población indígena, nosotros hacíamos como un trabajo con los profesores y con los docentes de cómo podría ser una atención diferencial a los niños indígenas que vienen a esos [colegios] y hacer como trabajos con los profesores y los estudiantes y hacer como todo un tema de sensibilización integración con diez colegios que habíamos identificado con la Secretaría de Educación Distrital.

A pesar de los logros obtenidos, hay mucho trabajo por hacer, según esta joven lideresa amazónica:

pues no se valora al tema indígena, sienten como vergüenza o ahí como que no... ¿sí?... ni quieren saber del otro y cuando ya el joven, en el caso hablemos de educación, sale a la Universidad y le preguntan: ‘bueno, usted es indígena. Denmos el pensamiento indígena Uitoto ¿qué es la educación para ustedes?’ Entonces se dan cuenta que hay un vacío y acá la ciudad le ha permitido la importancia y el valor que tiene el pueblo indígena que no lo tiene en el territorio.

Una de las cosas más claras en la experiencia vivida como indígena que habita en la ciudad es la convicción de la situación de las mujeres, lo que desde la perspectiva kankuama expresan Silsa y Dianis lo ratifica también Gilma:

en el caso de la experiencia que he tenido son las que más... son más vulnerables acá y los niños y niñas, [...] tiene que cocinar, tiene que cuidar a los niños, mientras la mujer

salió a trabajar, entonces hay cambio también drástico, que los mismos hombres ya han ido como... y otros que no... se resisten a... aprender, entonces la mujer tiene que llegar del trabajo, ponerse a hacer comida los niños, atender a los niños y es triple trabajo.

De otra parte, las mejores palabras para definir la trayectoria vital del sabedor uitoto y padre de Gilma, Isaías Román las enuncia él mismo: “no estudié para el hombre blanco, pero si yo estudié para el lado nuestro”. (Román Isaías 2018, entrevista personal; ver Anexo 10). Reconocido como un hombre de experiencia y conocimiento se percató de que su aprendizaje también era útil para los no indígenas, por eso su tarea de compartir lo que sabe: “Entonces comencé a mostrar con mi ejemplo que es lo que se de cada persona, me encuentro con los filósofos, me encuentro con los religiosos, me encuentro con mucha gente, a trabajar, a charlar cosas, compartir”.

Su labor en la ciudad ha estado marcada por estos diálogos, vale la pena anotar que luego de la promulgación de la Constitución de 1991, la visibilidad de lo indígena en Colombia es mucho mayor que antes. Isaías empezó dando cursos de artes manuales, cerámica y tejido, se siente también orgulloso de haber realizado un calendario en el que conjuga el saber tradicional, orgulloso me muestra parte de este trabajo en su taller del barrio 7 de agosto de Bogotá. El trabajo en dicho taller lo alterna con las labores de enseñanza en el Colegio Italiano Leonardo da Vinci, es profesor y siempre en sus clases articula los saberes tradicionales que presenta a niños, niñas y adolescentes, en un esfuerzo de diálogo del que se siente muy orgulloso.

Para Isaías una de las mayores preocupaciones es la actitud de los indígenas en la ciudad, está totalmente en contra de las prácticas mendicantes que dice encontrar en algunos paisanos. Como profesor que es, pretende enseñar con su propio ejemplo. Cuando le pido profundizar en estas vivencias de los indígenas en la ciudad advierte: “me cuido mucho porque tengo que mantener lo de allá, estando acá entonces por eso yo, compare que si uno no se alimentó bien allá de un conocimiento, una sabiduría, fácil se pierde la ciudad, comienza a ver muchas cosas y aquí están todas las tentaciones” añade sonriendo.

El liderazgo de Isaías difiere de otros como el del Taita Víctor en algunos aspectos, si bien ambos son figuras de saber, al abuelo nacido en La Chorrera no le pareció adecuado la conformación de un cabildo en la ciudad:

no, no, o sea por esa razón que yo nunca apoyé eso, nunca me afilié, nunca quise porque ellos querían que yo estuviera al frente como curandero, como guía, como... yo dije: ‘no, ustedes me queman’. Me quemo y entonces ya uno después de estar metido, ya uno queda cochino o sea... no, yo dije, yo no quiero eso, yo sigo luchando, demostrando, dando ejemplo.

La expresión coloquial “quemarse” se refiere al hecho de quedar señalado por las malas prácticas de la organización y el liderazgo, lo que no interesa a este sabedor que pretende seguir defendiendo una perspectiva de respeto dentro de los suyos y también aquellos con quienes dialoga y trabaja.

Las reservas frente a la organización en el cabildo obedecen a las exigencias morales que Isaías defiende:

pues, no sé, de verdad, de verdad... hablando bien claro en la ciudad uno se vuelve igual como el hombre blanco, pelear por política, pelear por una cosa, pelear por no sé qué, pelear porque el otro va a recibir un contrato, o sea se vuelve una envidia, sí... se vuelve una envidia ¿se da cuenta?.

La perspectiva de existencia de Isaías entonces tiene mucho de esa exigencia moral que considera hace parte de esa carrera, de ese saber que comparte en la ciudad sin caer en la actitud de mendigar o pedir por pedir, sin caer en los “vicios del hombre blanco” y con lo que él considera es su orgullo:

Entonces, yo siempre digo esto porque no sé si es el orgullo o cosas, lo que yo siempre digo que es soy enemigo de la evangelización, soy enemigo de los políticos y politiqueros entonces por ese lado yo no consigo ni siquiera una aguja, totalmente yo soy aislado de estas cosas, pero el mismo orgullo me brinda esas cosas, no sé para mí es un bien, un mal, pero ese es mi orgullo.

Desde otra experiencia de caminar la existencia, la abogada nacida en La Chorrera -Departamento del Amazonas- Fany Kuiru, plantea la diferencia de su propio proceso con el de otras personas venidas a la ciudad:

yo creo que sí es muy diferente al resto de compañeros que les toca muy duro, llegar a adaptarse, a hacer algún curso -supongo- y avanzar. Pues yo siempre fui inquieta. Desde que salía, que tenía como 18 años, salía a Leticia, Puerto Asís, siempre que salía hacía un curso de cualquier cosa. Así fuera en ese entonces todavía se escribía en mecanografía. Yo hacía cursos de secretariado, mecanografía, máquinas de esas de lata, en esas entonces yo me desempeñaba en cualquier cosa y siempre, creo que desde mi comunidad, como yo vengo del linaje de caciques y de líderes y de autoridad, como que siempre estuve en función de, entonces eso hizo que yo misma también me fuera preparando para hacer mejor las cosas. (Kuiru Fany 2018, entrevista personal; ver Anexo 11)

Fany está casada con un no indígena y constituyó una familia en la ciudad, su trabajo consiste en el liderazgo social, en especial con la Organización Nacional de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana OPIAC. Cuando le pregunto por su relación con el territorio de origen se manifiesta muy orgullosa, pues:

cuando voy a mi comunidad porque yo soy hija de maloquero, de autoridad tradicional, tengo que cumplir con mis roles de mujer uitoto que el poder de la mujer uitoto está en la chagra, está en ofrecer la comida para la comunidad, su fuerza política está ahí. Entonces,

yo cuando llego allá la ejerzo común y corriente. Voy a la chagra con mi canasto, saco yuca, rallo, ayudo a hacer casabe, o sea vivo la vida de allá. Entonces hay un aprecio de la misma comunidad hacia mí por ese hecho porque muchas o muchos compañeros indígenas que salen a la ciudad, tienen algún tipo de estudio, llegan con otro pensamiento, que ya no pueden untarse la tierra, que llegan a que los atiendan.

El motivo de orgullo que para Isaías se configura alrededor del saber y la autoridad moral, lo enuncia Fany alrededor de su liderazgo:

Entonces la gente está acostumbrada y hay cierto respeto hacia mí por eso, por el hecho de que, pues a pesar de que yo he ocupado cargos de alto nivel en el gobierno, de tener una formación académica, yo creo que las más altas que tiene la región de la Amazonia de mujeres indígenas porque hoy hay una situación de muchos mestizos haciéndose pasar por indígena. y además fui la primera mujer que me senté en un mambadero, un espacio solamente para hombres y fui la primera mujer indígena aceptada en un mambadero. Ahora ya va cualquiera porque yo rompí ese paradigma, pero por el carácter y el liderazgo que yo llevo.

El linaje implica responsabilidad, el hecho de asumir la palabra en el mambadero, lugar privilegiado de las malocas o grandes casas indígenas de la Amazonía le hace pionera en esta actividad, ligada tradicionalmente al ámbito de lo masculino:

hay una anécdota y es que un día estaba con los Murui del Encanto, estábamos en el mambadero con los abuelos hablando y cuando habla una persona, pues se le da la cucharita de mambe que es como el pago de la palabra y yo me puse a hablar, a hablarles de planes de vida y cómo deberíamos de pensarlo y entonces pasa el abuelo repartiendo y me dio la cuchara y después él solito se asustó dijo: "Ay, usted me hizo equivocar porque usted habla como un hombre" (risas) entonces son cosas así, pero yo creo que fui la primera mujer que me pude sentar en el mambadero con las autoridades.

Fany también ha transitado el ámbito académico, allí conjuga su experiencia vital con las formas de pensamiento de su comunidad, formas de pensamiento dinámicas y que aportan a la reivindicación:

yo, acabo de presentar mi tesis sobre la fuerza de la mujer de la manicuera (yuca dulce) o sea de mi pueblo y la resistencia de las mujeres en los pueblos indígenas resisten a partir de la práctica cultural desde la cotidianidad y entonces en épocas de violencia del caucho eso fue lo que los mantuvo y se mantiene aún y permite que los pueblos pervivan hacia el futuro y eso mismo tratamos de hacer nosotras acá ¿cuál es la resistencia? Pues la cultura. Entonces esos roles diferenciados entre hombre y mujer se malinterpretó al entrar en contacto con la religión católica en el que la mujer personificada en Eva es la mala, bueno, ya sabes.

De esta manera explica la abogada las perspectivas de los roles diferenciados de género, aspecto que los procesos de evangelización se encargaron de recalcar, en el sentido de afianzar el machismo que se mueve a través de diversos registros culturales.

Ese valor de la cultura en términos de resistencia que plantea Fany es una expresión que recoge lo que varias de las personas que me compartieron su palabra

enarbolan desde sus distintas perspectivas: la comunicación, el tejido, el liderazgo comunitario, el sostenimiento del saber tradicional, aspectos que implican resistencia desde los lugares de lo propio.

Fany comprende como el ser mujer es un factor diferencial de las dinámicas de la migración a la ciudad:

yo creo que las mujeres que salen a la ciudad o los indígenas que salen a la ciudad siempre están pensando por un lado tener un trabajo bien remunerado, formarse para lograr eso. Mientras que la mujer que están en la base (sic), algunas están pensando lo mismo, pero no tienen la posibilidad, sobre todo la nueva generación, pero la antigua o sea las abuelas como de mi edad -porque yo ya soy abuela- están pensando y preocupadas porque los niños aún en las comunidades están perdiendo la cultura.

Compañera de luchas de Fany, la lideresa Clemencia Herrera Nemerayema se presenta:

yo soy del pueblo indígena Uitoto de la Chorrera Amazonas del Resguardo Predio Putumayo. Soy dirigente indígenas de la Amazonia, llevó aproximadamente con el movimiento indígena en general unos 35 años, en la lucha del movimiento indígena y no estoy radicada totalmente en la ciudad de Bogotá, sino por mi tema de trabajo, estoy entre la región de la Amazonía y Bogotá, pero tengo un sentido de pertenencia a Bogotá porque tengo tres hijos y dos de ellos nacieron en la ciudad de Bogotá y entonces eso hace que yo me impulse en aportarle a Bogotá también, de ser una persona más que aporta a Bogotá, entonces llevó aproximadamente en Bogotá, entre yendo y viniendo, estando y durmiendo en un espacio, en una localidad, ya sea aproximadamente 20-25 años”. (Herrera Nemerayema Clemencia 2018: ver Anexo 12)

Clemencia en su compartir de palabra, en un tono pausado pero firme, suele referir la manera como llegan las personas indígenas a la ciudad y las dificultades que esto conlleva:

Para las personas que vienen, por ejemplo, que se vinieron y se radicaron por una cuestión en busca de una razón económica, que se quedaron acá, se casaron ya con otros pueblos están radicados acá, tampoco porque son los que están formando cabildos en sus organizaciones, vienen, danzan, comen. Lo preocupante son los hijos de ellos, pero nosotros rescatamos eso. Por eso tratamos de que de un jardín indígena, que ellos se integren a estos espacios para que aprendan a comer la comida típica, que escuchen cantar, que (vean) danzar. Siempre tratamos de hacer ese espacio que ninguno totalmente pierda ese sentido de pertenencia a su territorio...”

La experiencia de Clemencia desde la perspectiva de su vivencia particular tiene que ver con el rol de la dirigencia, una tarea que como en el caso de Fany, implica una responsabilidad que es asumida desde el hecho de ser mujer indígena en contexto de ciudad, sus iniciativas van encaminadas hacia el empoderamiento y posibilidad de implementación de proyectos productivos desde esta perspectiva de mujer, con las dificultades que todo esto acarrea, pues no sólo se trata de la hostilidad de la urbe global

sino de las pervivencias del machismo dentro de las convicciones de los hombres indígenas, obstáculos ambos enormes para la posibilidad de existencia plena y re-existencia de las mujeres uitoto o murui muina, lo que para Fany son escenarios de resistencia desde lo cultural lo plantea en términos muy similares Clemencia como espacios de lucha, de consecución de las reivindicaciones necesarias para la vida en la ciudad.

3.1.2.4. La existencia en la urbe

En medio de sus diferencias, ingas, kankuamos y uitotos nos ponen de frente con las complejas referencias de la vida indígena en la ciudad. Los Ingas salieron de su territorio ancestral hace más de cien años, los uitotos llevan bastante tiempo en la ciudad. Los kankuamos son una migración muy reciente (20, 25 años), aunque se cuenta de una primera migración muy pequeña en los años 80 del siglo pasado. Las razones de las dinámicas que llevaron a estas comunidades a la ciudad son diversas y no se puede homogeneizar su explicación. La transición a una vida urbana se hace aquí con una característica diferenciadora que es la pertenencia a grupos étnicos particulares. Lo étnico implica no solamente el cambio de escenario de vida, también conlleva la transformación de un escenario socio político que trae cambios culturales y cosmovisivos.

La existencia indígena en la ciudad implica una transformación de alcance ontológico, más allá de las circunstancias específicas, el hecho de hacer valer en el cotidiano la condición de indígena implica múltiples dificultades, desde el sostenimiento material hasta los riesgos de tomar las prácticas y actitudes de los ciudadanos poniendo a riesgo la identidad de origen.

Muchas preguntas se van generando de la manera como estas relationalidades que comparten su palabra, con sus procesos de identificación y luchas comunitarias, con sus recaudos morales y perspectivas de adaptación a la urbe global implican. En este marco de referencia las inquietudes acerca del territorio, las prácticas identitarias, las reconfiguraciones simbólicas de los tiempos y los lugares, entre otros asuntos, pueden llevar a una reflexión valiosa sobre el ser indígena en la ciudad.

Por lo pronto, se aprecia una relación con el lugar de origen y el entorno cultural que eso representa. No existe una ruptura radical ni con la cultura ni con dicho lugar de origen. Quienes han compartido aquí su palabra, son conscientes de la pérdida de identidad y de la aculturación que sufre la gente en la ciudad, pero ellos mismos no son

un ejemplo de ello y plantean alternativas y promueven posibilidades de acción para enfrentar dicha situación. En todo ello la conciencia comunitaria aflora, con muchas dificultades, claro, pues el entorno no es el mismo que el de los territorios de origen, hay una clara noción de pertenencia.

No obstante, la vida en la ciudad ha hecho tener una vida familiar más nuclear, a diferencia de lo que pasa en los territorios de origen, en donde la vida familiar es más comunitaria. En la ciudad, son las redes que se generan a partir de la organización las que tienen que hacer el equilibrio entre esa vida familiar nuclear y la vida familiar que viene con la identidad del grupo, una tensión que se agudiza en la necesidad de interlocución con las autoridades con miras al cumplimiento de derechos básicos.

En ese orden de ideas, la realidad económica es determinante, la cultura tiene que ver con los roles que se asumen, pero las exigencias de la sobrevivencia también determinan sus reglas, los ingas se dedican a la medicina y comercio, en los uitotos, los hombres a la medicina y la difusión de los saberes tradicionales, las mujeres, servicio doméstico, para los kankuamos el tejido es una actividad fundamental. En todos los grupos, se ven además las distinciones de roles no solo por género sino también por generación y actividades, desde los jóvenes estudiantes hasta adultos que buscan opciones laborales y sabedores ya afincados en la ciudad que siguen afianzando sus saberes tradicionales.

3.2. El territorio

En el contexto del Primer Festival Internacional de Arte y Mujeres Indígenas en octubre de 2018 organizado por la ECMIA, Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas, se presentó un conversatorio de Mama Rosa Jacanamijoy y su hija Doris sobre los hábitos de crianza del pueblo inga. Al inicio, tomé la presentación de una manera más bien descriptiva, pero a medida que empezaron a andar la palabra me di cuenta de que podían, sin quererlo, hacer un aporte valioso a la presente investigación. Para ellas era importante aclarar su condición de indígenas en contexto de ciudad, por eso los enunciados de pertenencia al territorio originario, pero también al hecho de vivir en un “territorio-ciudad”, enlazado con el territorio de origen, pero bajo un contexto diferente y hostil que no siempre permite desenvolverse de manera adecuada, en especial como indígenas (y como mujeres en el caso de Mama Rosa y Doris).

Recuerdo en la entrevista con Mama Rosa cuando ella hacía el gesto con sus dos dedos índices sobre la mesa encerrando un pequeño cuadro: “En la ciudad mi casa es como mi territorio”. El territorio-ciudad es el lugar construido sobre la base del territorio de origen que se asume a la manera del ethos que genera la protección y la identidad.

Cuenta Silsa Arias del pueblo Kankuamo que viviendo en el desarraigo y trabajando ya en Bogotá, tuvo la oportunidad de volver a Atánquez, su territorio de origen debido a un evento internacional que se realizó allí. Tristemente dicha presencia coincidió con el fallecimiento de su madre. Como parte de un encuentro de sucesos que ella no atribuye al azar, el estar en esos momentos allí, en su lugar de origen, cobró un sentido muy fuerte cuando su mamá le dijo: “Bueno, ya me puedo morir porque todos mis hijos están en el territorio”

El sentido profundo de la relación con el lugar de origen es uno de los temas más referenciados a la hora de establecer las narrativas de los flujos de la migración indígena.

El territorio no es solamente el espacio que se ocupa o que se habita, no es solo un sinónimo de lugar, no implica sólo un referente geográfico al que se liga una historia determinada, el territorio es eso y mucho más. La misma Silsa lo expresa de la siguiente manera: “Uno es el territorio. No solo es lo físico, uno es el territorio, las mujeres somos territorio”.

El kankuamo Eugenio Arias lo plantea de manera muy clara: “porque usted en su territorio es como pez en el agua y cambiar de territorio es como cambiar de casa y cambiar de habitación y cambiar de toda su cosmovisión” (Arias Eugenio 2017, entrevista personal; ver Anexo 5).

En términos generales, la relación con el territorio no se pierde, aunque es complejo determinar cómo los procesos de aculturación se imponen sobre las subjetividades que se desenvuelven en el entorno urbano, la cuestión que se hace palpable a la hora de una pregunta sobre el tema hace que se explicita una clara relación entre la experiencia vivida en la ciudad (existencia) y el territorio originario.

El espacio de lo urbano exige modificaciones en términos de la relación con el territorio que presenta una hostilidad velada o explícita con las personas indígenas. La exigencia de cambios de hábitos y maneras de sobrellevar esta vida urbana generan procesos de adaptación difíciles de asimilar y que producen cambios en la cotidianidad. Silsa y su referencia a los ritmos en Valledupar y su comparación con la vida en Bogotá lo muestran, Mama Rosa tuvo que adaptarse a la vida en distintos lugares, cuestiones como tomar el bus y llevar a su pequeña hija a los talleres que constituían su trabajo son

ejemplos de dichas adaptaciones. El esfuerzo de Clemencia Herrera Nemerayema y las mujeres uitoto por encontrar un lugar para su proyecto productivo y cultural, son puntos de referencia para entender estos fenómenos adaptativos que para las generaciones más jóvenes de indígenas suelen presentarse, al menos fenoménicamente, como menos complicados.

Parte de las complejidades de la comprensión de las formas de pensamiento de los pueblos indígenas en el entorno urbano, por supuesto tienen que ver con dichas formas de adaptación, sin embargo, es la manera como se resignifica el territorio, en un espacio urbano el que presenta las mayores dificultades en el plano de la comprensión teórica.

Para muchas de las dificultades cotidianas las personas indígenas actúan y generan formas de relación muy similares a los nativos urbanos, pero la manera como se genera sentido en términos que podríamos acercar a las referencias de significación identitaria, constituyen referentes de interés para la presente investigación.

El territorio no solo se asume como el lugar de origen, es el lugar generador de sentido que acompaña la vida entera al indígena que ha salido del lugar de su razón de ser: "Yo siempre he dicho que uno está en el territorio es a donde la mamá, dónde está el ombligo de uno, que allá uno hace todo libre [...] yo pienso que uno en el territorio es, mejor dicho, donde está todo", así la expresa la kankuama Dianis Martínez cuando reflexiona sobre el sentido del territorio-ciudad.

Cuando esta comunidad serrana tuvo que sobrellevar las amenazas y la posibilidad de exterminio se asumió el espacio urbano, paradójicamente, como un aliado en medio de su dificultad. Silsa cuenta cómo, en medio de las prácticas de protección, se bautizaban con otros nombres los lugares de encuentro o de reunión para evitar ser localizados por sus perseguidores y posibles verdugos, así:

Cuando estaban todavía las cosas muy duras nosotros teníamos que colocar códigos, estrategias como códigos. "Vámonos para tal parte". [...] comenzamos a usar otros códigos, sobrenombres nuestros, no usábamos nuestros nombres, sobrenombres, nos pusimos otros sobrenombres, parecidos a los animales, con cosas, la toponimia: uno era el cerro tal, otro era chendure, el otro era tal cosa y comenzamos a territorializar hasta nuestro vocabulario, hasta nuestro relacionamiento y todavía no te olvides: hay uno que es un cauquero, hay otro que es un chendure, hay otro que es un morundúa, que es un árbol, hay otro que es kamintukua, ¿ves?". Cuando había necesidad de planear el lugar de una reunión se acordaban los códigos, tanto para las personas como para los lugares: "este mes vamos a usar, que, di tú la ONIC este mes es la batea".

En este caso no se trata tanto de que el entorno urbano se vuelva dócil o se domestique, pero se vuelve aliado frente a lo que implica un peligro superior, el riesgo de perder la vida.

El Taita Víctor Jacanamijoy retoma la herencia viajera del pueblo Inga y refiere que la adaptación a la ciudad, tan difícil para la mayoría de sus paisanos, puede también ser una potencialidad en términos de lo que implica generar unas prácticas que permitan la sobrevivencia y una mínima independencia económica. Frente a esto, es la identidad la que surge como respuesta. Así lo plantea el Taita: “Ese vínculo con el tema de la medicina no lo podemos dejar”. De este modo se reafirma lo que se es y no al contrario como se podría garantizar la vida en la hostilidad urbana. Medicina y territorio son los dos vínculos que no se pueden dejar de lado y que permiten la articulación de la vida indígena con el contexto urbano.

La hostilidad urbana se encuentra presente para el abuelo Isaías Román en el hecho de que es un lugar de tentaciones, la posibilidad para “portarse mal” y caer en la corrupción o el vicio. Frente a ello, como posibilidad de desenvolvimiento en la ciudad de nuevo es la tradición lo que viene a reafirmar la perspectiva de una vida posible. El abuelo Isaías retoma la tradición de su clan de mafafa roja de La Chorrera y hace consultas de medicina, pero también retoma las historias originarias y las comparte con distintos públicos como un compartir de la palabra que no se cierra para la gente de la urbe, esto lo ha llevado a distintos escenarios culturales y también a ser contratado como profesor en el Colegio Italiano Leonardo Da Vinci, donde hace gala de utilizar el saber ancestral como parte de un currículo transversal, adaptado a las edades de los estudiantes y armonizado con las expectativas de la institución.

El juicio moral sobre la ciudad excede el hecho de la experiencia de la hostilidad del entorno, más allá de las enormes dificultades que implica la vida urbana, se ve como, en una aparente paradoja, este ecosistema de cemento implica un riesgo para perder la identidad, pero también como una oportunidad que se podría aprovechar para seguir subsistiendo a pesar las enormes dificultades. A veces los que son malos en el territorio llegan a la ciudad y se vuelven buenos, plantea Gilma, quien en su andar se ha dado cuenta de las prácticas que muchos tratan de aprovechar para sacar algún provecho y obtener alguna utilidad.

Gilma, Silsa y los esposos Jacanamijoy plantean además como, no sólo la identidad es una posibilidad de sobrevivencia, también lo es la organización, que garantiza, a pesar de las enormes dificultades, el respeto de las comunidades y la

posibilidad de la garantía de los derechos. Es la relación entre organización y territorio que se hace presente en varios de los testimonios escuchados.

La organización del cabildo, estrategia importante en el caso de los ingas y los uitotos, y la coordinación kankuama, se presentan también como perspectivas de re-territorialización que van más allá de la consideración de una mera superposición de un lugar sobre otro, esto es, la cohesión que genera el cabildo o la coordinación cubre la necesidad de una presencia que evidentemente no se tiene en la urbe. El hecho de que las normas que hace respetar el cabildo sigan vigentes en el entorno urbano, como en el caso de los fuetazos que decreta el cabildo inga, implicaría ello la adscripción a un territorio que ya no es físico sino simbólico.

El vínculo territorial no es negociable a la hora de afrontar la cuestión de la sobrevivencia material y cultural. El cabildo entonces, en el caso inga, es una garantía de dicha relación: “El otro vínculo que hablamos del tema territorial, no lo podemos dejar. Ese vínculo de autoridad-autoridad en Bogotá con el cabildo mayor indígena Inga de Santiago, tampoco lo podemos dejar. Eso tiene que estar ahí a la orden del día”, así lo expresa Tita Víctor al reflexionar sobre el lugar del territorio de origen y el territorio-ciudad.

Para la abogada y lideresa política uitoto Fany Kuiru el vínculo de su pueblo con el territorio siempre está: “Son muy pocas las personas indígenas que se desarraigan, digamos del territorio, muy pocas, pero el indígena esté donde esté siempre tiene un cordón umbilical con su territorio”.

El territorio del que es imposible desligarse puede ser visto a través de la lente de las actividades propias de cada pueblo, en ese sentido la profesora inga Francelina Muchavisoy plantea que el vínculo con el territorio es una relación viva, en especial por el espíritu comerciante de los ingas, de alguna manera esto también se ve entre las visiones del territorio: “entonces es una constante relación de intercambio con la comunidad, están viajando [los ingas] constantemente como retroalimentando los conocimientos” (Muchavisoy Francelina 2018, entrevista personal; ver Anexo 4).

De esta forma, emerge un territorio simbólico que cubre algo más que las necesidades de protección, cohesión e interlocución con las autoridades distritales, se percibe entonces una referencia de tejido social que se establece, a pesar de las distancias, como una fuerza simbólica de lo que implica la dificultad de la metrópoli.

En alguna ocasión la lideresa wayuu Rosita Iguarán contaba como, frente a una pelea muy fuerte entre estudiantes de su pueblo que se encontraban estudiando en Bogotá,

y ante la perspectiva de una dificultad mayor, se envió la palabra al territorio y se inició la estrategia ancestral para dirimir conflictos, lo que ocurrió en la Guajira y, una vez ejercido el mecanismo ancestral de solución de conflictos, no les quedó más remedio a las altivas estudiantes que reconciliarse, pues sus diferencias ya habían sido dirimidas en el territorio (Rosa Iguarán, comunicación personal), mostrando esto una interesante eficacia de la ampliación de un territorio a la ciudad, un territorio que no es físico, un territorio que ante todo es significado, un territorio que logra llegar hasta las alturas capitalinas y hace de la vida de los indígenas en contexto de ciudad, una experiencia menos difícil y dolorosa en la cotidianidad.

Esta coexistencia entre un territorio originario y el territorio-ciudad muestra unas estrategias de resignificación que se desenvuelven alrededor de la cotidianidad y a pesar de todas sus dificultades. En este sentido los lazos filiales que encarnan las realidades culturales se constituyen como un refugio frente a los riesgos de las pérdidas identitarias y de sentido. Así lo expresa Mama Rosa Jacanamijoy:

O sea, tenemos un territorio, para mí el vivir en mi casa, está mi casa, está en Bogotá, pero dentro de esta casa estamos practicando la cultura, que para mí eso es territorio. Practicamos la medicina, practicamos la lengua, practicamos el arte propio, practicamos la comida, bueno, practicamos el carnaval, todo eso para mí es estar en territorio. Lo que no tenemos es tierra, dónde ir a sembrar, dónde ir a cosechar, dónde hacer la práctica con nuestros nietos, por ejemplo. Mis niñas hasta la cuarta saben sembrar y todo eso, han visto cómo cosechan, han visto todo eso, pero las dos niñas no porque no han vivido en un territorio donde haya tierra.

La idea de la coexistencia es valiosa, pues no implica la añoranza a un lugar perdido aunque la nostalgia por el terruño suele estar presente. Co-existir implica la conciencia de un presente que actualiza la tradición y se ubica en un lugar asumido como propio a pesar de coincidir con aquel en donde se pone la carga del origen.

Ahora bien, la vida asumida en la ciudad plantea, no sólo la perspectiva de la yuxtaposición del territorio de origen como presencia simbólica efectiva. Oscar Bastidas Jacanamijoy, quien fuera gobernador del cabildo inga lo plantea cuando expresa: “Si nosotros al menos tuviéramos tres barrios indígenas, créeme que ahí sería otro Santiago [territorio de origen] porque tuviéramos nuestros espacios para sembrar, nuestros espacios para la minga, nuestros espacios para fiestear, pero lamentablemente no se da” (Bastidas Jacanamijoy Oscar 2018; ver Anexo 2). Se aprecia aquí una perspectiva organizativa que implica además una demanda política del movimiento indígena en Bogotá. Se reconoce de todas maneras, el papel precursor del Cabildo Inga al contar con un espacio físico para desarrollar sus múltiples actividades: “Somos afortunados, unos de

los afortunados de los cabildos creo, que el único que tiene un espacio como este. Donde aplicamos usos y costumbres, donde hacemos asambleas, donde hacemos integraciones, pero sí, eso no ha sido gratis”, reconoce Oscar en remembranza de su experiencia como autoridad del cabildo que ha sido.

Usos y costumbres es una expresión recurrente en distintas expresiones de la palabra de las personas que componen las comunidades, es una expresión de reivindicación tomada de las interlocuciones con autoridades locales y nacionales. A propósito de esos usos y costumbres, recuerdan Silsa y Eugenio de la comunidad kankuama que se hizo un interesante trabajo de apropiación simbólica de un lugar en Bogotá, ubicado en el Parque Nacional. Allí se reactualizan sus rituales como pagamentos y danzas y, en los días de realización de las asambleas de la comunidad se prende el fuego que representa la pervivencia de una cultura doblemente desahuciada, primero por la academia y después por la violencia paramilitar del norte del país. El símbolo del fuego es una de las referencias más importantes que tiene este pueblo para representar su resistencia al exterminio y sus procesos de re-existencia en el territorio de destino.

Para Eugenio es esta una manera de darle sentido al territorio de acogida que, si bien lejos de Atánquez y de la Sierra, se puede constituir en un referente importante de cohesión en el entorno urbano: “aunque a veces no podemos ejercer las cosas como en el territorio normal, pero tratamos de hacer todo lo posible por conservar nuestra cultura, nuestra tradición en ese aspecto” .

Un aspecto adicional y de suma importancia lo presenta Clemencia Herrera Nemerayema al reflexionar sobre su papel como dirigente. El trabajo del liderazgo es una manera de mantener intacto el contacto con el territorio de origen, en su caso, el trabajo por la Amazonía, es una manera de continuar en el territorio aunque no se encuentre en él físicamente: “Nosotros no nos desarraigamos del territorio porque siempre estamos como en un territorio colectivo”.

Otro escenario interesante plantea Fany Kuiru, quien desde hace muchos años lleva una vida muy urbana, con una familia ya hecha en Bogotá, pero mantiene importantes lazos que en su caso pasan por la capacidad organizativa y la conciencia política de las comunidades. En su caso, como en el del Taita Víctor, entre otros, las vacaciones laborales son la oportunidad de mantener y reforzar estos lazos, en ese sentido, llama la atención su idea de que a pesar de ser la abogada que se desenvuelve de manera muy eficiente en la vida urbana, en dichas visitas “cosecha yuca y trabaja la tierra y sirve la chicha”. De manera análoga, el Taita Víctor cuenta cómo ese escenario de las

vacaciones es una excelente oportunidad para que sus nietos vayan generando esos nexos con el territorio de origen .

Estas dos experiencias configurarán los retornos temporales que se constituyen como estrategias para no dejar atrás la relación con el lugar de origen, son estrategias que se van naturalizando en medio de una situación fronteriza, pues implica la aceptación de la vida en la ciudad en términos del largo plazo.

En medio del humo de su tabaco y en la constante operación del mambeo en la reunión del consejo de mayores del pueblo kankuamo, Chiche plantea un concepto que se ha venido pensando hace rato, se trata de la *orfandad territorial*, en especial para referirse a los jóvenes que desconocen la importancia de su territorio de origen. En muchas ocasiones los y las jóvenes se encuentran en una situación similar al encontrarse huérfanos, lo que hemos denominado *retornos temporales* constituyen la estrategia clave para combatir dicha situación.

El día de la asamblea en el Parque Nacional, muy cerca del altar y del fuego que se mantiene prendido, dos adolescentes haciendo fila para tomar el almuerzo hablan entre sí, aseveran que a la asamblea los jóvenes vienen porque les toca (Diario de campo Kankuamos 01; ver Anexo 15), es la muestra de la orfandad que teoriza Chiche, cuestión que se plantea como uno de los principales retos para la organización.

Los efectos de la orfandad territorial deben ser mejor estudiados, pues dentro de la juventud indígena residente en Bogotá también se aprecia una diversidad que no puede ser explicada a la ligera. Muchas veces se nota, especialmente dentro de los procesos organizativos, una consciencia interesante frente al hecho de ser indígena, en especial en aquellos que tienen relaciones con dichos procesos. Otras veces, la característica dominante tiene que ver con su rol como estudiantes indígenas, en donde se aprecia también el riesgo del no retorno al territorio, de otro lado, jóvenes como los de la fila el día de la asamblea kankuama, con altos procesos de aculturación y asimilación de la vida urbana occidental.

Ahora bien, el hecho de que muchas de las personas indígenas logren experiencias de adaptación a la dinámica urbana, no implica que se pierda la expectativa de la vuelta al territorio. A veces esto se manifiesta como un ideal lejano (Diario de campo Kankuamos 03; ver Anexo 17) o como anhelo frente a lo que constituye un territorio prestado cómico lo manifiesta Eugenio Arias o también como perspectiva de acción y trabajo en el caso de Mama Rosa Jacanamijoy, en realidad son diferentes expresiones de una misma aspiración.

Esta perspectiva se presenta entonces como una finalidad que entrecruza la relación originaria con la posibilidad utópica de un retorno definitivo. La manera como se presenta implica una teleología que se ve permanentemente confrontada con la realidad difícil de la situación en los territorios, lo que no permite la realización de dicho objetivo de retorno: “ojalá se me diera la oportunidad de como volver allá, al territorio, como que, para poder uno sanarse, porque aquí está muy enfermo, o sea no enfermo físicamente sino espiritualmente” expresa Dianis Martínez. A pesar de todo esto, Eugenio trata de sobreponerse al sentimiento de desarraigo: “los kankuamos que estamos en Bogotá, nos sentimos fortalecidos aquí, a pesar de que no es igual que estar en el territorio”.

En ese orden de ideas, el apreciar el territorio a través de lo que implica la cotidianidad urbana es otro rasgo interesante de los testimonios de los indígenas en contexto de ciudad. Eugenio lo ejemplifica con la comparación entre lo que para él significaba, antes de conocer la ciudad, el río Bogotá y la evidente desazón por ver la situación del que debería ser una columna vertebral acuífera de la sabana. Frente a ello plantea: “cuando mira uno eso, entonces es cuando más quiere a su territorio, es cuando uno dice: “no, en mi territorio somos reyes”, entonces es cuando uno más quiere a su territorio, entonces es cuando uno dice que fuera de su territorio sí es cuando valora ser indígena” .

El territorio implica una referencia ontológica relacional, no se trata solamente de un elemento identificador puesto en el pasado y constituye una realidad mucho más compleja que una formalidad oficial, es difícil para la mentalidad occidental comprender la clave de sentido territorial más allá de un recurso que se compra y se vende. El territorio-ciudad implica una coexistencia con el territorio de origen, coexistencia que va generando con el tiempo estrategias como los retornos temporales y la valoración del territorio de origen por el contraste con el de la ciudad, todo esto en una dinámica de resignificación de la experiencia territorial en el contexto de ciudad.

3.3. La organización.

Uno de los temas fundamentales a la hora de hacer un abordaje que permita, desde los Estudios Culturales comprender una realidad de pensamiento como la de los indígenas en contexto de ciudad, es justamente la relación entre la cultura y el poder. Las prácticas surgidas de los procesos de migración a las grandes urbes y la adaptación al *territorio resignificado*, en medio de la hostilidad de este escenario, prescriben la generación de

estrategias que puedan constituirse como formas de pervivencia, pero también como maneras de preservación de tradiciones y procesos de identificación.

Las formas de organización indígena en la ciudad adquieren características que suelen ser distintas de las generadas en los territorios de origen, en una dinámica que, no obstante, pretende conservar características de los procesos organizativos históricos que se han dado durante siglos. La tensión entonces entre las formas originarias y las adaptaciones a las realidades del contexto se presenta de variadas maneras que dependen también del momento social, político y económico.

Llama la atención, en medio de estos entrecruces, el hecho de que una institución colonial se haya convertido en un anhelo de organización. Parece paradójico que una forma de organización surgida de la jerarquizada y racializada sociedad de la colonia se haya convertido, en términos contemporáneos, en una finalidad del movimiento indígena, esto es, el cabildo.

La paradoja se puede comprender de una manera un poco más integral cuando se recuerda la postura de lo indígena frente a la expectativa de la comunidad imaginada (Anderson 1993 , 23) por los criollos ilustrados en la llamada Independencia. En una dinámica de transformación revolucionaria, quienes tuvieron la “misión histórica” de soñar con una nación independiente, presentaron discursivamente la inclusión de todos los sectores como parte de ese sueño, pero no se prestaron tan fácilmente para llevar a sus consecuencias reales dicha inclusión.

El hecho de que muchas estructuras de la herencia colonial se mantuvieran en el proyecto soñado de nación, lo que hoy se comprende bajo el concepto de la colonialidad, como concepto necesario de comprensión para la modernidad (Escobar 2003, 61) determinó una historia negativa para las poblaciones originarias y las venidas de la diáspora africana, sectores llamados a hacer parte del nuevo proceso histórico de transformación, pero protagonistas invisibilizados de su realización.

Lo que Benavides llama la dialéctica inclusión/exclusión (2008, 129) en la configuración del proyecto de nación en Colombia en el siglo XIX se puede comprender también bajo la referencia de la inclusión teórica y exclusión práctica (Rojas de Ferro 1997, 50) que se evidencia en hechos tan claros como la diferencia de treinta años entre la consolidación de la independencia y la declaración de manumisión de los esclavos. Se trata, en suma, de dinámicas que presentan, como en tantas otras ocasiones, la diferencia radical entre la forma y el contenido, entre la perspectiva discursiva de transformación y la tozuda y cruel realidad excluyente. De otra parte, la pretensión ilustrada de convertir a

los indígenas en ciudadanos de pleno derecho, llevó a la consideración de su homogeneización con los demás componentes de la nueva nación. Así se aprecia en el conocido decreto del 20 de mayo de 1820 promulgado por el libertador Simón Bolívar declara a los indígenas como sujetos libres, pero asume los territorios indígenas como materia de transacción, es decir, dichos territorios se pueden comprar y vender.

El siglo XIX se presentó entonces, como el momento en el que se agudizó el desconocimiento de las particularidades de las comunidades étnicamente diferenciadas y la casi desaparición de muchos de sus rasgos identitarios. Por ello, en el contexto ya no de la Independencia sino del proyecto de nación triunfante, conocido como la Regeneración, en el ánimo de conservar las políticas segregadoras, se revivieron el resguardo y el cabildo como estrategias de control territorial y político de las poblaciones. La Ley 890 de 1890, vigente aún en el siglo XXI, se presenta de manera contemporánea como una estrategia de reivindicación que empieza a combinar procederes identificables con la tradición ancestral y herramientas tomadas del escenario colonial. No es de extrañar en este sentido, el rescate que muchas culturas ancestrales han hecho de los títulos reconocidos por las autoridades reales en el extenso tramo de la historia colonial.

Los escenarios contemporáneos arrastraron al presente muchas de esas tensiones. La dinámica migratoria que se empezó a dar de manera paulatina a los centros urbanos, la ampliación de las fronteras agrícolas, el crecimiento de los entornos de colonización interna y la búsqueda de materias primas que luego se tradujo en las dinámicas extractivistas, marcaron interacciones complejas que se agudizaron con el conflicto armado. Esta situación compleja, de múltiples dimensiones y características, agudizó muchas de las condiciones preexistentes y generó nuevas tragedias para las comunidades indígenas.

Así pues, una reivindicación colonial se asumió como una perspectiva organizativa y se convirtió en una finalidad de las múltiples demandas históricas de los distintos pueblos, a pesar de los cambios en los escenarios sociopolíticos y culturales del país.

3.3.1. El cabildo como reivindicación

Como parte de las resignificaciones y actualizaciones de las distintas tensiones que se generan entre la visión oficial y colonial y la vida de las comunidades, se puede decir que al arribar ellas al entorno urbano, generan dinámicas organizativas propias que

se enlazan con los llamados movimientos nacionales. Dichos movimientos en la actualidad son la ONIC, la OPIAC, el CIT, el CRIC, el Cabildo Mayor y las Autoridades Indígenas de Colombia.

En la historia organizativa de los cabildos urbanos en Bogotá, el primero es el Inga, cuya constitución corre paralela a la conformación de la organización indígena nacional. Con posterioridad se da el reconocimiento de los otros cuatro considerados pioneros: Muisca, Ambika-Pijao, Uitoto y Kichwa.

Dicha historia es recordada con orgullo por uno de sus protagonistas: “El cabildo fue ingenio mío desde la ONIC, siendo vicepresidente lo trabajamos, lo propusimos, lo peleamos, ¿ya?, y se posesiona el cabildo en el año de 1993”, recuerda con orgullo el Taita Víctor Jacanamijoy.

Su esposa Mama Rosa lo recuerda también:

Resulta que ellos me cuentan que la idea de hacer un cabildo fue de mi esposo porque ellos querían hacer es como una asociación, una cosa así de vendedores ambulantes, y aquí había un compañero que le llamaban el pastuso, a él sí lo conocí, él ya murió. Entonces, él también me contaba: “yo sí quería hacer -porque él es de una, ¿cómo se llama?, [...] de un sindicato, entonces él, entonces me dice: "no, yo sí quería que mis compañeros indígenas se metieran ahí, ¿no?, pero no era porque quería hacer, sino que por la parte política, más que todo, por tener sus votantes, era por eso.

La constitución del cabildo se basa en varias razones, así lo expresa el taita:

Primero hablamos lengua, segundo vestimos, tenemos usos y costumbres, tenemos tradiciones, tenemos el fueite, tenemos el tema del cabildo, las varas de mando, todo eso está. Entonces alguien dijo: “Eso no tiene problema, ellos son auténticos indígenas y listo punto” todos pasamos sin mayor discusión, ¿ya?, entonces, fíjate que todo este negocio se hizo en la alcaldía mas no en Asuntos Indígenas. Entonces pa’ que vayas haciendo registro. Fue el Distrito el que dijo: “listo”, ¿ya?, cosa que finalmente le tocó obligadamente le tocó a Asuntos indígenas registrarnos.

La historia de la decisión de gestar un cabildo tiene matices diversos que se fueron entrelazando con las dinámicas sociales, políticas y culturales del país. En un momento en el que la reivindicación sindical se constituía como base de las demandas sociales, se contempló la idea de organizar a la comunidad a la manera de un sindicato, teniendo en cuenta la labor de medicina y comercio que siempre ha caracterizado a este pueblo originario:

Entonces eso fue un gran pleito, entonces conversamos, inician las conversaciones y ahí una gente dice: “por qué no arman un sindicato de vendedores indígenas”, listo, me suena sindicato. Listo, otro dijo: “no pues una asociación”. Listo una asociación me suena, pero al final dije nosotros somos indios, somos indígenas y tenemos que apegarnos a algo que es nuestro. Entonces surge la idea del cabildo ¿ya?, listo, entonces mucha gente dijo: “listo”, los mayores

dijeron: “listo, le jalamos al cabildo”, pero la gente joven dijeron: “no, el cabildo no porque en el cabildo dan fueite” ¿ya?, entonces vino un pleito verraco hermano ahí alegando la idea del cabildo.

La oposición de los jóvenes tenía que ver con esa figura de control que se establece en las comunidades:

Entonces los muchachos jóvenes dijeron: “listo, le jalamos al cabildo, pero que no vayan a dar fueite”. Dije: “Listo, es una necesidad que aceptemos el cabildo, después imponemos el fueite, para no alegar más. Aceptado el cabildo y punto”. Y así quedó en acta y así se hizo. Se hicieron las primeras elecciones, la segunda, la tercera, la octava...

Muchos sectores eran renuentes a la constitución de cabildos, en parte por la adscripción a las autoridades del territorio, en parte por la falta de estímulo en la interlocución con las autoridades locales y nacionales. La reivindicación de los cabildos como estrategia puede entenderse también como una práctica de negociación, tal como se insinúa en el capítulo dos del presente trabajo (Mejía s.f.)

En el caso inga se conservan los cargos y estructura del cabildo en el territorio: alguacil, alcalde, cabildantes, etcétera. Esto en consonancia con la relación que se da con el cabildo de origen en Santiago -Putumayo-, que se muestra en acciones conjuntas y comunicación constante y en lo relativo a la constante movilidad hacia la ciudad:

Por eso cuando usted mira que el cabildo Inga en Bogotá se posesiona, se fortalece. Fue el primer cabildo en crearse en el país, en una ciudad. Incluso se creó y sirvió para que los Muisca nuevamente volvieran a formar su proceso político- organizativo. Entonces no venimos de un proceso solamente político-organizativo, sino de usos y costumbres que a pesar que no se conoce la gente dice “Yo soy de putumayo”, “yo soy inga”, “yo...”, ¿sí?, pero esa relación siempre va a ser directa e indirectamente también ¿sí? porque... estuve recorriendo el país, conociendo los veintiséis cabildos Inga que tienen el marco del plan salvaguarda Inga y hay una casualidad. Tenemos el Inga rolo que te habla Inga, pero rolo. El Inga que te habla Inga, pero paisa. El Inga chamo, el Inga venezolano. El Inga costeño, el Inga llanero, el Inga caleño, el Inga santandereano.

Así lo plantea Oscar Bastidas Jacanamijoy quien ha ocupado el cargo de gobernador del Cabildo Inga de Bogotá.

Oscar reafirma la necesidad y tradición del cabildo como acción fundamental de la organización indígena:

Pero el tema organizativo va a ser necesario donde quiera que estemos ¿sí? Aquí atendemos 1600 personas, aquí tenemos 1600 personas en carnaval en el año nuevo Kalusturinda y quién iba a pensar que en Bogotá nos visita tanta gente aledaña que ya no puede ir a Santiago. Santiago atiende doce mil personas, pero ese tipo de organización resalta la labor no de una persona, sino de un pueblo que ha venido construyendo y que se ha luchado de esa manera para mantener los usos y costumbres de generación en generación y ahí estamos hablando de pervivencia y de permanencia.

La valoración que se hace desde los protagonistas de la conformación del cabildo inga es muy positiva, no sólo plantean los buenos resultados de la interlocución con las autoridades distritales sino también el papel que ha cumplido dentro de la cohesión de la comunidad y el sostenimiento de vínculos:

Entonces finalmente, los cabildos se están convirtiendo en un refugio, en una trinchera, entonces la gente se está viniendo pa'ca. Entonces ¿cuántos no están llegando? del bajo Putumayo llegaron Inga, “Víctor ayúdenos, colaboremos con el cabildo” ¿yo cómo les digo que no? Es que además lo necesito políticamente, ¿cómo le digo que no? Políticamente me la cobra. No, pues sencillo, organícense y miran a ver cómo y miramos con el cabildo qué hacemos”, plantea el Taita Víctor su papel como asesor de estos procesos en distintas partes del país. La defensa del cabildo, además, se presenta como una agenda política de toda la comunidad y de articulación con los otros cabildos y pueblos presentes en la ciudad, así lo sentencia el mismo sabedor con convicción: “entonces el cabildo no lo podemos soltar ni por el chiras mano (sic). Esa es nuestra carta de presentación hace parte de eso, de nuestro patrimonio.

Dentro de las comunidades que permiten trazar los rasgos de los pensamientos-otros en la Antigua Bakatá, se encuentra el pueblo Uitoto, que obtuvo el reconocimiento como cabildo indígena urbano en 2014 durante la administración de Gustavo Petro, siguiendo lo que se presentó como una coyuntura favorable que tiene sus antecedentes en los años noventa del siglo pasado con el desarrollo del marco de referencia constitucional y la solidificación de la organización indígena a nivel nacional. Como pueblo amazónico, se reconocen en sus prácticas tradicionales de la yuca, la coca y el tabaco en medio de un universo simbólico tan o más exuberante que sus territorios ancestrales.

Su constitución como cabildo no estuvo exenta de dudas y dificultades, tal y como lo constata el Taita Víctor Jacanamijoy:

Alguien me alegó, un Uitoto me alegó y me dice: “no, nosotros no queremos cabildo” Bueno hermano guste o no le guste toca cabildo. “Nosotros somos curaca” –“Ah bueno listo, allá en su territorio, pero aquí no, aquí es cabildo”. Finalmente, han aceptado el cabildo y todos están regidos por cabildo.

Gilma Román recuerda este momento de las dudas para la organización del cabildo:

Para mí nadie quería tocar el tema, eso no, es imposible, no pueden haber cabildos en la ciudad y todo el mundo alborotado y nadie quería tocar el tema y al final. Pues hoy en día ya lleva como siete años y ya la gente lo toma con tranquilidad, como que todavía existe, como que no lo aceptan, mucha gente es muy radical, que me encontré con gente radical y no y no ellos ya no son indígenas.

Las reservas de Gilma se refieren al hecho de que la dinámica del cabildo está desterritorializada: “Entonces no me cabe en la cabeza, yo entiendo que ellos organizan como cabildo con el fin de obtener beneficios del gobierno local, pero más no... Y de

pronto para hacer prácticas culturales, para mantener la cultura, pero no creo que sea como sí lo tenemos en el territorio, para la defensa territorial, para los procesos educativos, de salud o sea, todo lo que le compete a un gobierno indígena”. El padre de Gilma, Isaías comparte las reservas frente a la desterritorialización:

En cambio, nosotros -digo yo- por lo menos yo no hago parte del cabildo, yo sigo siendo parte de la organización de base, de mi territorio, de la asociación y del cabildo de mi comunidad, yo todavía soy de allá o sea mi vínculo es diferente. Yo no pertenezco al cabildo en la ciudad porque en la lógica mía no me cabe pertenecer a un cabildo en la ciudad porque yo soy el territorio.

La historia del cabildo uitoto se dió con la coyuntura favorable de la llegada de los gobiernos de izquierda a la capital colombiana y con una presencia cultural constante en el ámbito indígena en la capital. Su constitución se dio a la par del proceso de consolidación de la política pública para indígenas en el Distrito Capital, recuerda Gilma:

pues también dependió mucho de la voluntad del gobierno pues de Lucho Garzón, lo firmó Clara López y pues lo ha implementado luego Gustavo Petro y pues ahorita con Peñalosa un poco se frenó, pero igual ahí le toca por obligación es lo que le al beneficio de la política pública que no puede venir cualquier mandatario a cambiarla así no quiera tiene que incluirlo en el plan de desarrollo distrital y estar en cada una de las localidades, pero si no existiera política pública los pueblos indígenas, desplazados no tendrían ningún acceso a los derechos como salud, educación, fortalecimiento identidad, bueno, todo lo que ellos tienen, entonces yo lo veo positivo independientemente como todas esas complejidades y dificultades como que hay entre nosotros.

Las reservas de la familia Román no sólo tienen que ver con la desterritorialización de la figura política del cabildo, también permiten apreciar otra perspectiva dentro de las tendencias organizativas de los indígenas en contexto de ciudad, me refiero con ello a las reservas de Isaías y en parte también de Gilma sobre los riesgos, tanto de las organizaciones como de la vida de los indígenas en la ciudad. Isaías las pone en términos de las *tentaciones*, los caminos que se desvían y que hacen perder a los indígenas en la ciudad: “nunca me afilié [al cabildo], nunca quise porque ellos querían que yo estuviera al frente como curandero, como guía, como... yo dije: ‘no, ustedes me quemán’. Me quemó y entonces ya uno después de estar metido, ya uno queda cochino o sea... no, yo dije, yo no quiero eso, yo sigo luchando, demostrando, dando ejemplo”.

Las dudas de Isaías se refieren al riesgo de corrupción que traen a veces las organizaciones, el desvío de los caminos, él asume “que esa forma de organización... no cuadra con nuestra cultura”. A cambio de la organización del cabildo, plantea Isaías: ser emprendedores, o sea cada uno mostrarse cada uno cómo puede desarrollar, qué sabemos cada uno, su microempresa o trabajo, que el hombre blanco lo ve, lo valore y nos impulse, pero en

cambio regalado, regalado no me suena, eso le trae malas costumbres a uno. Entonces yo nunca quise, por digamos ejemplo, como cabildo, ojalá otro nombre, organización indígena, o sea, como lo tiene la OPIAC, la ONIC, bueno, algo, algo, pero ya cabildo, cabildo acá en Bogotá, no. Porque todo funciona muy bien es allá, en el territorio.

El abuelo Isaías asume un imperativo moral afincado en la tradición y por ello rechaza aquellas estrategias que puedan implicar una actitud que se pueda identificar con el asistencialismo, ve en esto un riesgo, el ignorar el valor del trabajo como base del sustento y la realización de los valores de la cultura, se basa en la experiencia, esto es, el haber observado lo que le ha ocurrido a muchos indígenas en contexto de ciudad.

Para Gilma, se presentan riesgos en los entrecruces posibles entre el trabajo de los cabildos y las organizaciones nacionales, estas últimas tienen la experiencia para brindar apoyo a la población que va migrando a la ciudad, pero también a la población flotante que se mueve de manera constante en la capital, dirigentes, estudiantes y personas que se mueven por razones de comercio o trámites ante las autoridades nacionales. La experiencia de Gilma es valiosa, en términos de las dificultades de las comunidades amazónicas y sus complejas dinámicas en la ciudad. Muchos pueblos que pertenecen al maravilloso “pulmón del mundo” están declarados en vías de extinción, con un número de integrantes disminuido o la virtual extinción de algunos idiomas, todo ello acentuado por la dificultad de movilización entre la capital y los territorios de origen.

Otras maneras son posibles dentro de esta articulación organizativa con los lugares de origen. En un tono muy distinto, el pueblo Kankuamo que se encuentra en el centro del país no optó por la vía de la organización del cabildo, pues considera que la autoridad legítima de la que emana la forma de organización en Bogotá, reside precisamente en el territorio de origen, en la zona baja de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Algunas de las razones del pueblo Kankuamo para no seguir la estrategia del cabildo son la diferenciación con el cabildo originario y el respeto por la autoridad de dicho cabildo, Eugenio Arias lo explica con suficiencia:

nosotros aquí en Bogotá estamos organizados como grupos Kankuamos, pero Kankuamos ligados al territorio y ligados a nuestras autoridades y a nuestra tradición y que nuestra tradición aquí tratamos, aunque no sea igual, ejercerla igual, pero tratamos de mantenerla y mantener que a nuestros niños sigan respetando nuestras autoridades, sigan conociendo nuestras tradiciones, sigan conociendo nuestras costumbres desde nuestra comida ancestral hasta las costumbres tradicionales y que tengan el respeto por la madre naturaleza, que tengan respeto por los mayores, que tengan respeto por la madre tierra y que no se desarraiguen de nuestro territorio, pero nosotros aquí no estamos nunca de acuerdo de conformarnos en cabildo -eso jamás- lo hemos dicho. Nos organizamos aquí para poder también figurar porque nosotros aquí estamos organizados como comunidades

Kankuamos, pero anexo al territorio de nuestra organización indígena Kankuama. Por eso nosotros como Kankuamos no estamos de acuerdo conformar acá un cabildo porque eso es dividirnos y eso es dividir la cultura y la tradición. Nosotros donde estemos, pero somos anexos al territorio.

Cuando le pido Eugenio que le envíe un mensaje a la población colombiana en general, además de la invitación a conocer su cultura, recalca esta opción fundamental por no formar cabildo en el contexto urbano:

sigan conociendo nuestras costumbres desde nuestra comida ancestral hasta las costumbres tradicionales y que tengan el respeto por la madre naturaleza, que tengan respeto por los mayores, que tengan respeto por la madre tierra y que no se desarraiguen de nuestro territorio, pero nosotros aquí no estamos nunca de acuerdo de conformarnos en cabildo -eso jamás- lo hemos dicho. Nos organizamos aquí para poder también figurar porque nosotros aquí estamos organizados como comunidades Kankuamos, pero anexo al territorio de nuestra organización indígena Kankuama. De eso no nos salimos, de ese marco, somos Kankuamos donde estemos.

Recuerda el mismo Eugenio que el tema del cabildo se debatió en su espacio organizativo, recalcando los mandatos de la máxima instancia de dirigencia de dicho pueblo, se trata del Congreso Kankuamo, la carta de navegación que rige la vida de todas las comunidades que se rigen y respetan al Cabildo Mayor. La organización como coordinación en Bogotá se da justamente por el respeto a esa estructura organizativa.

Una de las cuestiones más interesantes de estudiar la experiencia kankuama en la capital del país tiene que ver con la decisión de no configurar un cabildo propio en la capital, esto me llama poderosamente la atención pues es una estrategia contraria a las demás comunidades.

Juan Aurelio Arias y Adolfo Montero Villazón, en el congreso kankuamo del centro del país (Diario de campo Kankuamos 01; ver Anexo 15) hacen énfasis en la integralidad que genera la estrategia de tener una coordinación y no un cabildo capitalino entendido a la manera de cabildos menores, es decir, se preserva la idea de un cabildo mayor, en el territorio originario. Cuando Apolinar Arias me comparte su palabra habla de “gobierno central”, se refiere al gobierno del cabildo en el territorio originario.

Uno de los protagonistas de la organización kankuama en el centro del país es precisamente José Apolinar Arias Martínez, líder en el territorio y quien fue una más de las víctimas de la estrategia de exterminio y expansión paramilitar en el Caribe colombiano. Este pueblo serrano fue doblemente desahuciado, primero por la academia antropológica en los años cincuenta del siglo pasado y luego, por la expansión a sangre y fuego de los grupos paramilitares. Apolinar llegó incluso a una instancia de representación política en Valledupar, pero todo se perdió al tener que salir del territorio

para defender la vida. Su experiencia en Bogotá lo llevó a ser uno de los líderes que planteó la ruta organizativa de su comunidad en la capital: “Tenemos una estructura de gobierno que depende directamente de nuestra organización del territorio, de nuestro cabildo. Somos un solo pueblo, somos un solo gobierno y nosotros somos parte de ese gobierno aquí en Bogotá y tenemos a través de esa coordinación una interlocución y una articulación con nuestras autoridades del gobierno y con nuestras autoridades tradicionales, espirituales. Así que, nuestro cabildo gobernador que es el único, es el mismo aquí de nuestra coordinación en Bogotá, nuestros mamós, nuestros mayores son los mismos. A ellos les debemos nuestra obediencia y nuestra gratitud y la verdad es que la relación con ellos es una relación muy cordial”.

El pueblo kankuamo generó en los años noventa del siglo pasado una estrategia de recuperación identitaria que implicaba además un posicionamiento político en las instancias de la organización indígena nacional. Luego de la diáspora de finales del siglo XX y los primeros años del siglo XXI, se configuró una dirigencia que paulatinamente fue adquiriendo visibilidad, al punto que entre 2013 y 2021, uno de sus líderes es elegido como Consejero Mayor de la Organización Nacional Indígena de Colombia, se trató de Luis Fernando Arias, joven líder ya fallecido y que dejó una profunda huella en el movimiento indígena nacional.

Así como el cabildo inga corre paralelo en su conformación con el establecimiento de la ONIC y un momento importante de la organización nacional en los años ochenta, el momento del protagonismo de los kankuamos corresponde a la historia reciente del movimiento indígena nacional, luego de la reconfiguración identitaria y la diáspora que protagonizaron a comienzos de siglo.

Silsa Arias resalta el trabajo paulatino que ha generado esa visibilidad: “junto con José Apolinar de los Kankuamos hoy reconocidos en Bogotá, en la Atenas suramericana y que sigamos incidiendo y que los Kankuamos no son como otro pueblo por ahí, de agache, no, somos los Kankuamos y estamos reconocidos y sobre todo en el Distrito Capital”.

Desde el sentir de los miembros de la comunidad, Dianis Martínez expresa su relación con las formas de autoridad:

bueno, la verdad yo me siento agradecida con mi organización, la OIK que es la Organización Indígena Kankuama porque siempre hemos tenido ese apoyo, porque nuestro gobernador, a pesar de que está allá, él siempre está dándose cuenta de los estamos por fuera el territorio, cómo estamos, qué hace falta, que nos organicemos para así pedir a las organizaciones que por derecho nos corresponden cosas como ser desplazados, por

lo menos de que lo de la vivienda, si hay por lo menos educación, darle el aval a los estudiantes para que sigan estudiando.

La relación con las autoridades en el territorio de origen es estrecha, aún más en un caso como el kankuamo en el que se da una dependencia organizativa con el cabildo mayor en el territorio, expresa Dianis:

Tenemos una organización acá, unos coordinadores a nivel general, que siempre nos están llamando a ver qué es lo que está trabajando acá. Igual ellos también nos apoyan en eso y por lo menos, cuando hacen el encuentro cultural allá siempre nos tienen en cuenta, de que vayamos a representar nuestra danza allá, como para que eso no se pierda. Tenemos espacio también de la danza aquí en los eventos que hay siempre las llevamos. Tenemos mayores, que siempre acá nos están aconsejando para que no se pierda eso

En un inicio, la presente investigación asumió que la forma de organización alrededor de la reivindicación de los cabildos urbanos se había consensuado a través de los distintos procesos organizativos en la ciudad. El hecho de que el pueblo Kankuamo no haya optado por esa vía implica una interesante interpelación a la dinámica que se asume como establecida para el caso de la Antigua Bakatá. Se encuentra una alternativa que genera una diferencia que tiene implicaciones en la manera de asumir la relación con el territorio y las autoridades de origen.

De este modo, al *territorio resignificado* debemos añadir la *ampliación simbólica territorial*, que en el caso kankuamo se expresa como la anexión de la comunidad al cabildo mayor en territorio.

3.3.2. El liderazgo que construye subjetividad

Así como la organización alrededor del cabildo o sus formas alternativas me explican una parte importante de las dinámicas grupales de las comunidades indígenas en contexto de ciudad, el tema del liderazgo puede ser ilustrativo de las dinámicas que se encuentran alrededor de las personas que, con su trabajo, generan pensamiento *abyayalense* de manera cotidiana. La dirigencia indígena es uno de los segmentos representativos de la presencia de las distintas comunidades en el contexto de ciudad.

La historia paralela que corre entre la consolidación de la organización indígena nacional y la formación del primer cabildo urbano en la ciudad muestra cómo, antes del marco de referencia constitucional del 91, ya se venían dando protagonismos importantes

de dirigencia, son personas que empiezan a tomar a la ciudad como su domicilio más o menos permanente.

La dinámica de representación nacional, que implicaba el desenvolvimiento en el escenario urbano de la capital para el cumplimiento de los objetivos del movimiento indígena en general, fue consolidando poco a poco una franja de dirigentes que, sin perder nunca su relación con los territorios de origen, se empezó a cuestionar también sobre la relevancia de una interlocución con las autoridades distritales.

Con el advenimiento de la proclamación de la constitución de 1991 y la nueva panorámica nacional que se emanaba de allí, se trataba de generar, no sólo posibilidades para la realización de las reivindicaciones generales que siempre se ha dado, sino también, la perspectiva del mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades que ya habían tomado a la ciudad como *territorio resignificado* y las distintas dinámicas que de allí se podían generar.

El Taita Víctor Jacanamijoy recuerda las tensiones con las administraciones distritales:

en el 93 con negociación, negociando con Martín Caicedo Ferrer, con Andrés Pastrana y con Jaime Castro, ¿ya?, los dos anteriores nos mamaron gallo (sic), no nos aceptaron y un alegato tonto que surgió eso fue jurídico, Andrés Pastrana nos alegó que si teníamos tierras que él no tenía ningún problema en reconocernos el cabildo. Dije: ‘Pues bobo mano, cómo así que nos exigen tierras. Nosotros venimos en condición de desplazados ¿Cómo es que tenemos que demostrarle tierras primero pa’ que nos acepten el cabildo?’ Pero entonces aquí surgió una idea, pues que la juez hizo un golazo para el Distrito y es que nosotros alegamos nosotros no estamos pidiendo ni estamos alegando tierras. Nosotros necesitamos es sentarnos y hablar de gobierno a gobierno. Nosotros necesitamos conversar con usted qué va a pasar con los indígenas en la ciudad, ¿ya? , entonces le ganamos el pleito de que no tierras, el cabildo, ¿ya?, eso fue un golazo, ¿no?, que se lo dejaron meter, eso es problema de ellos, ¿ya?, entonces Juan Martín no nos quiso posesionar. Andrés Pastrana después de que nos dijo: ‘Vénganse yo los posesiono’, nos echó la policía, nos cerró la puerta con ese argumento. Entonces un jurídico nos atendió y dijo: ‘Mire, demuéstrenos que tienen territorio y les aceptamos el cabildo’. Le dije: ‘Listo, avancemos con eso’. Entonces, próximo alcalde no le vamos a alegar territorio, no, hacemos el cabildo y ya. Pero eso fue una decisión política y ya, ya el cabildo estaba, ya empezó a funcionar, ya empezó a coger fuerza, empezó a coger visibilidad en la ciudad.

Víctor Jacanamijoy se caracteriza por ser uno de los referentes de la organización indígena en Bogotá. Su papel en la construcción del Cabildo Indígena Inga es reconocido por los distintos movimientos, tanto locales como nacionales. Su liderazgo se vio tempranamente impulsado por una vocación por la praxis organizativa que le daba reconocimiento entre los mayores. Víctor se encargaba de hacer las actas de las reuniones y desde joven encontró un lugar que no sólo dependía de su labor organizativa sino también de su carrera como médico tradicional, estas dos facetas son constantemente

referidas por él y constituyen, al lado de su vida familiar, las características que constituyen su subjetividad.

De sus inicios recuerda el Taita su vocación de liderazgo que muchas veces contrastaba con las expectativas de su familia: “Mi mamá me dijo: -“Pero Víctor, ¿usted qué está haciendo en Bogotá? ¿A usted le están pagando no le están pagando porque usted está volviendo con la misma ropa? Entonces iba con los mismos zapatos, la misma ropa, ya todo descolorido, ya sucio y feo. [La mamá pregunta:] “¿Víctor, a usted le están pagando no le están pagando? Si no, pues devuélvase, aquí hay tierra, hay donde trabajar”. Pero la verdad a mí me ha gustado esto. El tema organizativo, me ha gustado mucho el tema de reuniones. Me ha gustado mucho el tema de la concertación, de los acuerdos, me ha gustado, ¿ya?”.

La educadora inga Francelina Muchavisoy recuerda el proceso de constitución del cabildo:

a ver, pues como le decía nosotros siempre estamos buscando mantener la relación de familia. Para nosotros así no seamos familia de consanguinidad, pero somos una gran familia por pertenecer al grupo étnico entonces aquí en Bogotá crearon el cabildo Inga a raíz primero, de la necesidad de estar organizados, de poder tener un punto de encuentro y de poder fortalecer la cultura era la preocupación porque aquí en Bogotá ya varias generaciones que han nacido acá entonces pues algunos líderes de la comunidad se preocuparon por eso: "¿Cómo vamos a hacer aquí?, ¿Nos vamos a perder o vamos a buscar una garantía para los niños Inga en el futuro?". Entonces ellos lucharon por un cabildo inicialmente y pues no fue fácil para ellos. Lucharon varios años. Finalmente fueron reconocidos y pues a pesar de eso, así no estuvieran reconocidos, ellos siempre tenían sus reuniones, sus organizaciones internas en el cabildo, pues para proyectarse como grupo para no estar como sueltos cada uno por su lado”.

Los líderes y lideresas hacen encomio del proceso organizativo inga en Bogotá, resaltan que fue el primer cabildo urbano en la urbe y hacen llamados a la preservación de la identidad y el sostenimiento del Atun Puncha, año nuevo, celebración equivalente al Inti Raymi del resto de los Andes: “Entonces a nosotros qué nos conviene, pues el cabildo. Donde se haga justicia, donde se hable de programas, donde se adelante cosas, donde se hable del jardín [infantil], donde se hable del territorio, donde se hable de medicina, es decir, lo que normalmente hace nuestra gente, para eso necesitamos el cabildo”, advierte el sabedor inga.

Con la abogada y lideresa murui muina Fany Kuiru tenemos otro tipo de liderazgo, por su grado de familiaridad con el entorno de la ciudad y su vida como profesional:

bueno, realmente yo soy asesora de la organización de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana, OPIAC pero no soy miembro permanente, sino asesora externa en temas específicos. Por ejemplo, yo fui asesora técnica y jurídica del proceso “Fast

track”, luego hoy estoy en lo del Plan Nacional de Desarrollo. Vengo de la Amazonia de recorrer mi región, informando de qué se trata ese plan de desarrollo, cuáles son las intenciones del gobierno, igual cuales apuestas pueden hacer los indígenas de la Amazonia o no lo pueden hacer o se oponen. Bueno, eso ya es decisión de ellos. Pero es como dejarles claro que está pensando el gobierno de su plan de desarrollo, eso es. Entonces yo soy asesora técnica y creo que es una fuerza, de todas maneras, la organización es un punto focal de la región aquí en la relación con el gobierno nacional y las instituciones. Creo que ese es un punto muy importante para los pueblos indígenas, como tener voceros en estos espacios en la ciudad y lo mismo pasa con estos cabildos que se constituyen. Bueno, ellos sí ya son otra cosa. Ellos ya son asentamientos en la ciudad. Como que quieren tener su propia estructura, que no va más allá en su barrio o comunidad.

Fany es una abogada que ha optado por trabajar para su comunidad desde los organismos de representación nacional y desde el empoderamiento del liderazgo femenino, en una muestra de procesos organizativos que desde la OPIAC muestra una preocupación por lo que ha sido una constante en las problemáticas de los pueblos amazónicos, la subvaloración de la mujer:

Entonces ahí hubo un sincretismo que reforzó, para mí, lo que en Occidente se llama machismo, de permitir que la mujer es inferior al hombre, que su palabra no es escuchada, que su palabra no vale, se escucha, yo acabo de recorrer la Amazonía y muchas mujeres se me acercaron a quejarse yo les dije: "vea mujeres, vamos a trabajar" y le dije a los hombres -porque esa es otra cosa que yo tengo que yo me paro no me importa si son autoridades- les digo: "que pena señores las mujeres somos importantes para el desarrollo del país, para la fuerza de la comunidad porque mientras ustedes están aquí reunidos conmigo hablando paja" -a veces hablamos paja- les digo: "¿quién está en la casa cuidando los hijos y dando de comer a los hijos? -las mujeres. De manera que el rol de la mujer en la comunidad es supremamente importante y por eso ella debe estar en los espacios de toma de decisión y tiene que estar aportando y apoyando la construcción comunitaria y mantener ese tejido social y cultural.

Clemencia Herrera, también desde el liderazgo se concentra en la perspectiva de la mujer y la formación plantea que el trabajo es una manera de reivindicación de los indígenas en contexto de ciudad, una manera de relación con el territorio:

“El hecho de que yo no esté en mi territorio, allí en La Chorrera, eso no quiere decir que yo esté de tiempo completo acá. Yo estoy con la Amazonía, estoy trabajando...el tema de formación”. La reivindicación en este sentido tiene que ver con las instancias de formación del liderazgo: “claro que sí, vamos a seguir hablando de los temas y eso sí, charlemos sobre el tema a futuro qué hace la OPIAC con la escuela de formación porque lo está impulsando porque lo está impulsando hace la Universidad indígena intercultural en la Amazonia y bueno, eso tiene muchos contenidos y con los convenios y alianzas que vamos a tener con la coordinadora de la Amazonia con los nuevos países.

De manera reciente Clemencia inició procesos de formación con la UAIIN, la Universidad Autónoma Indígena Intercultural en el Departamento del Cauca.

Para Gilma Román la reivindicación por una vida mejor para la comunidad implica el trabajo político y jurídico:

entonces nosotros nos fuimos más por la población desplazada indígena, haciéndole seguimiento a la sentencia T-025 y un día pensamos, pues no solo uno, pensamos entre varios ¿por qué no salía un auto únicamente para los pueblos indígenas, por qué tenía que salir juramentada, la Corte sacaba, digamos, población desplazada saluba (sic) Entonces hay iba afros, indígenas tal... así emitía autos, educación, y un día nos la pensamos y pedimos cita a la Corte Constitucional para que vinieran la población desplazada de las regiones y expusieran y ahí se logró el 04. También pues de parte mía, yo logré lo del 092, el programa de mujeres indígenas desplazadas, me dieron ocho minutos en la Corte Constitucional y yo pues expuse lo que más pude y nunca pensé que un documento que habíamos trabajado la Corte lo había admitido y sacó el auto 237 que también el tema de la mujer de acuerdo a lo que ha emitido la Corte, pues que es la más vulnerable y que debe haber un programa de atención para ellas que eso no quiere decir que a los hombres no se les mate ni nada, pero hay unas facetas de género, que eso no les pasa a los hombres.

Silsa Arias ha construido su rol de liderazgo a través de las dificultades de la diáspora. Además, el hecho de ser perseguida en su mismo territorio genera que tanto la ciudad como la organización se conviertan en territorios adquiridos y se conviertan en parte sustancial de su plan de vida:

Pero con todo y eso nosotros con el proyecto de vida de la Organización la pusimos en un sitio, fue que logramos, fuimos los portadores fuimos los heraldos aquí de organizar misión de verificación del pueblo, o sea usamos toda nuestra influencia, nuestros relacionamiento y más que influencia, nuestra pasión y nuestra entrega para que lo que estaba pasando en el territorio no se quedará ahí, dormido, como si nada de eso estuviera pasando.

La militancia y el compromiso se presentan como una de las formas fundamentales de construcción de subjetividad en medio de las difíciles condiciones de la migración y el destierro: “Gestionamos tres misiones de verificación, hasta el punto que en el 2009 se incidió con la ONIC de que se hiciera el tribunal permanente de los pueblos en Atánquez. Nunca se había hecho, incluso en un territorio indígena y fue eso de llegar a llevar a un Tribunal Permanente de los Pueblos y eso fue en el 2009, en Atánquez y ahí volví a destaparme otra vez y asumir en Valledupar y yo dije: "si esto es lo último que voy a hacer lo voy a hacer en grande, si va a tocar salir por la puerta grande, pero voy a salir así...”

Las dificultades del destierro obligado marcaron la experiencia kankuama en Bogotá, Silsa y José Apolinar, enfatizan la coherencia del liderazgo con la constitución de la coordinación en el centro del país, lo que hace que “no seamos incoherentes, sino que somos coherentes a esa apuesta política territorial, de ese ordenamiento territorial que correspondemos al ordenamiento territorial de nuestro, de lo que somos. Creo que es parte de lo más coherente que nosotros... Es un proyecto de vida territorial, del ordenamiento territorial”.

La militancia que caracteriza a estos líderes y lideresas se enmarca dentro de las tensiones con las administraciones locales y nacionales, en medio de las constantes dificultades de la interlocución entre los movimientos y las instancias gubernamentales. En una constante que se repite bajo diferentes contextos políticos, el desconocimiento de las particularidades de las culturas originarias y las estrategias de criminalización de sus acciones de reivindicación, se presentan como las respuestas constantes frente al cuestionamiento permanente de parte de las comunidades.

Para Fany, el Estado colombiano tiene una deuda con los pueblos étnicos, no se sabe pensar en términos de las características propias de los territorios, se empeña en castigar y no en prevenir y construir. Pero la situación no implica sólo una consideración de concepto sobre lo que es la vida de las comunidades, tiene que ver también con las deudas históricas, plantea con vehemencia la lideresa nacida en La Chorrera:

Una de las aspiraciones tiene que ver con la reivindicación histórica: “Porque al Estado colombiano le quedó grande mi región, nunca hubo presencia, siempre ese abandono estatal, por eso hubo la cauchería y yo soy una de las que vive promoviendo (el asunto de) la cauchería y yo tengo una responsabilidad moral y profesional con mi pueblo de que hasta el día que yo me muera, tengo que seguir promoviendo de que el Estado colombiano, el gobierno británico y el gobierno peruano le debe indemnizar a mi pueblo y a los otros pueblos que fueron afectados por la cauchería

El taita Víctor, constante interlocutor entre las instancias gubernamentales y las comunidades, asume una perspectiva estratégica que lejos de suavizar las tensiones, las hace evidentes:

Cómo es posible que si en Santiago no nos ayudan, no nos dan la mano, no nos permiten estar, pero tampoco en la ciudad ¡no! Es que esas evasivas no aguantan. Entonces por A o por B tienen que reconocer. Mientras tanto está la tarea de nosotros de seguir avanzando, esa es la tarea que quedó. Mandato, tenemos que seguir creando los cabildos ¿ya? Porque el cabildo es una cosa de respeto, es nuestra autoridad, así lo ha entendido la gente ¿ya? es el sitio más adecuado donde la gente se reúne a conversar sus asuntos, si se organiza otra cosa a lo mejor no funciona.

El líder y exgobernador del cabildo inga en Bogotá, Oscar Bastidas, argumenta, con suficiencia jurídica, la perspectiva crítica frente a las consideraciones estatales:

Porque si fuese por el gobierno, hubiéramos desaparecido. Es por nuestros mayores, nuestros padres que nos han inculcado todo este tema, ¿sí? Aquí de lo contrario, ya nosotros estuviéramos, ¿sí?, extintos, ¿sí?, dentro de un país. Sin embargo, la Corte Constitucional ha emanado el auto 004, la sentencia T-025, donde dice que hay 34 pueblos que están en vía de extinción, tanto física como cultural, entre ellos estamos nosotros, y más sin embargo, por primera vez hay un decreto de acciones afirmativas en el Distrito Capital, que lo ha hecho la Bogotá mejor para todos. Entonces, tenemos un decreto de política pública que se crea en el 2011 a finales, con la doctora Clara López, pero que ha

sido difícil su implementación porque la gente desconoce, y ahí es donde hacemos un reclamo.

Desde la tradición organizativa del cabildo inga, el primero en la ciudad y un referente de los distintos pueblos, se han planteado estrategias y propuestas de manera tal que la interlocución con las instituciones oficiales se cualifique, recogiendo la experiencia y buscando constituirse en ese referente de las demás comunidades. El espacio en el que funciona el cabildo, referente indudable de la celebración del kalusturinda y punto de referencia de distintas actividades, se presenta como un logro que no todas las comunidades tienen: “Somos afortunados, unos de los afortunados de los cabildos creo, que el único que tiene un espacio como este. Donde aplicamos usos y costumbres, donde hacemos asambleas, donde hacemos integraciones, pero, sí, eso no ha sido gratis.

Dentro del mismo caso de la comunidad inga, pero con rostro femenino, la experiencia de Mama Rosa Jacanamijoy muestra como, desde el esfuerzo de la base y con un ánimo de aprendizaje constante, se va gestando la militancia y el liderazgo desde la construcción cotidiana que permite la acción concreta. Mama Rosa alternaba su rol materno con las entonces iniciales formas de organización de las mujeres indígenas en la ciudad. Refiere constantemente el hecho de afrontar tareas o responsabilidades para las que no estaba preparada y cómo, en el ritmo de las circunstancias, aprendía paulatinamente lo que necesitaba para seguir dando pasos, en una dinámica que, de manera paralela, combinaba y sigue combinando el desenvolvimiento familiar con la militancia.

Además de Mama Rosa, los testimonios de las lideresas uitoto evidencian lo que implica una dificultad compleja que al mismo tiempo es una oportunidad, el hecho de ser mujer. Cada una, a su manera debe sobrellevar las cargas que se suelen imponer sobre el rol de la crianza y sobreponer las dificultades permanentes que implica el liderazgo. Ahora bien, esta paulatina visibilidad efectivamente va generando realidades nuevas e interesantes, en especial, en términos de los protagonismos femeninos que se van evidenciando poco a poco. Esfuerzos organizativos como las escuelas de formación de liderazgo femenino, son un logro de esta paulatina y no siempre muy visible presencia que va ganando espacios de liderazgo y dando frutos en términos de las dinámicas organizativas. Así lo reconoce Clemencia Herrera Nemerayema cuando evidencia los balances de la escuela de formación de la OPIAC. Clemencia no sólo se ve como lideresa, también como maestra que siembra en las mujeres que pasan por dicho espacio, semillas de conciencia y conocimiento que visibilizan, desde los espacios domésticos y

organizativos, la potencialidad de las mujeres indígenas en el entorno urbano y en los territorios de origen.

No solo la, en ocasiones, tensa interlocución con los entes gubernamentales implica una dificultad para el liderazgo indígena, Eugenio Arias plantea explícitamente el peligro del conflicto armado en el liderazgo kankuamo:

el objetivo de los grupos armados era acabar con los líderes, porque es que ellos decían que, sin los líderes, el pueblo no había a quien seguirle. Entonces por eso ellos decían: "si le quitamos el agua al pez, el pez se muere". Entonces nosotros lo entendíamos y decíamos: "sí, claro acaban los líderes y el resto tienen que sumarse los grupos armados". Entonces ese sí era el objetivo, esa era una forma hacernos desaparecer, más que todo culturalmente y físicamente, pero a los líderes. Por eso, nosotros como pueblo Kankuamos perdimos muchos líderes.

Los roles del liderazgo no implican una mera formalidad, también construyen paulatinamente la subjetividad de quienes están inmersos en la protección, defensa y organización de las comunidades. Se asumen como una vocación y se van desarrollando en el tiempo como militancia y compromiso, aspectos que siempre tendrán riesgos, tanto en los territorios de origen como en el ámbito de la ciudad, riesgos que acrecientan el valor de la constancia, en últimas, compromisos que se asumen desde un plano existencial de vida.

3.4. La identidad

Múltiples son las perspectivas teóricas que permiten abordar el tema de la identidad. Desde la visión lógica que se precisa en la cultura occidental alrededor de la referencia sobre la cualidad de lo ídem, en una clara reminiscencia de la postura clásica atribuida a Parménides y según la cual el ser es y el no ser no es. En una clara autorreferencialidad que ha sido cuestionada por diversos autores, desde Confucio hasta Paul Ricoeur. (Rojas Gómez 2011, 21), la formalidad del enunciado del que ha sido conocido como principio de identidad y que se pone al lado de los principios aristotélicos de tercero excluido y no contradicción, se asume como un componente estructural de la perspectiva occidental del pensamiento.

De otra parte, la referencia a las distintas temáticas de la identidad personal, aspecto que podría pensarse potestad de la psicología, pero que tiene en los escenarios teóricos de la filosofía moderna algunos de sus pasajes más interesantes, en donde la problematización a lo que se entiende como el yo y de manera más contemporánea como

el sujeto, se constituye en una base permanente de referencias a la siempre presente pregunta: ¿quién soy yo?

Ahora bien, el mundo contemporáneo se presenta como un escenario complejo en el que las problemáticas asociadas al tema de la identidad se vuelven el pan de cada día, la modernidad, en su perspectiva homogeneizadora y el establecimiento de referentes estables de identificación, se vieron interpelados por las consideraciones críticas de la contemporaneidad y sus dificultades. Me refiero claro a un nivel de problematicidad que más allá de los dominios de la formalidad lógica y los referentes de la identidad personal, visibiliza los entrecruces de las referencias de lo colectivo, en sus múltiples sentidos, como factor fundamental de fijación.

La identidad cultural entonces, se puede comprender como ese ámbito de significación mediante el que se puede hacer conciencia de estas crisis de lo homogéneo, entendido esto como el proyecto moderno que, se supone, daba un lugar en el mundo y proyectaba al ser humano como el soberano de la realidad circundante. El pensador jamaicano Stuart Hall asume que esta crisis de lo homogéneo se puede entender como una dislocación o fragmentación de las identidades establecidas (Hall 2013, 373) habría que ver entonces qué tanto los procesos de colonización permiten establecer esta inquietud de manera idónea para las configuraciones identitarias que se asumen como herederas de una base cultural ancestral.

Requisito imprescindible para que cada individuo se dé un lugar en el mundo, la identidad cultural se constituye la más de las veces en una fuente de tensiones e incluso de violencia. La simultaneidad y la interconexión del mundo global, lejos de estabilizar la referencia identitaria, la problematizan más, las dinámicas migratorias, las tensiones territoriales, políticas y étnicas se complejizan en medio de un escenario global que parecía darle al mundo unos referentes estables alrededor del punto de llegada del capitalismo global.

La nación, como referente último de la configuración identitaria, también se interpela en la actualidad en medio de la sofisticación de las dinámicas de exclusión que, de un lado, radicalizan los discursos esencialistas y de otro, vuelven a las particularidades locales como salida (Castells 1999, 24)

Las identidades atávicas, con sus cargas telúrica, emocional y filial se vuelven a presentar contrariando los pronósticos tanto de los proyectos liberales como de los socialistas, que prescribía la desaparición de las lealtades locales a nombre, bien de la libertad y el capital, bien de la solidaridad y la mejor repartición de la riqueza.

Por supuesto, las bases firmes de las realidades nacionales se niegan a desaparecer y al afirmarse, pueden contrariar incluso las bases democráticas achacables a dicha modernidad, lo que genera nuevas tensiones que se traducen en el mundo actual en las nuevas maneras de segregar y excluir, en medio de una necesidad de reafirmación de lo que se considera propio, así esto implique violencia, al enfatizarse la lógica no consecuente entre lo que constituye eso a lo que pertenecemos y lo otro, sobre lo que debe recaer la sospecha constante.

Los ideales de identificación racional, que tenían en las identidades nacionales bases sólidas, se ven cuestionadas entonces por los factores que problematizan desde las posturas de la diferencia, las bases aparentemente sólidas de la modernidad. Por eso, para Hall más que hablar de identidades que remiten a esencialidades, conviene más trabajar sobre los procesos de identificación (2013, 424) que se presentan hoy como generadores de tensión.

La interconexión global, la omnipresencia del capitalismo, las exclusiones económicas que generan procesos migratorios, entre otros factores, cuestionan hoy la solidez de los elementos de cohesión colectiva que se encuentran en la base de la referencia de la identidad.

Según el sociólogo y pensador español Manuel Castells, hay tres formas de construcción de las identidades en la sociedad red:

- Identidad legitimadora: aquella que sectores dominantes introducen en el conjunto social con el fin de extender y racionalizar su dominio.
- Identidad de resistencia: se trata de las trincheras de resistencia que generan actores que se encuentran en condiciones devaluadas o estigmatizadas por las lógicas de la dominación.
- Identidad proyecto: se produce cuando los actores sociales construyen una referencia identitaria que redefine su posición en la sociedad y buscan una transformación del conjunto (1999, 2:30).

Por supuesto, construcciones identitarias de resistencia tienen perspectivas de identidades proyecto dentro de sí, incluso con el tiempo se pueden transmutar en identidades legitimadoras, es difícil generar lecturas polarizadas alrededor de la conveniencia o no, o de la calificación como buena o mala de cada una de estas perspectivas de construcción identitaria.

Ahora bien, en términos de la configuración identitaria, el escenario de la diversidad es sin duda el que configura la significación de lo que se considera propio. Lo que se ha llamado históricamente América Latina es, sin duda, un ejemplo claro de

diversidad como base de representación cultural. La diferencia entonces, implica la capacidad de relación entre los distintos y múltiples factores de constitución de esa realidad diversa. En otros términos, la identidad, lejos de esencialidades preestablecidas y discursos homogéneos, implica relacionalidad, además genera de manera constante referencia de la alteridad, se contrasta permanentemente con aquello que se considera extraño o ajeno.

El filósofo cubano Miguel Rojas Gómez plantea la identidad en la diferencia (2011, 25) como el punto clave de la referencia identitaria, cuestión que se refleja tanto en las dinámicas configuradoras de lo que es el individuo como de aquellas que representan a lo colectivo. La mismidad se plantea entonces como una aventura inverosímil, pues la presencia de lo otro siempre está configurando y reconfigurando de manera permanente a lo que se considera como propio.

Mi experiencia en casa de Kike Carrillo, en la reunión del consejo de mayores, integrado por los sabedores kankuamos me dejó, entre otras reflexiones, una idea de la comprensión identitaria que merece la pena ser recogida, en medio de distintos temas de conversación, se dieron algunos testimonios de cómo se hicieron plenamente conscientes de su condición de diferencia, justo en el entorno “diferente”, esto es, en Bogotá, lugar que les permitió afianzar su identificación como kankuamos, en medio de la diáspora obligada por el conflicto armado, así lo expresó Leticia Martínez Oñate: “Antes yo sabía que era indígena, pero no sabía cómo me llamaba” (Diario de campo Kankuamos 03; ver Anexo 17)

En un caso como el kankuamo, en el que el proyecto de reconstrucción identitaria se encuentra en el tiempo relativamente cerca de un proceso de desarraigo, los procesos de identificación, o al menos algunos de ellos, se dieron en la misma dinámica de una migración obligada. Adicional a esto, el fuerte proceso de aculturación que incluso generó el diagnóstico de asimilación cultural, enrareció la solidez de su referencia originaria de identidad, por ello no es extraño que muchas veces en sus reflexiones, distintos miembros de dicho pueblo refieren el hecho de que su proyecto identitario se afianzó en el ámbito urbano a través de un autorreconocimiento desde la diferencia: “entonces es cuando uno dice que fuera de su territorio sí es cuando valora ser indígena”, como lo plantea Eugenio Arias.

Es de precisar que la diferencia no se circunscribe sólo al ámbito de la resignificación de lo propio en el entorno urbano, ya que, en muchas ocasiones también

el contraste cotidiano con otras comunidades genera que los procesos de identificación se solidifiquen en medio de las diferencias no previstas.

Cuando Mama Rosa en su infancia debía recorrer con su madre distintas zonas del país, se encontró con el hecho de que había otros niños y niñas a quienes también les decían indígenas pero que eran diferentes de ella:

ve, yo hablo diferente, él habla diferente, yo no me entiendo" porque yo quería es hablar con ellos ¿no? y ellos eran esquivos. No querían hablar. Entonces yo decía: "si yo soy indígena -o sea, ni siquiera indígena, yo soy Inga- que mi mamá decía Inga, yo nunca entendí la palabra indígena cuando vine a la Uni (universidad) fue que aprendí la palabra indígena, pero yo era Inga, antes no, antes mi mamá nos decía que era Inga.

Tiempo después esa convicción de ser distintos pero agrupados bajo una misma consideración, la de ser indígena, se convirtió en una herramienta de discusión y generación de formas de resistencia frente a la visión dominante, cuestión que Rosa Jacanamijoy convirtió en factor de concientización y recuperación de la identidad de las distintas comunidades, cuando algunos muiscas se le acercaron y pidieron su ayuda, ella accedió a colaborar, pero respetando esa diferencia con su propia cultura:

Ahí yo les colaboré a ellos, me dijeron que no sabían tejer, no sabían cómo hacer una recuperación del tejido entonces yo les enseñé un año, les enseñé a tejer, a tejer el *chumbe* pero no el *chumbe* nuestro, sino solamente el tejido como tal de que la tarea era "busquen su significado, busquen su simbología para que ustedes hagan lo suyo no lo mío" y les enseñé a hacer chaquira también, pero igual "busquen lo mío lo suyo no lo mío" me decían que era muy egoísta yo decía no sé al ser egoísta yo no vengo y les enseño, yo le estoy diciendo es que lo suyo, no lo mío.

En el caso de los kankuamos, su condición de pueblo serrano marca, al tiempo, una condición fundamental de identificación y diferencia, frente a los otros tres pueblos, sobre los que no se hizo el diagnóstico de aculturación, también venían los contrastes. Cuestiones como la pérdida de la lengua no ayudaban con la consideración de pertenencia a los llamados "hermanos mayores", así lo recuerda Eugenio Arias:

Usted mira los Arhuacos, los kogui, los Wiwa, ellos lógico sí, como tradicionales, ellos conservan su lengua no la pudieron perder, nosotros la perdimos por lo que le digo, por la intervención de la Iglesia, fue uno de los factores y nos prohibieron eso, pero entonces ellos sí en esa parte de la tradición, pero nunca conservaron las partes musicales como nosotros y las partes de danzas porque es esa parte de danza nosotros la conservamos y eso fue una de las cosas que nos identificó y nos sigue identificando y nos mantuvo como pueblo y otra cosa que nos dio fortaleza a nosotros el pueblo Kankuamo para mantenernos fue la historia, porque nosotros tratamos de conocer la historia y que la gente tratara de conocer la historia de dónde venimos y por qué estábamos allá y cómo era el Kankuamo.

Eugenio ha hecho parte del proceso de reconstrucción identitaria del pueblo kankuamo, en dicho proceso la reconstrucción de la historia ha sido muy importante, el

sostenimiento de esa historia sería uno de los pilares que permitieron que se retomara el sentido de la identidad a pesar de la aculturación y la diáspora. Para Eugenio la memoria que se queda en esa historia es una de las razones por las que se puede volver a ocupar ese lugar de importancia como pueblo indígena y serrano, lo que remite a una palabra de antigua según la cual el padre espiritual Kakaserankua dijo: "no, que la mesa espiritual es de cuatro patas".

El mismo Eugenio es consciente de los peligros que ha pasado su pueblo, en términos de la pervivencia identitaria la diáspora de comienzos de siglo y la huella dolorosa de la guerra: "es que nosotros con el conflicto, uno, puso en riesgo nuestra identidad, nuestra cultura, nuestra tradición, nuestra identidad totalmente y puso en riesgo nuestras vidas personales, puso en riesgo la desaparición física y cultural de nosotros como pueblo, esa desaparición física y cultural entonces que de pronto esos fueron los objetivos".

Ahora bien, el sostenimiento de la tradición kankuama se realiza desde el rol masculino, así lo expresa Dianis Martínez refiriéndose a su esposo:

Él, cuando se sienta a poporear martes o viernes, que es cuando son los días más indicados, él lo hace en la casa, ¿qué hace él? Él viene y coge a los niños, las niñas -yo tengo tres mujeres, un niño, dos nietas- él viene, las sienta y empieza a contar historias, historias de allá, de cómo eran los abuelos, qué comida comían los abuelos, qué pagamentos, que cuando vayamos al territorio hay que llegar a una casa ceremonial, presentarnos antes de llegar, igual cuando salgamos de allá, también despedirnos de ese sitio. Son cosas así que uno le va enseñando a los niños acá, que no es igual que como uno estar allá, que es diferente".

Ahora bien, la contemporaneidad ha generado fenómenos que no son fácilmente aceptados por las perspectivas de identificación que se podrían comprender como más tradicionales, en ese orden de ideas, se marca con certeza cuál sería el límite a la hora de pretender asumir una identidad indígena. Aquí la diferencia no es aceptada como argumento aunque se presente dentro de una decisión expresa, Fany Kuiru lo manifiesta de manera clara:

No es indígena porque usted lo quiera ser. Yo nunca estaré de acuerdo con esas teorías de que el que se sienta con la identidad indígena es indígena. No. Indígenas somos territorio, indígena somos identidad, indígena somos lengua, somos cultura, somos un mundo de cosas que no lo tienen aquellos que desde la ciudad están considerando indígena. Entonces la identidad no es como dicen algunas teorías, el que se sienta indígena, no. El ser indígena es un conjunto de cosas que lo hace indígena de corazón, de cosmovisión, de esencia. Por ejemplo, yo con orgullo puedo decir: "soy la esencia del tabaco, la coca y la yuca dulce". Los tres elementos sagrados que nos dio el creador y manejo la palabra porque mi papá no tuvo hijos varones y yo soy una de las mayores, entonces hay discurso que no se comparte con el resto de la sociedad, sino en el mambeadero con solo hombres

y a veces mi papá me suelta algunas cositas pues porque... y además fui la primera mujer que me senté en un mambeadero, un espacio solamente para hombres y fui la primera mujer indígena aceptada en un mambeadero.

Lo que muestra Fany, es que el sostenimiento de la dinámica entre la constitución de la propia identidad y el sostenimiento de la diferencia es un proceso constante que no termina, frente a la posibilidad de asumir lo indígena como referente identitario, queda claro que se continúa con la presencia de la diferencia, asunto que, lejos de relativizar las consideraciones identitarias, las puede reforzar.

Así pues, la constante de la tensión entre lo que se considera propio y lo que se considera diferente se hace clara, no sólo frente a las construcciones hegemónicas que clasifican, jerarquizan y subalternizan a lo indígena, sino también en medio de las diversidades que complejizan ese ser indígenas. Ahora bien, más allá de ello, la recurrencia discursiva a un núcleo identitario es una estrategia que se ve constantemente interpelada por la vida en la ciudad, por sus imposiciones y representaciones, por sus dificultades y contrariedades, interpelación que coloca a la identidad indígena en un riesgo permanente.

3.4.1. Identidad Inga

El pueblo Inga proviene de las dinámicas migratorias del antiguo imperio, de los movimientos poblacionales que se generaban con el fin de ocupar territorios y aprovecharlos de manera efectiva. Mucho de lo que constituye esa dinámica viajera queda en los ingas contemporáneos, aunque hay elementos nuevos que se deben tomar en cuenta para explicar sus dinámicas más recientes.

La salida del territorio hace poco más de un siglo, presionada por las misiones capuchinas generó una dinámica que se mantiene en la actualidad y que caracteriza la manera de ser de los integrantes de este pueblo viandante y determina una importante presencia en distintos lugares del país como lo recuerda el Taita Víctor Jacanamijoy al recordar los distintos procesos organizativos en torno a los cabildos. Desde Cartagena hasta Cúcuta, pasando por Cali y Medellín se encuentra la presencia inga.

En términos afirmativos lo expresa el exgobernador del cabildo Inga en Bogotá Oscar Bastidas: “entonces hay algo bonito es que nosotros no tenemos límites ¿sí? quién dijo que cuando uno salía del territorio perdía la identidad. Uno es Inga donde vaya y piensa como Inga donde esté y a eso nosotros le apostamos ¿sí?, a seguir manteniendo, a

seguir pensando como Inga, a seguir ¿sí? enseñando como Inga ¿sí?, porque de lo contrario, seríamos inga de apellido solamente”.

El saber ancestral se convirtió en el elemento central que vendría a darle una actividad a esas dinámicas migratorias: “en todas las ciudades donde estamos los Inga una característica muy importante es que desde que abandonaron, desde que salieron del valle del Sibundoy ya, a los paisanos se les ocurrió dentro de su mochila, dentro de su *jigra* traer medicina”, indica el Taita Víctor.

Los inga cumplen entonces un servicio, trabajan la medicina desde sus herencias ancestrales y la llevan por muchos lugares. La medicina tradicional Inga se combina con una visión comerciante, como en el caso del abuelo de Mama Rosa. Ella misma recuerda como en su infancia uno de sus mayores aprendizajes tenía que ver con ese rol de comerciar. Taita Víctor lo resume de la siguiente manera:

Pero la gente Inga está dedicada es a eso, a comerciar. Mucha gente nos ha criticado con el tema del comercio, pero la verdad, sinceramente, hablando técnicamente, el tema económico es eso. Nuestra gente está dedicada es a eso, a vender; ¿Cómo se llama eso? Pues comerciar, ¿no?, vender una planta, vender una pepa, una semilla, vender un bejuco, vender un jarabe, una pomada, ya, pero además de atender sus pacientes, atender sus pacientes, llevar a su sitio a un tambo, pues (a) atender la gente”.

La relación con la medicina tiene en el yagé el elemento identificador principal, los Inga pertenecen al Sibundoy, territorio ancestral del “Taita yagé” y núcleo identitario de su manera de ser. Todo inga guarda una relación con la planta sagrada, por más que se tome distancia del territorio de origen, las personas que pertenecen a este pueblo originario están obligadas a seguir las instrucciones de los sabedores alrededor del yagé sin excusas, lo que implica a la familia del taita: “ “Ah no es que yo vine de vacaciones”, entonces aquí ya hacemos cualquier cosa y nos vamos a dormir, no. Están obligados y ellos saben, entienden que hay que tomar yagé: entonces además las tomas de yagé han servido para eso, para relacionarse [con el territorio] porque los seis chiquitines finalmente todos han nacido en la ciudad, han nacido aquí en Bogotá”, según el Taita Víctor.

Ahora bien, si el comercio y la medicina son elementos identitarios que emergen de la dinámica migratoria, el sostenimiento del calendario ritual y las festividades se constituye en la finalidad de la vida inga en los entornos urbanos: “hay que revivir el tema de Kalusturinda, pues esa es la fiesta nuestra, esa es la alegría, yo estoy reivindicando eso, diciendo que todos los pueblos indígenas tienen que reivindicar su día de fiesta, de fiesta, de comida, de borrachera, de compartir, de gritar, de danzar ¿ya? Porque eso además va

ligado con el tema de la música, está ligado con el tema del vestido” continúa el Taita Victor.

La profesora Francelina lo plantea de la siguiente manera:

Entonces pues esos lo que se ha visto y se ha ido creciendo en este lado, como le decía es tal Kalusturinda, el día de los muertos, la toma de yagé, el castigo, la práctica de la palabra, los consejos, tener en cuenta a los abuelos, eso lo han venido practicando y en lo posible siempre se reúnen.

Francelina Muchavisoy enuncia la diversidad de los pueblos inga: “nosotros somos dos grupos que nos diferenciamos, unos que estamos en la parte sur del Cauca, Caquetá, bajo Putumayo. Somos dos grupos porque unos son comerciantes y otros no somos comerciantes. Somos dedicados a la agricultura, a la caza cuando se podía cazar, los compañeros del alto Putumayo, los Inga, son netamente comerciantes, ellos no han cambiado no quiero decir que no cultiven, sino que se dedican más al comercio.”

Sobre los referentes identitarios “Entonces eso hace y por tradición, nosotros siempre estamos buscando la relación de familia, que no se pierda y más cuando hay el *Atun Puncha* que la celebramos cada año entonces eso no importa la distancia, sino el anhelo estar con la familia. Entonces, nos unen muchas cosas para estar en contacto con las familias” continúa Francelina.

El sostenimiento de la identidad se da a la manera de una relación filial: “Para nosotros así no seamos familia de consanguinidad, pero somos una gran familia por pertenecer al grupo étnico entonces aquí en Bogotá crearon el cabildo Inga”.

Mama Rosa apunta al espíritu de la celebración del carnaval: “en Bogotá ha sido muy bonito en los treinta años, treinta y dos años que llevamos ha ido evolucionando, ha ido evolucionando desde el tema de la economía, desde el tema cultural ha ido evolucionando, desde el tema del vestido ni que decir, la gente se lo pone, ¿o usted es Inga o no es Inga? Sencillo”.

Por supuesto, las festividades en el territorio se diferencian de las hechas en el entorno urbano, las condiciones son distintas y se deben tomar las medidas para adaptarse a la situación. Aquí el territorio-ciudad funciona como un escenario sobre el que se extiende el hecho identitario, en términos de recreación, que se asume incompleto pero necesario, de lo que implican las celebraciones que le dan sentido a la vida de la comunidad.

El carnaval igual originalmente son tres días, las comunidades se pasan más de tres días, de acuerdo a las familias entonces se extiende. Acá toca hacerlo un día

no más porque no hay cómo celebrar porque esa fiesta se celebra de casa en casa, de familia en familia. Aquí, para irse desde el centro a Ciudad Bolívar es muy difícil, a... entonces por eso se reúne el cabildo en un solo punto y allí se reúne toda la familia, celebran en el día, en la noche y se acabó. Entonces son los contextos lo que hace que sea diferente, pero lo importante para los compañeros y para mí cuando celebro con ellos es podernos reunir, compartir.

Otras tradiciones distintas al kalusturinda se vienen rescatando, por ejemplo el día de muertos o Wañuyskintopapuncha , el día de los muertos, de los difuntos: “Usted no puede darse el lujo el primero de noviembre de ir a servir algo que usted no produce [...] los choclos que le va a ofrecer a su difunto muerto es comprado en la plaza o es sembrado por usted ¿ya? dice el Taita Víctor.

El Taita Víctor recuerda cómo la tradición original tenía que ver con criar un cerdo para ofrecer en la celebración: “Usted tiene que cuidar ese marranito y el primero de noviembre se mata y se ofrece, se hace un altar de comida, de bebida y de todo lo de sus familiares más cercanos y usted hace una velada”.

En el trabajo de Mama Rosa en la ciudad también se evidencia la recuperación de tradiciones como el día de muertos:

Les hice hacer [a los miembros de la comunidad] también el día de los difuntos que aquí no lo hacían tampoco, lo hicimos en el 2000 con los abuelitos, las abuelitas, con todos hicimos eso y ellos no lo sabían, los niños no lo sabían. "¿Ay tía y por qué tenemos que hacer el día de los difuntos?". Entonces yo traje a una mayor, a una abuela, siéntese ahí y por favor dígameles a los niños por qué hay que hacer el día de los difuntos, por qué se hace, para qué se hace, entonces ahí empezaron la charla.

La lengua es otro de los factores que se asumen como perspectiva de sostenimiento de la identidad, en general hay conciencia sobre la importancia de su conservación como base de los procesos de identificación. Francelina lo plantea desde su autorizada perspectiva como profesora de la lengua:

eso es lo que yo soy, la lengua materna es la que me identifica como Inga, genéticamente yo no sé de qué grupos étnicos tengo, de qué grupos étnicos estoy mezclada, pero lo único que sé y me llamo Inga es por mi lengua materna y las costumbres. Si no lo supiera para mí sería triste porque solamente el apellido, pero yo no sé nada más entonces la lengua materna es la única que me identifica a mí”.

Respecto del tema de la lengua, el Taita Víctor puntualiza:

No, la lengua. Bueno, aquí ha habido críticas. Mucha gente dice que eso va a acabar, yo digo que no. Las tomas de yagé han sido determinantes. En la toma de yagé qué hace un taita, cantar ¿ya?, yo hablo mis poemas el *taki*, desde chiquito no siento nada ser *taki* ¿ya? y ahí de canto en canto tienes que ir aprendiendo lengua.

El trabajo con los niños es muy importante por ser una manera de sostener la razón de ser de la cultura. Mama Rosa en su trayectoria de liderazgo, ha tenido que ver cómo algunas tradiciones definitivamente se pierden por encontrarse en el contexto de ciudad. Por eso, el cabildo Inga ha impulsado el tema del jardín infantil, espacio que presta un servicio a la comunidad, pero también, escenario de preservación del referente identitario:

Ahorita tenemos el jardín, el jardín infantil que ya es otro proyecto y están compañeras Inga también ahí enseñándoles. Entonces lo que me decían ellas era que han aprendido los cinco o los cuatro añitos que han estado en el jardín, lástima porque ya no hay un seguimiento en la escuela. Les está pasando lo que le pasó a mi hija. Perfectamente hablaba el Inga y hoy en día ya no lo habla o si lo habla, lo habla muy despacio, tiene que pensar muy bien para contestar.

Uno de los rasgos que permiten distinguir al pueblo Inga residente en Bogotá es la preservación de su vestido tradicional. Tanto en su experiencia vital como en los procesos organizativos en los que colabora, Mama Rosa ha visto como se ha recuperado este aspecto fundamental como elemento diferenciador. En su época de estudiante no usaba su vestimenta tradicional, la posibilidad de reivindicar dicha costumbre fue una decisión muy consciente producto de su experiencia en el contexto urbano. En la actualidad reflexiona con satisfacción al respecto: "Entonces hoy en día, la mayor parte de los niños se ponen pacha, se ponen cusma, se ponen la indumentaria."

Rosa Jacanamijoy recuerda a su mamá y sus recomendaciones: "usted por donde vaya no se le olvide que usted es Inga, no se le olvide que usted es del Putumayo. Aquí, estamos andando porque nos prestaron el territorio, pero usted no es de acá, usted es de allá". Entonces, también me recordaba que el ombligo que a mí... cuando me tuvo mi mamá, el ombligo mío está allá en el Putumayo. No está por acá. Entonces, eso yo... cuando uno es niño uno no sabe de qué le están hablando, que el ombligo, que no sé qué, pues sí, yo decía: "pues si mi ombligo está allá, pero, ¿Y?".

En su trabajo con las comunidades y la organización en el entorno urbano, Rosa siempre recalca ese núcleo identitario de lo inga, expresado alrededor de la labor de la medicina, lo que fue para ella el factor fundamental de la constitución del cabildo.

Adicional a lo anterior, plantea Mama Rosa con cierta nostalgia aquellas costumbres que hacían de la vida en el territorio un referente de aquello que los ingas son:

Bueno, la vestimenta, podemos decir que acá tenemos vestimenta, toma del yagé aquí también lo hacemos. Bueno ahorita hay otra que también se está perdiendo bastante y es el lenguaje de los gritos. En mi tierra, en Santiago por ejemplo y bueno, hay abuelos, paisanos que todavía lo practican. Cuando yo voy a vacaciones escucho, cuando me quedo donde mi mamá, escucho. Entonces, anteriormente yo cuando vivía allá, salía mi papá al pueblo entonces yo escuchaba gritar, es un grito que dan que uno sabe qué es lo que

necesitan. Entonces cuando mi papá gritaba yo decía: "Ay, mi papá viene medio tomadito". Uno conocía si viene bravo o no viene bravo por el grito. Uno conocía si desde que gritó quiere que bajemos a ayudar o no". "Entonces eso yo creo que allá también se está perdiendo lo seguido había un tío que gritaba igualito, casi igualito que mi papá y a veces nos confundíamos, pero el resto de señores, de paisanos, de compañeros gritaban diferente. Entonces el grito se ha perdido. Y acá, ¿pues dónde gritamos? (Risas)".

Mama Rosa reflexiona sobre las costumbres que se pierden y la referencia de las nuevas generaciones:

"Aquí la comida, tenemos (sic) muy poquitas personas, o muy poquitas familias que de pronto tenemos la posibilidad de ir a Santiago, traer nuestras cosas, comer nuestras cosas, pero de resto no. Los niños ya no quieren comer sopa de maíz, quieren es sopa de arroz, quieren otras cosas, quieren el seco, más el seco que la sopa y allá nos enseñan más la sopa que el seco".

Esfuerzos como el jardín infantil inga presentan también una estrategia de resignificación del territorio, allí, a través de prácticas tradicionales que no siempre son fáciles de asimilar por parte del gobierno distrital, se trata de generar un espacio en el que lo ancestral se presente bajo las condiciones espaciales de un entorno diferente.

El exgobernador Oscar Bastidas resume la postura desde el liderazgo de la afirmación identitaria de lo inga en Bogotá:

Yo pienso que el Inga es Inga con los usos y costumbres donde sea porque los usos y costumbres del pensamiento Inga no va a cambiar porque usted esté en la ciudad o esté en el territorio. Cambian las formas, las dinámicas y nos ha tocado adaptarnos a las maneras ¿sí?, yo aquí me levanto y ya no voy a la chagra, pero eso no significa que cuando esté en Putumayo vaya a la chagra sí siembre, sí coseche, ¿sí? me olvido de las lunas. No, hay que hacerlo."

El Taita Víctor plantea la pervivencia de la cultura inga basado en sus oficios tradicionales, prácticas rituales y el sostenimiento de la medicina: "Tendrá que haber aquí qué, pues un diluvio pa' que se acabe eso. Sí no, no, y eso no está en la norma no está en la ley no está en el código civil ni en el penal ni en ninguno. Es una relación afectuosa que tenemos." Bastidas lo ratifica

Entonces la unidad no solamente se habla por nombre o se tiene, si por nombre, sino también con hechos, con símbolos, con rituales, con ceremonias, las tomas de yagé, las purgas colectivas. Todo eso nos ha ayudado a mantenernos como pueblo. El hecho de que los pacientes a uno lo reconozcan, lo busquen por tallador, por tejedor, por todos esos temas.

3.4.2. Identidad kankuama

El doble desahucio al que se hacía referencia en otro momento de este escrito ha permeado definitivamente la consolidación de los procesos de identificación del pueblo kankuamo. Primero la academia, luego la violencia del conflicto interno armado y su impacto sobre el territorio de origen.

El conflicto armado en Colombia, en medio de sus trágicas connotaciones, no sólo se ha ensañado en contra de la vida de muchas de las comunidades indígenas, también lo ha hecho en contra de la pervivencia cultural de los distintos pueblos, el caso kankuamo es paradigmático en términos del impacto de la guerra y el peligro de extinción cultural. Dice Eugenio:

es que nosotros con el conflicto, uno, puso en riesgo nuestra identidad, nuestra cultura, nuestra tradición, nuestra identidad totalmente y puso en riesgo nuestras vidas personales, puso en riesgo la desaparición física y cultural de nosotros como pueblo, esa desaparición física y cultural entonces que de pronto esos fueron los objetivos.”.

Según el sociólogo Christian Gros, el pueblo kankuamo se constituye en uno de los ejemplos representativos de lo que podría implicar la coyuntura de la Constitución de 1991 y sus perspectivas de reconfiguración de identidad a partir del reconocimiento de pluriculturalidad de la nación colombiana. Allí, según el autor, se reconstituyen procesos identitarios que no se hubieran generado de no ser por el cambio de modelo constitucional, el autor llama a esto el “camino de la indianidad” (2000, 61)

En términos de la organización política llama la atención como, frente a la vía tomada por otras comunidades asentadas en el Distrito Capital, el cuarto pueblo de la Sierra no asumió dicha forma de organización, al contrario, decidió establecerse como una coordinación en dependencia del cabildo en el territorio de origen en Atanquez.

El sostenimiento de la identidad se ve marcado por estas dinámicas de negación de las condiciones de vida en la ciudad: “la relación con el territorio con nuestras autoridades y con nuestras autoridades tradicionales que siempre nos hemos mantenido, eso es lo que nos ha mantenido por que nosotros aquí si la relación y el conocimiento y con nuestras prácticas tradicionales no podríamos subsistir aquí.” indica Eugenio.

Eugenio Arias recuerda los momentos de los inicios de la organización:

sigan conociendo nuestras costumbres desde nuestra comida ancestral hasta las costumbres tradicionales y que tengan el respeto por la madre naturaleza, que tengan respeto por los mayores, que tengan respeto por la madre tierra y que no se desarraiguen de nuestro territorio, pero nosotros aquí no estamos nunca de acuerdo de conformarnos en cabildo -eso jamás- lo hemos dicho. Nos organizamos aquí para poder también figurar porque nosotros aquí estamos organizados como comunidades Kankuamos, pero anexo al territorio de nuestra organización indígena Kankuama. De eso no nos salimos, de ese marco, somos Kankuamos donde estemos.

Los aspectos simbólicos del encuentro estaban marcados por el poporo y el chirrinche, el cual se comparte de cuando en cuando, supongo que mi presencia y el hecho de que no sea fácil de conseguir en Bogotá hicieron que fuera poco. Yo recibía con un gesto de agradecimiento y lo ofrecía igual. Todo esto me hace pensar en cual idealista era al pensar que podía realizar una actividad intercultural con cada una de las comunidades. Cómo lo dije en la sesión que me permitieron compartir con los pensadores kankuamos de la coordinación en Bogotá, aprender la manera de pensar de una comunidad no es cuestión de una noche, no es tampoco labor de un mero ejercicio teórico sin relación con la vivencia de la comunidad. (Diario de campo Kankuamos 03; ver Anexo 17)

El mambeo para los pueblos indígenas se constituye en una práctica cultural que retrotrae los orígenes y actualiza los valores y principios que, expresados originalmente en el pensamiento mítico, se constituyen como base cultural de la comunidad.

El mambeo es un ejercicio masculino, como práctica ritual que se realiza de manera cotidiana, es una responsabilidad de los hombres que implica el sostenimiento espiritual de la comunidad, lo que es especialmente notorio en los pueblos de la sierra. El pueblo kankuamo, en medio de todo el proceso de reconstrucción identitaria generado a partir del nuevo marco constitucional de 1991, retoma dicha práctica como un pilar de la vida comunitaria, que no se considera como una práctica perdida, como sí ocurrió con el idioma por ejemplo. Silsa Arias recuerda, ahora desde la mirada adulta, la práctica del mambeo de su padre:

Mi papá siempre mambeo, yo nunca veía eso y ahora después de que murió mi papá digo: "ah, con razón mi papá siempre andaba con el ambil", mi papá qué hacía cuando yo iba a entrar al monte, cuando me llevaba al monte, a Sabany (sic), a tal cosa, me ponía un poquito de ambil abajo de la lengua y es lo que siempre han hecho, todo el mundo y mi papá supuestamente fue el hijo del primer evangélico que se dio en el pueblo Kankuamo, mi papá con todo y eso nunca dejó de hacer eso, es decir, el ambil, la ambira que se llama allá, pero ese es el mismo ambil de acá porque parte, obviamente de pronto el mecanismo para la cocción y la cosa es diferente.

Como pueblo serrano, la consideración dinámica del territorio, identificado con la *matrix generatrix*, implica una cartografía ritual que comprende tanto las tierras altas como las tierras bajas del diverso complejo geográfico que se asume como madre tierra. Dicha cartografía ritual se sostiene por las acciones concretas de los miembros de la comunidad y la fuerza de los sabedores, se integran allí las acciones del manejo del entorno y el trabajo de los mamos o sabedores, labor que en determinado momento, recayó sobre los otros tres pueblos de la sierra: ikus o arhuacos, wiwas y koguis. Uno de

los retos de la resignificación identitaria kankuama tiene que ver con el retomar el importante papel ritual y el protagonismo simbólico de la comunidad.

Eugenio Arias, consciente de los retos de la vida en la ciudad, lo enuncia de la siguiente manera: “Hacemos también nuestros pagamentos, nos reunimos espiritualmente para conectarnos con nuestros mayores en el territorio y como parte organizativa que estamos acá eso nos ha servido para ser más fuertes y más que todo conservarnos, como compañeros y como amigos [...] nosotros somos muy solidarios”.

El pago es la forma de negociación con las entidades espirituales que sostiene las prácticas rituales de la comunidad. En medio de la reminiscencia sobre la figura de su padre, Silsa Arias recuerda el pago como práctica cotidiana en los andares por la compleja red de caminos de la sierra: "tienes que pagar en tal parte" y echaba una piedrita. Yo siempre la echaba y no sabía ni porque la echaba y mi papá me enseñó a echar eso, cuando vayas por ahí, yo veía que mi papá echaba una piedrita en tal parte y yo aprendí eso. Mi papá nunca me dijo porque tenía que echar esa piedra y yo la echaba. Un día un mamo me dijo un día que íbamos caminando por ahí y yo –pum- tiré la piedra: "¿tú porque haces eso?, ¿Quién te enseñó a ti eso?" y yo: "mi papá siempre echaba aquí" y yo no sabía él por qué la echaba, pero yo la echaba”.

La música y la danza se presentan como baluartes de la identidad del pueblo kankuamo. El propósito es el fortalecimiento de los procesos identitarios a través de la danza tradicional que se ha venido recuperando. A los pocos días de la conversación con Silsa el compromiso de la comunidad consistió en la presentación en la sede de la JEP (Justicia Especial para la Paz) de la danza, considero que los mayores han creado esta estrategia no sólo en términos de fortalecimiento de la identidad, también como expresión de la presencia kankuama en Bogotá, pues es preciso recordar que Luis Fernando Arias quien fuera Consejero Mayor de la ONIC perteneció a dicha comunidad, un pueblo que en los años setenta había sido declarado como asimilado culturalmente ahora hace una presencia política fuerte en el movimiento indígena.

Así lo expresa Eugenio Arias:

aquí tratamos de mantener nuestra música tradicional [...] tratamos de mantener más que todo la armonía, la armonía porque es que nosotros sino estamos armonizados no... y otra cosa también tratamos bajo nuestra tradición también despojarnos de los malos pensamientos porque es que si no desarmamos los espíritus tampoco no podemos avanzar en unidad. Entonces, nosotros aquí hemos mantenido la música, hemos mantenido aquí las costumbres, muchos compañeros de usar su poporo que eso nos identifica y también hemos tratado de hacer nuestros pagamentos.

El otro componente fundamental de la identidad kankuama es el tejido, acción tanto cotidiana como fundante, metáfora cósmica de la creación y el universo de muchos pueblos de Abya Yala. Danelis y Silsa, mujeres kankuamas me muestran además la enorme y rica relación del tejido con lo femenino: “El que podamos, la necesidad de seguir tejiendo, de tejer aquí no porque necesite hacer una mochila para comer, para comprar comida porque es una necesidad intrínseca, natural, de tejer y dejarle ese relevo a mi hija y ahora que mi hija tiene diecinueve años he re-entendido más aquí que afuera” comenta Silsa.

Como aspecto del predominio de lo femenino, el tejido se presenta como una de las estrategias más valiosas para la preservación de la identidad en los contextos urbanos, incluso, lo muestra Silsa, de manera paradójica a veces en el territorio esta es una de las prácticas más descuidadas: “incluso yo tengo hermanas que no revitalizan eso en el territorio [...] y están el territorio. Yo tengo unas sobrinas que no saben tejer bien porque tienen todo hay, porque el territorio le brinda todo”.

Pareciera extraño pero algunas de las prácticas que se deben considerar como baluartes de la defensa identitaria de las comunidades parecen reforzarse más en las difíciles circunstancias de las diásporas a los entornos urbanos que las acogen, muchas veces la visibilidad de lo propio precisa del lente de lo extraño, en especial en prácticas fundamentales para el pensamiento de una comunidad: “pero en el trasfondo no era solo porque nos pagaban mejor por una mochila es lo que significa el tejer para nosotros porque ese es nuestro legado, esa nuestra parte misional como mujer ...” ahonda Silsa.

Anclado al tema del tejido se encuentra el tema del vestuario tradicional, dentro de la cultura kankuama el color blanco es fundamental, entre otras muchas razones porque les hermana con los otros pueblos de la sierra, este es uno de los aspectos que se ha tomado con mayor consideración dentro de las luchas por la pervivencia, en palabras de Silsa: “aunque no se pongan el vestido, hay otros que ya tienen el vestido blanco y nosotros les dimos cátedra, les dimos cátedra al pueblo, pueblo, que todavía [no lo usaba]”.

En síntesis, la identidad kankuama resiste y se confronta a través de circunstancias muy difíciles, pero que no aminoran el compromiso con la comunidad, Silsa Arias lo reconoce alrededor de dos temas muy importantes. El primero de ellos, lo sabe bien alguien que conoce del tema, es la comunicación: “que creo que nuestros nietos merecen, nuestros bisnietos y tataranietos, seguir reafirmando el orgullo de ser indígena a través de un proceso de comunicación, unas herramientas comunicativas domesticadas, pero también de una comunicación propia, bien apropiada”.

El segundo, tiene que ver con lo que ella llama la “confrontación”, como posibilidad de afirmación a través de las más difíciles circunstancias, cuestión que muchas veces se traduce en los discursos académicos alrededor del que ya empieza a ser un gastado discurso de la resiliencia, la comunicadora kankuama Silsa lo plantea como: “creo que fue, y mucha gente nos ayudó a confrontarnos y fue la cultura indudablemente, fue la cultura, fue esos saberes propios, lo que nos llevó a ellos mismos, ellos volvieron, las cajas volvieron y la gente volvió a re-memorizar, a re-cantar, a volver a danzar, a danzar no porque te pagaran, danzar tal cosa”. Tal vez ese confrontarse en el plano de lo cultural que se vivencia desde la misma subjetividad pueda ser una interesante manera de abordar el tema de la re-existencia.

A pesar de su espíritu de resistencia, los kankuamos extrañan la vida en sus territorios, la posibilidad de ser ellos mismos en el lugar que le ha dado sentido a sus difíciles circunstancias como pueblo: “en mi experiencia ha sido dura porque uno no está en el territorio como que haciendo sus trabajos tradicionales [...] su danza, los tratamientos que no hace, su vida espiritual [...] De que por lo menos allá uno en el territorio anda a pie descalzo, acá uno no lo puede hacer porque esto es una mole de cemento que es muy difícil” comenta Dianis.

Si bien, el territorio adquirido pasa a ser parte de los entramados identitarios, el extrañamiento continúa presente, a pesar de que no sea lo mismo como lo expresan los protagonistas de esta diáspora.

La distancia fortalece las raíces que se vieron en peligro, plantea Eugenio:

Entonces, para todo el mundo éramos despectivamente, nos decían los indios, los indios atanqueros Kankuamos come iguanas. Pero hubo alguien, no sé si serían intereses religiosos o económicos, no sé de qué índole que quiso desaparecernos a nosotros como indígenas Kankuamos y nosotros los Kankuamos hemos vivido milenariamente en ese sitio, en ese sitio que que tenemos en este momento y hemos tenido los mismos pueblos y ahí hemos pervivido en ese sitio, a pesar de esa violencia, de ese atropello cultural que tuvimos y después el atropello a través de la violencia, de la eliminación física que tuvimos en la década del 2002 al 2008 aproximadamente y ahí hemos resistido todo eso los Kankuamos y seguimos siendo como dice un amigo: "un pueblo para la historia, los Kankuamos.

3.4.3. Identidad uitoto

Las culturas originarias son culturas de la palabra, este enunciado podría ser susceptible de cuestionamiento de manera fácil, pues en toda cultura la palabra es la forma

primaria de comunicación (Ong 2001, 18), ahora bien, en los pueblos amazónicos esta aseveración reúne unas acepciones sumamente valiosas y ricas para considerar.

Los sabedores y sabedoras de las comunidades murui muinane, hacen de la palabra, no sólo una fuente inagotable de sabiduría, sino también un referente central de toda una forma de pensamiento que se constela alrededor de las formas de vida que se articulan con los diferentes aspectos que hacen del contexto geocultural amazónico una fuente inagotable de ideas y vivencias, valiosas no solo para las comunidades originarias del llamado “pulmón del mundo”, sino también para la humanidad en general.

En décadas recientes, varios sabedores y sabedoras de las culturas amazónicas han migrado a la capital por distintas razones, sus labores han llegado incluso a asesorar la construcción de malocas en el entorno urbano, tal vez la más representativa de ellas la que se encuentra ubicada en el Jardín Botánico, inaugurada en 1997 y que, en medio de los ires y venires político-administrativos, se mantiene en la actualidad.

La figura de la maloca, como referente de lo indígena es interesante de precisar, desde 1998 cuando el Museo de Ciencia Interactivo de Bogotá tomó el nombre de Maloka y a partir de allí, la maloca se visibilizó como el referente simbólico de la casa indígena, incluso para culturas que no son amazónicas. ampliándose esa referencia al saber indígena como conjunto.

Llama la atención que la pertenencia a la maloca originaria, factor fundamental de la perspectiva identitaria en el territorio ancestral, se mantiene, guardando las distancias, con la pertenencia al lugar y la referencia de los apellidos.

La cultura uitoto es cultura de yuca, tabaco y hoja de coca, la yuca como referente simbólico del alimento es uno de los factores de preservación identitaria: “Nosotros aquí comemos el casabe, la farriña, el iyuco, que llamamos, que es un cocido de ají con pescado, lo que se come la región. Las hormigas, la semilla, o sea nosotros trasladamos la selva a la ciudad en esta casa y eso, mire que eso, ha servido para que el resto indígenas que viven en la ciudad estén asumiendo ese rol” en palabras de Fany.

La abogada y lideresa Fany oriunda de La Chorrera -Amazonas- pero afincada en Bogotá, resalta el esfuerzo de la preservación de la identidad a través del alimento que se realiza en la casa Mutesa, esfuerzo organizativo de las mujeres amazónicas en la ciudad: “resulta que este lugar de la Casa Cultural *Mujer, tejer y saberes* es precisamente para mantener la identidad indígena en la ciudad, para mantenerla viva, viva la lengua, viva la comida tradicional, viva los cantos, vivo todo lo que nos hace a nosotros como indígenas, eso que nos diferencia del resto de la sociedad. Entonces la casa cultural *mujer, tejer y*

saberes se ha dedicado a fortalecer eso de la identidad cultural sobre todo de los indígenas de la Amazonía ¿a través de qué? de la comida.

La yuca, como paradigma del alimento no es la única planta que se constituye como base identitaria de estas culturas, también el tabaco, en especial en la forma de la preparación del ambil, símbolo de la vida comunitaria y la hoja de coca, representación de la palabra, hacen parte de este conglomerado de pensamiento que vale la pena mencionar a la hora de entretejer la identidad del pueblo uitoto.

El mambeo, como costumbre ancestral, se mantiene en la ciudad como uno de esos rasgos originarios, consiste en masticar el mambe, producto que se obtiene de la hoja de coca pulverizada y la ceniza de yarumo, su consumo tiene una importancia que es ritual, social y de pensamiento, el color verde de las dentaduras delata lo que es una costumbre ancestral y que refuerza el nexo con el origen. Ahora bien, algunos ciudadanos, en especial ligados con entornos universitarios también han asumido el hábito, lo que no deja de crear controversia, pero de alguna manera refleja la impronta de las comunidades amazónicas en los entornos urbanos.

Cuando Gilma Román expresa su preocupación por las amenazas a la identidad del pueblo uitoto: “entonces también hay mucho alcoholismo, mucha violencia intrafamiliar, descomposición de la familia, que como le digo pues por medio del cabildo han tratado como de sostenerse esos principios que todavía se mantenga el mambeadero, que todavía se mantengan las cosas...”, lo que muestra el valor identitario del mambeo y la posibilidad de que se encuentre allí la articulación necesaria frente a la problemáticas de la vida en la ciudad.

Isaías Román en su experiencia también es consciente de las amenazas a la identidad, en las que se incluye el olvido de las plantas sagradas:

...o sea la identidad que usted dice, el trago no es nuestro, si no tomo con eso estoy cuidando mi identidad. Bueno, qué más, cosa que no hago nuestra cultura, pongamos, la marihuana no es nuestra, esto antiguamente lo usaban nuestros ancianos brujos, sí, porque ellos sí lo sabían manejar, entonces se fumaba no por fumar, entonces ellos sabían por qué lo hacían. Entonces y ahora pongamos, nosotros, dar yagé en la ciudad, no, tampoco. Eso tampoco, es otra cosa que es muy de allá. Entonces muchas cosas que a veces nosotros mismos los violamos para lucrarse uno mismo (sic).

El otro componente fundamental de defensa de lo propio tiene que ver con la lengua. Gilma Román lo plantea de manera explícita: “Entonces pues ahí se ha realizado trabajo de identidad cultural; se ha realizado trabajo de la lengua; se ha hecho trabajo de

los tejidos, de la importancia de los tejidos; se ha trabajado mucho con los abuelos, con los que hay, con las abuelas, y todo el tema de historias, enseñanzas desde la historia”.

Uno de esos abuelos es precisamente el padre de Gilma, Isaías Román, quien también es consciente del papel de la lengua: “Entonces ser nativo es conocer la cultura muy bien, su lengua muy bien con etimología, las palabras todas vienen con sus significados de la parte etimológica”.

En este sentido los desafíos, como ocurre con los otros pueblos, son grandes, pues la vida en la ciudad no genera un ambiente idóneo para el uso de los idiomas originarios, a menos que haya una decisión expresa de la comunidad en la defensa de ese uso: “eso también es preocupante porque ya al paisano no quiere hablar en lengua, porque ya todos quieren hablar en español y en eso si nos ganan los ecuatorianos [kichwas] porque ellos son muy negociantes, muy hablantes, pero ellos mantienen su lengua...” según Isaías.

La posición de liderazgo del sabedor se nota claramente en Isaías y su compromiso con la comunidad: “yo tengo que mostrar que es lo que yo sé, por qué ser nativo o ser indígena nativo ¿qué significa eso? ser nativo, conocer el nacimiento de todo cuanto existe, o sea la creación. Cómo nació el agua, cómo nació o sea... todo lo que existe o cómo nacimos nosotros también, tanto plantas y animales” indica Isaías.

Dichos liderazgos se ven cuestionados también por la vida en la ciudad, continúa el sabedor uitoto:

si en mi comunidad soy tal persona, soy de tal cargo, aquí llegar en Bogotá, pierde su título, soy tal persona es allá, acá no porque soy tal persona entonces aquí... no, nadie conoce quién soy yo. Entonces sí quiero vivenciarlo yo tengo que mostrarlo de verdad, que la gente lo vea, "ah... vea, este señor era allá tal persona. Acá lo está evidenciando en esta mostrando, entonces continúa" entonces como hacerme hacer eso acá, pero ya con la gente de acá.

La reflexión de Isaías tiene mucho que ver con la preocupación por el sostenimiento de los linajes y las funciones en la comunidad, lo que, dentro de este marco de referencia cultural se relaciona con la pertenencia a las malocas o casa familiares de donde se proviene. Fany se siente orgullosa de pertenecer a un linaje de sabedores y haber ejercido las funciones correspondientes siendo mujer, Gilma lo expresa más desde las perspectivas del liderazgo y los ámbitos de la educación y la política pública, cuestiones que se relacionan directamente con las prácticas cotidianas como el uso de la lengua o las plantas tradicionales, pero que se ponen a prueba constantemente en la vida urbana con todas sus dificultades. Para Clemencia, estas preocupaciones toman rostro de mujer que se organiza, el ejemplo de la Casa Mutesa implica no solo, la posibilidad del

sostenimiento identitario, sino también de la capacidad productiva que mejora las condiciones de las mujeres indígenas, muchas de ellas en condiciones de desarraigo (desplazamiento forzado) y vulnerabilidad.

La expresión de Gilma sintetiza la inquietud por la preservación identitaria de este pueblo:

a pesar de que hay una ruptura de estructura de tejido social que no está en la misma comunidad, digamos que vivir en unos principios de que aquí sean unos padres, unos abuelos, alguien que haya tenido en el territorio, eso le da aquí en la ciudad, en una resistencia, en no perder su lengua y en seguir continuando, en mantener la comida, en seguir todavía con el mambeo y así no estén conviviendo ya en el territorio y eso también depende mucho, yo diría, de los padres, de los abuelos en que no se pierda eso.

3.4.4. La ciudad: las distintas capas de la identidad en lo urbano

Ser indígena en la ciudad, cuestión que pareciera un contrasentido a los ojos de los estereotipos de la modernidad-colonialidad, constituye para la experiencia cotidiana de todas las personas que se encuentran en dicha condición, en un reto existencial constante. En este trabajo, en medio del ejercicio metodológico de la escucha y en consideración a los protagonistas de este reto, se aprecian algunas capas de constante inquietud alrededor de la cuestión de la preservación de la identidad indígena en el contexto de ciudad.

Una primera capa tiene que ver con la permanencia de lo indígena alrededor de la comunidad:

yo creo que la identidad indígena se mantiene, se vive, porque nosotros como indígenas siempre estamos en contacto con el resto de la población indígena en la ciudad. Entonces, eso nos ayuda a mantener una identidad fuerte como indígenas. En mi caso, yo digo que, yo soy nieta, hija de caciques, soy parte de un linaje de autoridad y tengo un rol muy claro y es de servicio a la comunidad. Entonces en ese sentido yo mantengo una relación permanente con los indígenas y eso hace que mi identidad sea permanente, o sea yo no, yo creo que el indígena, indígena, nunca, nunca perderá la identidad no importa si esté París, Nueva York, donde esté. Eso es lo que yo digo.

Esta expresión de la abogada y lideresa Fany Kuiru se articula con la perspectiva de la profesora inga Francelina Muchavisoy al tomar en cuenta las diferencias de contexto con el territorio ancestral resalta la permanencia de las festividades como el kalusturinda, a pesar de las circunstancias tan distintas con respecto a su celebración en el territorio: “Sí porque allá toman yagé, allá hacen el carnaval, allá celebran el día de los muertos, pero

entonces por el contexto no es igual porque aquí se puede celebrar solo un día no más y acá por no tener territorio por ejemplo, los elementos, los materiales, pues se compran”.

Se rescata entonces el papel del colectivo en el sostenimiento de las tradiciones, cuando se lo pregunto a Francelina de manera explícita así lo afirma, es la comunidad la que sostiene la identidad, de manera similar se pronuncia el exgobernador inga Oscar Bastidas, para quien la pervivencia en el entorno urbano debe surgir de la misma realidad de la comunidad que sustenta los procesos organizativos, que en el caso de la comunidad inga tiene que ver con la conformación del cabildo, idea que refuerza Francelina: “Por eso le decía, de seguir garantizando la identidad en la ciudad, así no tengan territorio. Aquí lucharon es por un punto donde se puedan reunir y eso lo tienen, que es el cabildo, una sede. Y allí no solamente se reúnen los Inga, sino casi todos los grupos étnicos que hay aquí en Bogotá”.

El líder kankuamo José Apolinar Arias expresa la importancia del sentido de comunidad:

bueno, es difícil, tú sabes la culturización de la ciudad, una ciudad con una cultura completamente diferente, pero nosotros estos ejercicios que hacemos de encontrarnos permanentemente, de reunirnos nos han permitido conservar nuestra cultura. Aquí tenemos grupos de danza, tenemos grupos musicales e invitamos a nuestros mayores, a nuestros músicos mayores a que vengan aquí a compartirnos a los niños nuestras prácticas ancestrales y mantenemos nuestra cultura, nuestra costumbre a través de ese encuentro [...] Tú te pudiste dar cuenta que nosotros tenemos los sitios para encontrarnos, para compartir la palabra, para escuchar a los mayores y esos encuentros los hacemos con toda la familia, con los niños, con los jóvenes, con los mayores, hombres, mujeres, y hacemos esos encuentros para seguir fortaleciendo, escuchando nuestros hermanos y como te dije vienen siendo nuestros mayores, nuestros músicos tradicionales, nuestros mamos, ellos nos ponen la palabra, nos enseñan.

Una segunda capa entonces tiene que ver con la organización de la comunidad, en el caso de Bogotá la constitución de cabildos como manera de generar interlocución con las autoridades distritales y solucionar problemas cotidianos: “Así es. Sí, y sin también desconocer los liderazgos que ha hecho todos cada uno de los taitas y mamas ¿sí? que han asumido el tema de gobernador o mama gobernadora ¿sí? en el cabildo ¿sí? porque sin ellos también sin darles la confianza, sin darles la responsabilidad pues tampoco podríamos hacer ese tema” señala Oscar Bastidas.

Confianza en los liderazgos, pero también confianza en las acciones de los semejantes, cuando pregunto a Isaías Román de manera explícita por la cuestión de la identidad su respuesta es la confianza, en sus trabajos como curandero o artesano siempre se genera una red de personas que se forma en el territorio y en las relaciones familiares

y llega a la ciudad, lo que nos muestra Isaías es valioso, pues se trata del conocimiento directo, de la relación intersubjetiva que, basada en la pertenencia a la comunidad, se presenta como confianza que ayuda a superar dificultades cotidianas, como en el caso de alguien enfermo y que acude a Isaías por recomendación de un paisano.

Una tercera capa está representada en la frase del Gobernador del Cabildo Inga de Santiago -Putumayo-, Alberto Jacanamijoy, en una entrevista para el programa de radio Voces Milenarias: “Nuestra cultura propia es la lengua” (Jacanamijoy 2018, 11:05)

En Bogotá, la familia Jacanamijoy habla su idioma dentro de la casa, incluso cuando están en público también lo hacen entre ellos. Ese idioma es parte de ese ethos, de esa morada construida en el territorio hostil y que se presenta como un bastión de significación identitaria, así pues lo que mantendría el referente identitario es la preservación de la lengua. Rosa Jacanamijoy lo narra así: “Entonces la identidad de uno también es, depende de cómo lo lleven a uno. Si uno no le enseña de la casa, la identidad se pierde. Pues para mí no. Entonces en mi casa me enseñaron y eso lo he compartido con mis hijas y hoy en día lo comparto con mis nietos y regaño a mis hijas porque de pronto es miedo de hablar no pronunciar muy bien.

Para los más jóvenes implica incluso una paradoja cotidiana, pues su manejo del idioma no es igual que en las generaciones mayores o en aquellas personas que están en el territorio: “Ellos si uno les cuenta un cuento corrido, ellos lo saben, pero hablar poco, porque me dicen: "No mami si yo hablo usted me remeda" le digo: "No. Si de pronto yo lo hago es para que usted empiece a mirar que lo que usted está hablando no está bien y yo lo estoy corrigiendo" relata Rosa.

Lengua y territorio suelen ser asumidos como los referentes del sostenimiento identitario, cobra sentido el hecho de sostener el idioma frente a la circunstancia de vivir en un lugar que no pertenece al de origen. Ahora bien, esta garantía de pervivencia está marcada por el hecho de contar con las nuevas generaciones para que, no solo con el idioma, resignifiquen de manera constante los elementos identitarios.

En la historia de la organización indígena en Bogotá se han generado esfuerzos que buscan la permanencia de costumbres y uso del lenguaje propio, se trata de los jardines infantiles indígenas, el pueblo inga ha sido pionero en esta estrategia.

Una línea que merece la pena ser mencionada tiene que ver con la posibilidad de la preservación identitaria a través de las nuevas generaciones y la reflexión que se hace sobre los roles del cuidado, pues niños, niñas y jóvenes se constituyen como garantía de la pervivencia identitaria. Recuerdo como en la asamblea del pueblo kankuamo en

Bogotá, algunos jóvenes en la fila para tomar el almuerzo se decían: “los jóvenes vienen porque les toca” (Diario de campo Kankuamos 01; ver Anexo 15), cuestión que contrasta con la participación en actividades como la recuperación de la danza tradicional y la asamblea de jóvenes en las instalaciones de la Onic. La vida urbana implica este tipo de disensos que a la vez constituyen retos muy importantes para la vida de las comunidades.

Una cuarta capa tiene que ver con los hábitos cotidianos que se dan al interior de los hogares, que en medio de las circunstancias del contexto de ciudad, se adecuan a la cotidianidad de la crianza en medio de las hostilidades propias de las urbes globales.

Cuando la kankuama Dianis Martínez me cuenta sobre estas dinámicas expresa:

Él [su esposo] cuando se sienta a poporear martes o viernes, que es cuando son los días más indicados, él lo hace en la casa, ¿qué hace él? Él viene y coge a los niños, las niñas - yo tengo tres mujeres, un niño, dos nietas- él viene, las sienta y empieza a contar historias, historias de allá, de cómo eran los abuelos, qué comida comían los abuelos, qué pagamentos, que cuando vayamos al territorio hay que llegar a una casa ceremonial, presentarnos antes de llegar, igual cuando salgamos de allá, también despedirnos de ese sitio. Son cosas así que uno le va enseñando los niños acá, que no es igual que como uno estar allá, que es diferente.

Una de las inquietudes que salta en medio de estas visiones tiene que ver con la diferenciación o no entre el trabajo masculino y el femenino a la hora de la preservación identitaria cotidiana, en ese sentido, uno de los referentes más valiosos de preservación es la conservación del tejido, ante ello Silsa Arias lo plantea directamente: “No porque aquí también entre otras cosas me pagan mejor las cosas y “lo que tú quieras” pero en el trasfondo no era solo porque nos pagaban mejor por una mochila es lo que significa el tejer para nosotros porque ese es nuestro legado, esa nuestra parte misional como mujer, entonces, cuando eso se da...

En la labor de Mama Rosa con sus pares ingas, en especial al inicio de sus actividades promoviendo las costumbres propias en el contexto de ciudad, como estrategia movilizadora preguntaba ella a los niños si pertenecían a la comunidad: Porque la mamá y el papá le decían que era Inga y cuando yo le preguntaba a los otros niños habían sido: papá no Inga, mamá Inga. Entonces la respuesta fue "Ah no sí, mi mamá es Inga, yo no". Entonces ahí comienzo a pensar cómo hago para aquellos puedan fortalecerse en su identidad decir yo soy Inga por tal y por tal y por tal motivo o yo me siento Inga por tal razón, ahí es donde empiezo a mirar y a trabajar en mi tesis que va hacer con los niños y los jóvenes de acá porque yo tenía un montón de este, proyectos escritos”.

El trabajo de Rosa no tiene que ver solamente con la preocupación sobre la no identificación de niños y niñas con su comunidad, pues esto se entrelaza con la

recuperación de los hábitos como el tejido, el uso de las prendas tradicionales y por supuesto de las historias que se narran, en especial con abuelos y abuelas que tienen a su cargo el ser soportes de la referencia identitaria. En retrospectiva se valora: “Entonces eso ayudó a los niños, hoy en día usted les pregunta y todos son Inga, son Inga porque comen cuy, porque en el territorio, porque su papá es Inga, porque su mamá Inga, porque su abuelita es Inga, por todas las razones son Inga”.

En medio de esto, las dificultades de la vida urbana y los riesgos para los niños y niñas en medio de los peligros inherentes a la ciudad, como lo plantea Gilma Román:

entonces ya los niños ya estaban fumando marihuana, ya los niños estaban tocando otros vicios y ya niñas ya... entonces es muy triste, de verdad muy triste de ver de que los niños ya estaban en la calle y sobre todo mirando la población Uitoto, pues si hay cambios entonces, ya algunos encontramos indígenas como lo llaman aquí en el blanco gais, indígenas, bueno...

Estrategias como los jardines infantiles indígenas y el trabajo asociado a los cabildos se presentan como perspectivas de trabajo en este sentido:

Entonces pues ahí se ha realizado trabajo de identidad cultural; se ha realizado trabajo de la lengua; se ha hecho trabajo de los tejidos, de la importancia de los tejidos; se ha trabajado mucho con los abuelos, con los que hay, con las abuelas, y todo el tema de historias, enseñanzas desde la historia.

Los temores de Gilma los corrobora el kankuamo Eugenio Arias:

Está en peligro nuestra cosmovisión, está en peligro nuestra idiosincrasia como pueblos originarios que somos y más que todo en tierras como Bogotá que lo discriminan a uno, que uno no conoce la dinámica de estos pueblos y al venir uno a esta ciudad son unos cambios que uno los transforma y uno tiene que ser muy valeroso y muy cuidadoso para que sus costumbres no se desarraiguen”.

La exclusión de género no es ajena a las historias de vida de lo indígena en la ciudad, varias de nuestras protagonistas tuvieron que verse enfrentadas a estereotipos y exclusiones, no obstante su capacidad de revertir dichas circunstancias muestra que, muchas veces, la pervivencia identitaria se encuentra en su labor, como lo plantea Silsa, que a pesar de recibir mucha de la sabiduría de su padre, también recibió algunos de sus prejuicios: “mis papás decían que el estudio, sobre todo mi papá, que el estudio para las mujeres no valía, que para qué íbamos a gastar pólvoras en el gallinazo y fue mi mamá la que siempre impulsó a que hijas como yo -yo soy la última de 13 hermanos, de papá y mamá- que estudiáramos y mi mamá creo que siempre vio en nosotros últimas, sobre todo en Dalsi y en mí, lo que ella no quería para nosotros lo que a ella le tocó vivir”.

Ejemplo de esto, no solo la experiencia de Silsa frente a los prejuicios o el autodescubrimiento identitario de Mama Rosa, también el papel pionero que relata Fany: “porque mi papá no tuvo hijos varones y yo soy una de las mayores, entonces hay discurso que no se comparte con el resto de la sociedad, sino en el mambeadero con solo hombres y a veces mi papá me suelta algunas cositas pues porque... y además fui la primera mujer que me senté en un mambeadero, un espacio solamente para hombres y fui la primera mujer indígena aceptada en un mambeadero”.

El tema de la defensa de la identidad a través del rol de la mujer es sin duda apasionante, muchas veces en el entorno urbano se puede apreciar a las mujeres kichwas con su vestido tradicional, al igual que las inga, lo que causaba extrañeza a los compañeros de estudio de las hijas de Mama Rosa, pues las veían y preguntaban:

¿Oye y dónde van a hacer la danza?”. Entonces me decían: " No mami es que allá me preguntan dónde va a ser la danza". Entonces yo le respondo: "no, es que así es mi vestimenta”. Se aprecia en estos esfuerzos los procesos que tienen mucho de constancia y sentido de afirmación. Ella misma reconoce que en sus épocas de estudio no usaba sus prendas tradicionales: “En mi misma, yo cuando estudié en la Nacional, nunca me puse pacha, ¡Ah no!, única vez que llevé todos me quedaban mirándome.

Pareciera entonces que este rol femenino que se encarga de una de las partes más visibles de las señales identitarias, el vestido, cumple una función similar a la preservación del idioma originario, se juntan así lo tangible y la materialidad del vestir con su correspondiente lingüístico, ambos aspectos relevantes de la preservación de lo propio para las comunidades originarias.

En una retrospectiva que la lleva a los distintos escenarios del país en los que Mama Rosa creció, plantea ella ese rol de lo femenino que de alguna manera fue el sustento de su propio proceso de crecimiento: “Entonces, creo que todo ese aprendizaje que me dio mi mamá lo he conservado, para, eh... para que en esta ciudad tan grande ya uno, ya grande, ya uno empieza a preguntarse y empieza también a contestarse uno mismo.

En una perspectiva más ontológica, atesorada en la experiencia tanto del territorio ancestral como del territorio resignificado, Isaías Román, quien manifiesta una expresa preocupación por el comportamiento moral de los indígenas en la ciudad, alerta sobre los distintos riesgos de lo urbano:

o sea la identidad que usted dice, el trago no es nuestro, si no tomo con eso estoy cuidando mi identidad. Bueno, que más, cosa que no hago nuestra cultura, pongamos, la marihuana no es nuestra, esto antiguamente lo usaban nuestros ancianos brujos, sí, porque ellos sí lo sabían manejar, entonces se fumaba no por fumar, entonces ellos sabían por qué lo hacían.

Entonces y ahora pongamos, nosotros, dar yagé en la ciudad, no, tampoco. Eso tampoco, es otra cosa que es muy de allá.

Isaías, como sabedor asociado a una tradición retoma los rasgos del pensar ancestral y asume dicha perspectiva como una fortaleza que no todos los miembros de su comunidad logran empoderar, reconoce dichos rasgos y contrasta con la experiencia vivida en la ciudad:

Digamos nuestra cultura allá totalmente es una libertad, libertad. Usted tiene tiempo de contar una historia, si no terminó mañana seguimos contando; en cambio, acá se vuelve corto, contamos una historia, ya mañana nos toca contar otra cosa. Ya hay muchos cortocircuitos ahí. Si es de cantos, pues allá los cantos, ¿de qué ceremonia, de qué maloca? "Ah, sí es de bambú, entonces de bambú. Sin saber cuántos años de bambú, después pa' conocer el del otro. No, acá se ensayó algunas cosas y ya mañana vamos a hablar de otra maloca. Entonces el tiempo no permite que se desarrolle completo, si porque cada uno vive en arriendo, vive en no sé dónde, ¿se da cuenta?

La pregunta que se realiza al interlocutor marca la importancia de la reflexión, dada entre otros aspectos, por la referencia espaciotemporal que hace la diferencia con la perspectiva del territorio y los tiempos que requieren los aprendizajes fundamentales. Me doy cuenta, de la densidad del planteamiento de Isaías y asiento ante la perspectiva de la ciudad que impone condiciones desfavorables para el ejercicio de las funciones de los sabedores, además, preocupa a Isaías el aprovechamiento amañado de la condición de indígena en los entornos urbanos.

Redondear así sea de soslayo el tema de la identidad es bastante difícil, una de las imágenes más potentes de la perspectiva identitaria indígena tiene que ver con la reflexión de Silsa Arias, quien al respecto plantea: "El Misak tiene unas características y eso no lo hace ser diferente a nosotros. Lo que hace es que ellos son ellos y nosotros somos nosotros, pero somos hijos de la misma mama y ningún hijo es igual, ningún dedo es igual, pero tenemos los mismos genes, tenemos la esencia parecida porque venimos de una sola mama".

Varios de los enfoques teóricos que se dan a la tarea de pensar la identidad cultural plantean que la conciencia de la diferencia se constituye como catalizador de la búsqueda de lo propio, pues es el lugar de la diferencia el que potencia la perspectiva identitaria. Con Castells estaríamos ante la perspectiva reflexiva de ver cómo, estos procesos de identificación que se han podido bosquejar a través del compartir de la palabra y la metodología del escuchar, estarían ubicados de manera compleja entre las perspectivas de la resistencia y del proyecto, entretejidos en las complejidades de una modernidad cuestionada que ya no produce la referencia identitaria alrededor de la llamada sociedad

civil sino más bien a través de la referencia comunitaria (Castells 1999, 2: 32) que prevé un cambio epocal e insertos entre la preservación de núcleos significativos de identificación (terruño, mitos de origen, sostenimiento del idioma y de prácticas generadoras de sentido) y la perspectiva, tensa y conflictiva muchas veces, de resignificar con miras a un porvenir, a procesos de resistencia e interlocución y negociación y en últimas, al sostenimiento de la vida y la comunidad, aspectos que deben ser recogidos con posterioridad para proponer una interpretación ontológica acorde con los tiempos de hoy.

Esa noche, con el consejo kankuamo escuché varias veces la misma idea, que también sintetiza Silsa Arias con su palabra: “Cuando uno está afuera uno comienza a valorar más y uno revalora y revalora y comienza a indagar, estudiar, leer, hay más tiempo de pronto, el hecho de encontramos aquí en medio de la necesidad, de encontrarnos como fuera”. En el mismo sentido, en el intercambio de palabra, en el contexto del consejo de sabedores, Yuri López planteó categóricamente: “El estar en la ciudad nos permitió retomar nuestra esencia indígena” (Diario de campo Kankuamos 03; ver Anexo 17).

3.5. El pensamiento

En esta investigación he pretendido, a través de la estrategia del escuchar, recoger las perspectivas de pensamiento de las comunidades en un contexto urbano globalizado. En medio de este recorrido, la palabra compartida por aquellas personas que ejemplifican esta perspectiva de vida muestra que las diversas formas del pensamiento originario se adecuan a la perspectiva de la ciudad y recorren múltiples caminos. Dentro de ellos, la existencia, el territorio, la organización y la identidad, han sido rutas que muestran la riqueza del pensar de los pueblos que asumen una existencia problemática en la capital colombiana.

El camino del pensamiento, habíamos advertido antes, plantea los entrecruces de los anteriores senderos, a la manera de las espirales que vuelven, aunque no exactamente al mismo lugar, espirales que constituyen la materia prima de estos pensamientos-otros que justifican este trabajo investigativo y los aprendizajes que propone, en medio del devenir de su caminar.

Pero antes de redondear en la espiral del pensamiento, surge una pregunta que vale la pena considerar en este momento, tiene que ver con el quién y no solo con el qué del pensar ancestral en la ciudad. Lo que plantea un interesante reto en términos teóricos que no sobra dejar de mencionar. La temática aquí tiene que ver con los sujetos que generan

estas formas de pensamiento, Para explorar este planteamiento me debo aproximar primero a la inquietud sobre cuáles son esos sectores de la presencia indígena en la ciudad. Para el investigador arhuaco Norey Quigua se pueden distinguir cuatro sectores, el primero de ellos el desplazamiento forzado, pero también hay pueblos que por razones históricas y culturales generan dinámicas de movimiento importantes como los inga, los kamsá o los kichwa, un tercer sector está representado por la migración en búsqueda de oportunidades económicas, lo que se explica por las oportunidades laborales que brinda la ciudad, un cuarto sector lo llama Norey población flotante, se refiere a los estudiantes y a los representantes de las organizaciones y comunidades en los territorios (2013, 15:30).

Para la lideresa del pueblo uitoto Clemencia Herrera Nemerayema, en relación con el mismo tema, plantea que un primer sector es el académico, los estudiantes indígenas, otro está representado por la migración laboral, un tercero es el desplazamiento por razones del conflicto armado y un cuarto estaría representado por los sectores de la dirigencia indígena, hombres y mujeres que van y vienen, muchas veces sin las condiciones idóneas, pero con el sentido de pertenencia a las comunidades y con la misión de apoyarlas y defenderlas.

Llama la atención como, para el investigador arhuaco, uno de los sectores asociados a la población indígena presente a la ciudad corresponde a razones históricas y culturales, aquí resuenan las alusiones del Taita Víctor Jacanamijoy sobre la labor de los inga con la medicina, también la labor comerciante del pueblo kichwa, este aspecto es significativo, pues diversifica las causas de la migración y abre perspectivas de reflexión más allá del conflicto y la violencia.

Lo anterior, además, en la perspectiva de romper con uno de los estereotipos usuales de lo indígena en la ciudad en su relación con actividades como la mendicidad, aspecto que, siendo real, se suele sobreestimar tomándose en el sentido común la generalidad de la representación que se tiene sobre lo indígena en la ciudad.

Varias de las personas que fungieron como interlocutoras en la realización de este trabajo, pueden ser ubicadas dentro de este sector de la dirigencia, pero también pueden ser consideradas como sabedores y sabedoras, término que suele designar esa figura de conocimiento dentro de las comunidades, cuya labor de atesorar el saber de la comunidad se debe armonizar con el liderazgo y muchas veces también con la representación política. En términos de la inquietud sobre el pensamiento abyayalense, conviene retomar la intención de ubicar el pensar originario en las subjetividades que lo desarrollan, no hay

duda de la importancia de los sabedores de las culturas originarias y su labor, no solo como propiciadores de la palabra sino también de su complemento necesario la acción. Por ello, dentro de las personas que compartieron su palabra se encuentran sabedores reconocidos en sus comunidades, algunos de ellos viven en la ciudad por diversas razones y otros van y vienen a los territorios de origen. Pero: ¿Se puede asegurar que dicha generación de pensamiento se encuentra solamente en las reconocidas figuras de saber o también en los distintos sectores de la vida de las comunidades?

En los testimonios recogidos para esta investigación se cuenta con la palabra de sabedores reconocidos que se mueven en el contexto urbano con bastante suficiencia, ellos reflexionan sobre la labor del sabedor tradicional, uno de ellos es Isaías Román: “Entonces ser curandero, ser narrador, ser cantor y esa arquitectura, porque tiene que saber la historia de la maloca y saberlo construir también, entonces ser filósofo, astrónomo, astrólogo y saber sobre las cosas de nuestro matrimonio, nuestro bautizo nativa (sic)”.

Para Isaías es particularmente importante preservar la tradición, más allá del contexto en el que se encuentre presente alguien que pertenece a la comunidad, ese sostenimiento identitario es un factor clave para la comprensión de su labor: “Se puede moverse cualquier parte del mundo, mantiene lo tuyo, cuida lo tuyo y todo ese conocimiento que protege, que cuidan, entonces como quien dice, como dicen ustedes acá, o sea uno anda con mucha precaución, con mucha prevención, siempre el cuidado de sí mismo, porque si no uno se pierde fácil”.

El contraste con la vida en el territorio es evidente, la obligación de asumir la vida en la ciudad y comportarse dentro de las normas del capital exige adaptarse: “porque usted está más relajado [en el territorio] no está preocupado para pagar arriendo, para pagar la luz ni el agua, ni nada. Cuando quiere comer pescado ahí está el río. Si quiere comer cacería ahí está el monte” según Isaías. Para Mama Rosa Jacanamijoy no se trata solo de adecuarse a las reglas del capitalismo global, pues también la manera de ser cambia, pues hasta se transforma:

Hasta la forma de soñar. Entonces usted acá se sueña con edificios. Allá en el territorio soñamos con árboles, con montañas, con ríos, todo, todo es diferente. Allá no tenemos miedo, acá sí tenemos miedo. Allá dejamos la casa vacía, que prendemos lo que a ratos, yo le decía la chanya. Chanya es la candela que esté ahumando la casita eso quiere decir que ahí sí hay gente, entonces sí vamos a ir al pueblo, prendemos el fogón para que esté ahumando y entonces la gente diga: “Ah, allá hay alguien”, aunque no haya nadie, pero acá... aquí ahumamos y mejor dicho, viene la policía y... (Risas)... y nos saca. Acá no podemos dejar la casa tanto vacía entonces uno está cómo... ¿A qué hora pasa algo?”.

Pero así como el lugar se modifica, se modifica también el tiempo, pues la labor de la enseñanza de los pensamientos, costumbres y tradiciones de la comunidad también se ve vulnerada, en el espacio de la chagra, la maloca, la casa, la palabra que se acompaña de la acción facilita los tiempos para enseñar y aprender, en la ciudad todo eso cambia, la ciudad implica rapidez, así lo dice Isaías: “Acá es diferente entonces los tiempos de enseñanza se reducen mucho, sí, se reducen bastante”. Por ello las preocupaciones de Isaías sobre la facilidad en la ciudad para desviar los caminos no solo del sabedor sino también de la comunidad en general, no hay tiempo para aprender y esto dificulta la preservación de la identidad.

Pero dicha labor educativa y de pensamiento puede tomar en el territorio resignificado otros matices que, sin duda, hacen parte de un pensamiento abyayalense, en el territorio de origen una de las labores que se asocia con la labor guía del sabedor es la siembra, el Taita Víctor Jacanamijoy lo propone en un sentido que adapta la situación urbana a su labor:

Entonces ahora en la ciudad yo estoy entendiendo que no solamente tarpuy [siembra] es en tierra, aquí también podemos sembrar ideas ¿ya?, eso ya es un mundo académico aquí en la ciudad ¿ya? Se entiende. Uno suelta una idea y eso puede ser algo que se va a dar para la vida. Que no necesariamente está en la tierra. Es una idea listo, pero entonces por ejemplo, en el canto se repite eso, el canto a la naturaleza, al agua, a las montañas, a la medicina, el hecho de cuidar la gente, la comida, la semilla ¿ya?, eso no se va a acabar, hay cosas que son muy puntuales que es necesario que la gente lo practique.

Este tarpuy de las ideas se acompaña de las labores de preservación de las tradiciones originarias, las festividades como el kalusturinda o el inti raymi, las ritualidades asociadas a dichas tradiciones, el rescate de algunas de ellas que han sido ignoradas en los espacios urbanos y las prácticas cotidianas de preservación de las lenguas maternas y la incidencia en procesos educativos son las actividades que podemos agrupar bajo esta consideración.

La institucionalidad distrital ha estado relacionada con algunas de estas actividades, la Secretaría de Gobierno en la logística de algunas de estas fechas, el IDEP como facilitador de algunos escenarios educativos, la Gerencia de Etnias del IDEPAC promoviendo la visibilidad de la diversidad cultural en la ciudad, entre otros ejemplos pueden mostrar cómo la política pública para lo indígena en la ciudad se adecua a las necesidades de las comunidades y sus intentos de preservación de tradiciones, en una dinámica siempre perfectible y no carente de tensiones.

Sabedores y líderes son conscientes de las dificultades del sostenimiento de estas tradiciones en el contexto de ciudad, se trata de sembrar ideas de preservación en el territorio resignificado, así lo expresa Mama Rosa:

Por ejemplo, en Santiago la práctica de la minga, yo lo que le estaba comentando al rato, acá no lo hay, lo hay, pero de diferente manera. Los que se van a casear, van en minga, van dos, tres compañeros y van y casean ahí habría minga, pero no es igual, es minga de comercio y la otra es minga de territorio que hay que ir a trabajar, a machetear, acá no. Otro, el territorio mismo, no tenemos un territorio, tenemos un territorio. O sea, tenemos un territorio, para mí el vivir en mi casa, está mi casa, está en Bogotá, pero dentro de esta casa estamos practicando la cultura, que para mí eso es territorio.

Este sostenimiento sólo tiene sentido por la vida familiar y comunitaria, la profesora Franceline lo expresa abiertamente: “Entonces eso hace y por tradición, nosotros siempre estamos buscando la relación de familia, que no se pierda y más cuando hay el *Atun Puncha* que la celebramos cada año entonces eso no importa la distancia, sino el anhelo estar con la familia. Entonces, nos unen muchas cosas para estar en contacto con las familias”.

Así pues, la vida en comunidad es la que justifica la labor del sostenimiento de la tradición y de seguro, en sus dinámicas, se pueden percibir escenarios de generación de pensamiento. Es lo que podemos considerar de manera hipotética, una base de la re-existencia de estos pueblos, cuestión que se desarrollará más adelante en este trabajo.

El Taita Víctor refuerza esta idea a propósito de una de las celebraciones del pueblo inga:

la idea es que estemos todos juntos porque es un día muy importante pa' nosotros, que los abuelos dicen que el primero de noviembre vuelven todos los muertos vuelven nuevamente a su casa a visitar, vienen. Vienen a servirse, de líquido y de comida y luego se van otra vez. Está en la mente, pero una cosa bonita es que todo la idea es que estemos todos juntos porque es un día muy importante pa' nosotros, que los abuelos dicen que el primero de noviembre vuelven todos los muertos vuelven nuevamente a su casa a visitar, vienen. Vienen a servirse, de líquido y de comida y luego se van otra vez. Está en la mente, pero una cosa bonita es que todo esto está relacionado con el territorio, está relacionado con la familia, con nuestras costumbres. Estamos obligados a reunirnos, estamos obligados a comer juntos. Eso es más que cualquier cosa, eso es más que un estatuto es más que una ley ¿ya?, es la cohesión, es eso, el hecho de que estemos juntos. esto está relacionado con el territorio, está relacionado con la familia, con nuestras costumbres.

Lo que hemos denominado en el marco de referencia de este trabajo el pensamiento abyayalense refiere entonces un atributo que se ha venido decantando en este caminar investigativo, esto es, la necesaria presencia de lo colectivo como generador de sentido, aspecto que se vislumbra a través de la palabra que manifiesta el pensar, pero también el ser y el quehacer de estas comunidades.

En el pueblo inga este atributo se ve en las palabras del Taita Víctor:

El divichido, el divichido es prestado, eso es el diario vivir, divichido, yo presto y usted me presta ¿ya?, en Kalusturinda se practica ¿ya?, entonces uno de chiste dice: “¡divichuagre!” divichuagre es venga, canta y danza y toma chicha conmigo en mi casa ¿no? y ahí se hace amistad. Dice: “Ah bueno listo taita dios le pague. Camine, vamos. Entonces yo voy y toco el botuto en su casa, danzo, pero además tomo chicha y reímos un rato”. Pero ya te estás obligando a que tienes que ir a mi casa, ya estás obligado. Eso es el divichido, en carnaval, y es práctico, en la lengua se dice divichuagre, divichuagre es camine, vamos. Vaya cante, dance en mi casa, pero ya, ya usted tiene que entender que está obligado a ir a mi casa, en la lengua se dice divichuagre, divichuagre es camine, vamos. Vaya cante, dance en mi casa, pero ya, ya usted tiene que entender que está obligado a ir a mi casa.

En el pueblo kankuamo el testimonio de Silsa Arias respecto de la diáspora hacia la ciudad: "nosotros no queremos más ayuda humanitaria de esa asistencialista, sino a un proyecto político que va ligado a la tierra, a una finca, algo que nosotros territorialicemos, el hecho de que nos encontremos nada más, que nos sigan permitiendo encontrarnos como proyecto, como colectivo..."

En el pueblo uitoto lo expresa Clemencia Herrera:

yo creo que nada se separa de lo que nosotros hacemos. Todas las cosas que hacemos es pensando en que lo que uno es, por ejemplo, formar, capacitar a los jóvenes que no pierdan la cultura. Eso es pensamiento y conocimiento. Vienen a cantar, a bailar acá, entonces eso es pensamiento y conocimiento, todo está ligado con ese trabajo no hay ninguno que pueda ir aparte, es de manera colectiva e individual y bueno, desde los saberes y todo eso, pues todo está pensado en eso.

En uno de sus aportes teóricos más importantes para el tema del filosofar andino, Josef Estermann plantea como uno de los principios fundamentales de esta forma de pensamiento el principio de relacionalidad, de alguna manera, en la inquietud por el quién del pensamiento indígena en el contexto de ciudad, se valida que, a pesar de la fuerza de las circunstancias adversas de la ciudad, se mantiene esa relacionalidad originaria, sólo que adaptada al nuevo escenario territorial (2006, 126)

Si consideramos las distintas personas que componen la vida de las comunidades, en medio de un contexto relacional, se debe entonces tener como punto de llegada que todas ellas son generadoras de lo que en el contexto de este trabajo hemos llamado pensamiento abyayalense, atendiendo claro a una dinámica relacional que se expresa de manera constante a través de su palabra.

Ahora bien, a manera de síntesis parcial, debo mencionar que, en este propósito de interactuar a través de la escucha, se resaltan estos aspectos que las subjetividades en relación me han enseñado, es la vuelta de la espiral, necesaria para continuar con el presente trabajo investigativo.

Partiendo de la escucha como referente metodológico, el camino en espiral me llevó a la experiencia vivida de sujetos que provienen de la experiencia colonial y su lugar en el mundo, continué a través de la atenta palabra que se me brindó a las particularidades del territorio resignificado, de las maneras de hacer un lugar propio en la ciudad, los retornos temporales siempre presentes y las reacomodaciones a la vida urbana; el cabildo como reivindicación política y de interlocución se me mostraron como una de las estrategias que en medio de la hostilidad urbana se asumieron para garantizar derechos y supervivencia; las subjetividades que se construyen a través del liderazgo me mostraron como se asumen los roles dentro de las circunstancias de la vida en la metrópoli urbana; por supuesto el giro de la espiral se llena de sentido en las formas de preservación identitaria que las comunidades asumen y referencian como base de su vida: pero todo ello, me lleva a una visión de pensamiento-otro, a la pervivencia en los márgenes, a los bordes que llenan de sentido la expresión, ideales, principios y por supuesto también los problemas a los que se enfrentan los indígenas en la ciudad, en últimas, a formas de pensamiento colectivas que no puedo ignorar ni como investigador ni como sujeto también inmerso en la dinámica urbana.

La espiral se vuelve a cerrar en la escucha, en las ideas y reflexiones que compartieron conmigo estas relacionalidades que tienen nombre, historia y pensamiento. Así lo expresaron en sus términos: “pues gracias también por la entrevista ¿no? porque pues no... con la sabiduría que uno tiene dejada por los abuelos. De pronto ayudar a otra persona, pues para mí es muy bueno” me dijo Mama Rosa.

Desde otro lugar de enunciación el sabedor uitoto Isaías: “yo tengo que mostrar que es lo que yo sé, porqué ser nativo o ser indígena nativo ¿qué significa eso? ser nativo, conocer el nacimiento de todo cuanto existe, o sea la creación. Cómo nació el agua, cómo nació o sea... todo lo que existe o cómo nacimos nosotros también, tanto plantas y animales”.

Y la importante referencia de ser indígena en contexto de la ciudad, lo plantea Fany:

y eso es porque es que lamentablemente cuando uno sale de la ciudad si no tiene fuerza espiritual y cosmogónica puede terminar siendo cualquier cosa, menos digamos, indígena, por más de que tenga su sentido, su esencia, pero sus prácticas, su vida cotidiana ya no le permite vivir como indígena que es cosa muy diferente a ser indígenas, sino vivir como indígena. Entonces nosotros hacemos actividades que permiten a los compañeros y compañeras indígenas que se han trasladado a la ciudad, no solo que mantenga su identidad, sino que vivan como indígenas, por lo menos a través de la comida, de los cantos, de las danzas, de los cuentos, de la relación intergeneracional, de los tejidos, de

muchas cosas que hacemos en el territorio, lo hacemos acá. Entonces, creo que, ¿Cómo que no hay indígena acá?, Indígena hay acá, lo que pasa es que hay muchos que no viven como indígenas porque no tienen espacio de práctica y además, por vivir en el afán de la cotidianidad, de que si usted vive en la ciudad y no tiene plata, no come, pues no pueden compartir su ser indígena y sus (sic) cultura y sus cosmovisiones y su forma de ser, ese es el riesgo.

La espiral del pensamiento abyayalense que generan las comunidades insertas en el contexto de ciudad va y viene desde y hacia la escucha, una escucha permeada de subsistencia, de experiencia, de reivindicación, de resistencia y de la posibilidad de asumir desde el propio existir la posibilidad de defender la vida, vida que es cultura, expresión, lucha, identidad y cotidianidad.

Capítulo cuarto

Tejidos de los pensares otros: acerca de la existencia y la re-existencia

1. Primer tejido: Pensamiento-propio / pensamientos- otros

Dentro de la compleja red de relaciones que se establecen de manera cotidiana entre el universo indígena y la sociedad hegemónica, se van estableciendo de manera cotidiana referentes discursivos que, bien por rescate de forma de pensamiento, bien por influencia de los entornos académicos o bien por necesidad comunicativa, se van estableciendo como elementos claves de discusión y propuesta en medio de las tensiones frecuentes que las realidades actuales presentan.

De este modo, expresiones como educación propia, ley de origen, gobierno mayor, entre otras, se han ido visibilizando paulatinamente y se articulan en la cotidianidad del debate y la interlocución con las autoridades locales, regionales y nacionales, siempre dentro de los complejos contextos y las tensiones constantes que implican la defensa de la vida, el territorio y la cultura de las comunidades originarias.

Algunas de estas consideraciones, al ser parte ya de las discursividades y formas de comunicación del movimiento indígena, adquieren una importancia estratégica considerable, no obstante, no siempre es fácilmente determinable su significado. Muchas veces la utilización de ciertos conceptos claves se trasvasa de la expresión oral a los documentos y comunicados, en una dinámica en la que las coyunturas concretas muchas veces implican urgencias coyunturales.

Es el momento de retomar la propuesta de Khatibi esbozada en la primera parte de este trabajo y articular una consideración sobre el pensar de los indígenas en contexto de ciudad y esta perspectiva de reflexión. En otros términos, se trata de aproximar los entornos significativos de lo que se suele asumir como pensamiento propio y lo que se ha entendido en el contexto de este trabajo como pensamientos-otros.

Walter D. Mignolo en su interesante trabajo sobre la relación entre las historias locales y los diseños globales, le da a la perspectiva del filósofo marroquí un lugar importante en relación con el llamado pensamiento fronterizo, concepción esta que se resalta del pensamiento decolonial como parte de la crítica sociocultural contemporánea hecha desde las periferias del sistema mundo. La referencia predominante del autor

argentino afincado en los Estados Unidos tiene que ver con las dinámicas migratorias y como esa polémica frontera que separa al país anglosajón con América Latina, no implica sólo una división política sino también epistémica (2003, 136). Inspirado en trabajos como los de Gloria Anzaldúa, el autor enuncia la descolonización epistémica como un propósito al igual que Khatibi, lo que implica el Magreb como lugar geográfico y epistémico para Europa, lo representa la frontera para la América del Norte.

Magreb es entonces, de un lado pluralidad en lengua, cultura y política y de otro, exterioridad a lo imperial, el referente geográfico sirve no solo como ejemplificación geopolítica sino también epistémica, son los mapas del conocimiento que se sobrepone a las cartas geográficas determinando realidades complejas. La migración hace parte de estas, como fenómeno que implica mucho más que el síntoma de una economía global que se desenvuelve entre el autodenominado mundo desarrollado y el Tercer Mundo.

Ahora bien, el carácter fronterizo de los pensamientos-otros, se puede apreciar de otra manera: “Los intelectuales amerindios en América Latina o los nativos americanos en Estados Unidos están en una posición fronteriza, no porque se desplacen, sino porque el mundo se desplaza hacia ellos” (137). Con esto el pensador de origen argentino pretende desestabilizar las lecturas más bien estáticas de lo migratorio como dinámicas unidireccionales que van de sur a norte, en un ánimo similar a las perspectivas del pensamiento chicano.

Se ha propuesto desde el inicio de este trabajo que las perspectivas de lo que podríamos llamar “pensamiento abyayalense” se pueden entender como una forma de pensamiento-otro, esto no puede encontrarse en la superficie llana de la modernidad colonialidad con sus coordenadas cartesianas de la colonización, tampoco se encuentra totalmente a gusto en el reverso de dicha superficie. Retomando la metáfora del filósofo marroquí, el pensamiento abyayalense es un margen, un pliegue del reverso, un lugar poco visible pero presente, en relación tanto con el proyecto hegemónico occidental como el canon epistemológico de las ciencias sociales, las humanidades y la filosofía.

Las comunidades indígenas que viven en el contexto de las urbes globalizadas se mueven de forma fronteriza entre los requerimientos hegemónicos y la preservación de su cultura materializada en la reivindicación de sus derechos. Ese margen, ese pliegue del reverso aquí está materializado en la ciudad misma que acoge de manera hostil a estas subjetividades relacionales que perviven y que encuentran en la ciudad ese territorio resignificado que se asume como posibilidad de pervivencia. El pensamiento abyayalense implica la posibilidad de ser ese “pensamiento que acompaña” al movimiento entre

Occidente, Oriente y la América originaria, que implica el planteamiento del pensamiento fronterizo de estar a un lado y al otro sin ser exactamente ambos.

El trenzar este tejido cobra sentido entonces alrededor de lo que podemos llamar, no sin cierta petulancia académica, la producción de conocimiento de las comunidades tenidas en cuenta en este caminar investigativo, que en su devenir de pensamiento construyen referentes que permiten moverse entre las exigencias del capitalismo globalizado y el sostenimiento de lo propio, de ese pensamiento propio que se enuncia muchas veces así no siempre sea definido con términos exactos.

Ubicado en el contexto de los pensamientos-otros y el pensamiento fronterizo, en este caminar investigativo se ha querido, a través del referente metodológico de la escucha, resaltar estas formas de pensamiento.

Esto se corresponde con el tercer momento del giro descolonial, tal y como lo plantea Maldonado- Torres. Para el filósofo puertorriqueño se caracteriza de giro descolonial a “todo movimiento, toda rebelión o todo pensamiento que intenta restaurar la humanidad de los deshumanizados sin tomar el pensar del colonizador como la norma y promoviendo la acción conjunta de dichos deshumanizados” (Maldonado-Torres, 2009, 687). Se relaciona esto con la transformación de las subjetividades de quienes deben responder a las herencias coloniales, en especial por la negación sistemática de su humanidad o “cuando se aventura a ofrecer una concepción de lo humano a partir de la misma experiencia de sobrevivencia creativa y transformación frente a la modernidad/colonialidad” (687)

Ubica el autor tres momentos de dicho giro, en correspondencia con coyunturas históricas y de pensamiento relevantes. El primero de ellos se relaciona con la Revolución haitiana, ese intento por restaurar el ser de aquellos a quienes se les había negado, en un proceso de enajenación ontológica extremo, pues Haití era un territorio que cumplía con todas las condiciones adjudicables al “no ser” (689). De allí se desprenden expresiones de pensamiento tan interesantes como las de Antenor Firmin y la obra señera de W.E.B. Dubois.

El segundo momento tiene que ver con los procesos de descolonización de Asia y África, en un escenario de crisis signado por el final de la Segunda Guerra Mundial. Es resaltable de este escenario el énfasis anticolonialista de autores cuyo lugar de enunciación estaba en el Caribe y las sinergias que esto con los aires independentistas de África y Asia. Se rescata también el movimiento de la negritud que va a interpelar, desde

autores como Césaire o Senghor, la vieja hegemonía europea que deja de ser imperial y despótica (691).

Este tercer momento se caracterizaría, de un lado, por la caída del socialismo histórico y de otro, por los quinientos años del proceso expansionista que da origen a la idea de América; aquí las controversias sobre la celebración del llamado quinto centenario y su impronta en la historia contemporánea se manifiestan como coyuntura idónea para poner sobre la mesa las demandas ignoradas durante siglos (695).

Al igual que Mignolo, resalta Maldonado-Torres el aporte del pensamiento chicano y su vertiente feminista, así como el colectivo modernidad/colonialidad y la Asociación Caribeña de Filosofía y el el trabajo de Lewis Gordon y Paget Henry entre otros, dicho momento según el autor se mantiene hasta hoy: “El pensamiento descolonizador continúa hoy en postura crítica ante fundamentalismos del primer y tercer mundos” (696).

Es este tercer momento el que confluye con aseveraciones que se han hecho en este trabajo con anterioridad, pues en el contexto colombiano, confluye con el debate, redacción y promulgación de la constitución de 1991, con la consiguiente transformación del modelo de país y con la visibilización de las resistencias indígenas que se venían presentando desde bastante tiempo atrás y que se omitían sistemáticamente por los ámbitos dominantes. Como parte de esta nueva realidad y de la perspectiva multicultural del país, las resignificaciones identitarias, el cambio de signo, de negativo a positivo de la posibilidad de los procesos de identificación de lo indígena, al lado de las eternas reivindicaciones como la tierra, se presentaron como un novedoso, aunque no menos problemático escenario, que lleva a una Colombia del siglo XXI en la que el arcoíris identitario se asume de manera distinta, a pesar de los intentos permanentes de las instancias de élite por seguir subvalorando y criminalizando todas estas expresiones.

La palabra compartida de las personas involucradas en la construcción de este trabajo muestra una inquietud permanente por la vida y su conservación, vida que no solo se circunscribe a la sobrevivencia material, vida que implica el profundo convencimiento de sus referencias identitarias a pesar de todos los riesgos que las desdibujan en la ciudad. Desde el sostenimiento de la lengua materna en los entornos domésticos y su valoración en los entornos comunitarios, hasta los esfuerzos educativos, políticos y organizativos con distintos actores de las comunidades: las mujeres para Gilma y Fany, los niños con los que ha trabajado Mama Rosa, el trabajo de conservación del saber del abuelo Isaías, de prácticas ancestrales como el tejido en Dianis, de sostenimiento del cabildo como

hecho político en Oscar Bastidas y el Taita Víctor Jacanamijoy, el valor de la comunicación como forma cohesión en Silsa, el valor de la identidad como manera de sobrevivir al exterminio en Eugenio, José Apolinar y el pueblo kankuamo, en fin, formas de sentir y pensar que se convierten en acción constante de revaloración de la vida, aunque deberíamos decir tal vez, de re-existencia.

2. Segundo tejido: Pensamiento de existencia y lugares de enunciación

Se parte de la perspectiva de estos pensamientos-otros como una posibilidad que excede la mera cuestión teórica, esto es, la experiencia vivida de los indígenas en contexto de ciudad genera pensamiento que no solo constituye una posibilidad académica de reflexión, como si se tratase de una escuela de pensamiento más. Por esto, es preciso afrontar su caracterización, que, si bien han tenido el testimonio y la escucha como bases, también requieren del ejercicio teórico de su comprensión.

En consonancia con perspectivas contemporáneas, se asume que el pensamiento que fue compartido por estas subjetividades en tensión se basa fundamentalmente en una experiencia vivida, actualizada de manera constante por personas sujetas a las herencias coloniales y en medio de los contextos hostiles que se dan en las urbes globales. En concreto, cómo se visibilizó en la parte anterior, se trata de la perspectiva de la vida de las personas que, a través de su palabra, comparten una postura existencial.

Visto desde la filosofía occidental, el tema de la existencia es uno de los más importantes a lo largo de la historia, lo que se pretende en este apartado es asumir la comprensión de lo existencial desde una perspectiva situada y en complemento con las formas de pensamientos-otros que se valoran en este trabajo.

El término existencia proviene del “término latino *existentia*, derivado tardío del verbo *existere*, compuesto de *ex-* («fuera) eso quiere decir «lo que está ahí» o lo que «está afuera»” (Ferrater Mora 2002, 2:1165). Así pues, este estar ahí o estar afuera tiene que ver con la realidad de un ente y suele ser contrastado con la esencia.

Ahora bien, sería demasiado injusto asumir que sólo la filosofía clásica griega se refirió al tema de la existencia, en una de las obras clásicas de la aurora civilizatoria, Gilgamesh (1997) se habla de la existencia y la relaciona con el sufrimiento, en otras palabras, el poema nos hace ver que existir es sufrir. Sin ningún tipo de esperanza o manera de disminuir tal sufrimiento:

Gilgamesh, ¿por qué vagas de un lado para otro? La Vida que persigues no la encontrarás jamás. Cuando los dioses crearon la Humanidad, asignaron la muerte para esa Humanidad, pero ellos retuvieron entre sus manos la Vida. En cuanto a ti, Gilgamesh, llena tu vientre, vive alegre día y noche, que tus vestidos sean immaculados, lávate la cabeza, báñate, atiende al niño que te tome de la mano, deleita a tu mujer, abrazada contra ti. ¡Tal es el destino de la Humanidad! (148-49)

En este texto podemos denotar que Gilgamesh, rey de Babilonia, frente a esa posibilidad de no sufrir, solo encuentra el disfrutar el presente, sin así, poder huir del sufrimiento o disminuirlo. A su vez el rey intenta encontrar por todos los medios la inmortalidad. No obstante, observa que en todo momento se le es negada. Por eso, morir es inevitable, como lo es encontrar una solución al sufrimiento.

Tema de inagotable discusión, la perspectiva del pensamiento mítico alrededor de la inevitabilidad del dolor y el sufrimiento es un asunto que se encuentra en diversidad de perspectivas culturales en todo el mundo.

La perspectiva que se tiene sobre la existencia en la antigüedad abarca una diversidad que por supuesto va más allá de la referencia usual grecolatina. En el taoísmo, es Unidad o Tao, puro Qi (soplo vital) que se ha convertido primero en dos, yin y yang, para volverse múltiple por medio del vacío, que desarrolla lo ilusorio, eso es el movimiento, sufrimiento, el ego, las guerras, etc. como esa energía vital que mantiene todas las cosas en un tipo de determinismo incesante, donde la unidad se diluye en la multiplicidad. No seguir el camino es sucumbir ante los dolores del mundo, así se llega al Tao universal, en otras palabras un yo puro, el cual por medio de wuwei (no intervención) se vacía, ya que nos concentramos en la meditación, este repliegue interior por el cual nos ayuda a apartarnos de lo exterior, para llegar a la vía cósmica o la identificación con el universo, estando exentos a toda preocupación intelectual, social o moral. (Cruz Hernández 1999, 51)

Por otro lado, en la perspectiva griega clásica de los presocráticos la existencia está relacionada con el Arjé o principio. Para Tales de Mileto, lo que existe es el agua, de donde surgen todas las cosas, Anaxímenes el aire, del cual se desprendían los demás elementos, agua, fuego y tierra. Anaximandro con el ápeiron. Pitágoras con los números, Heráclito con el devenir, Parménides con el ser, Empédocles con los cuatro elementos y Demócrito con el átomo.

Dentro de esta multiplicidad de perspectivas, vale la pena mencionar la perspectiva de Anaximandro, quien plantea lo indeterminado, Ápeiron. “Allí mismo donde hay generación para las cosas, allí se produce la destrucción” (Geymonat 1998,

32). Al decir que el arjé es ilimitado, el filósofo arroja al ser humano a lo infinito¹², una perspectiva que podría encajar muy bien con algunas visiones contemporáneas

En Heráclito lo Uno es igual a lo múltiple, mientras en Parménides ser y no ser son dos distinciones diferentes, en donde los sentidos nos engañan para no ver el ser, en Heráclito son la misma cosa. Así pues, a todo lo que llamamos justicia e injusticia, solo es producto del conflicto, que mantiene todas las cosas en movimiento

Para Heráclito según lo dicho la armonía del mundo solo es posible por lo discordante de este. De esto que la guerra es la madre de todas las cosas, por qué la justicia a fin de cuentas es conflicto, y todo se produce conforme a esto (Kirk, Raven y Schofield 1981, 1:253). En el fuego ya existen los contrarios, la paz y la guerra. El existir en pocas palabras es vivir un tipo de armonía en donde sus opuestos se atraen y se repelen, creando la vida y la muerte. El amor y el odio. La sabiduría es aquella que nos lleva a convertirnos en artistas, en donde se acepta tanto la inteligencia que gobierna en medio de los contrarios y la fuerza que contempla el mundo entero.

En un lugar de enunciación distinto al de Heráclito, encontramos a Parménides, natural de Elea, para este filósofo la existencia se relaciona con el ser, todo lo que no pertenezca a esta categoría no existe o simplemente es un engaño que se da gracias a nuestros sentidos. Para Parménides el ser es y el no ser no es, a diferencia de Heráclito, no concibe una reciprocidad de estos. En el famoso poema dado a Parménides dice que pensar es lo mismo a ser, todo lo que esté fuera de esto, se encuentra en un camino propiamente alejado de lo real. Por eso si alguien cree que ser y no ser son la misma cosa, como creía Heráclito, entonces está errando. Porque solo el ser y no más que este es lo que existe. De esta manera solo el hombre que se dedica al pensar, está más cercano al ser.

Puntos culminantes del pensar clásico, Platón y Aristóteles articularon su visión de la existencia en sus complejos proyectos de pensamiento¹³.

¹² A diferencia de Anaximandro y Pitágoras, Heráclito, filósofo griego de Éfeso (540 a. C.- 480 a. C.) concibió la existencia como aquello que no tiene esencia, en otras palabras con el devenir. Todo lo que concebimos como realidad según el filósofo está en constante cambio, no existe por ende algo que podemos llamar ser. De allí su frase nadie se baña en las aguas del mismo río de nuevo. De allí que Heráclito sí conciba un tipo de armonía en las contradicciones.

¹³ Para Platón, la existencia está relacionada con las ideas que como géneros lógicos universales existen en un mundo ordenado y jerarquizado en el mundo de las ideas. Por eso lo único que realmente existe es la idea de Bien. Así pues, en Platón un demiurgo toma estas ideas y las introduce en las formas que son el principio de movimiento en la materia, que es caos, desorden. De allí podemos decir que el filósofo divide dos maneras de existencia, la primera, es

Aristóteles concibe la existencia como aquello que está relacionado con la filosofía primera. Esto quiere decir que para Aristóteles prevalecen las cosas individuales como las sustancias primeras, que únicamente pueden realizar la función de sujeto y nunca de predicado¹⁴.

De otra parte, el concepto de existencia en la metafísica medieval conjunta una serie de ideas que, si bien podrían parecer muy homogéneas, pueden presentar algunas diferencias.

En el pensamiento de San Agustín hay conjunción de praxis espiritual y reflexión contemplativa de Dios. Este prolífico autor redactó Confesiones entre 397 y 398 d. C., dicho escrito es una compilación de 13 libros que describen el proceso mental e intelectual que configuró su experiencia y encuentro con Dios, a quién se describe como: “Excelentísimo, buenísimo, poderosísimo, todo poderosísimo, muy misericordioso y justo, muy escondido y presente, muy hermoso y fuerte, estable e incomprensible, inmutable pero que lo cambia todo, nunca nuevo y nunca viejo, renovador de todas las cosas” (San Agustín 1979, 2:76). Basado en estas ideas el filósofo español Lorenzo Peña (1989) propone que el insigne autor identifica a Dios con la existencia misma.

Santo Tomás de Aquino ha sido considerado usualmente como uno de los momentos culminantes del pensamiento medieval, realizando la síntesis de Aristóteles con el cristianismo. En su obra cumbre la Suma Teológica, la segunda cuestión de la sección I se refiere a la existencia de Dios.

Para Tomás, las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la “flecha por el arquero” (Santo Tomás 1988, 112). Se puede concluir entonces, que para Tomás de Aquino el concepto de *existencia* consiste en las cinco vías para comprobar la existencia de Dios.

En la modernidad, el tema de la existencia alcanzó niveles de formalización muy sofisticados, acorde con la complejización de múltiples perspectivas que van desde el racionalismo hasta el idealismo. Ejemplo de ello, la filosofía kantiana, para quien los juicios que hacemos de la realidad, independientes de sus contenidos,

propiamente en el mundo sensible o cambiante, y la segunda en el mundo inteligible e inmutable. El alma es la posibilidad del conocimiento verdadero pues allibrarse de la cárcel del cuerpo contempla las verdades absolutas, formas o ideas puras.

¹⁴ El único término que puede aplicarse a las cosas es el nombre propio, todo lo demás son conceptos categoriales (Cantidad, tiempo, lugar, relaciones cualidades) que se aplican a la sustancia primera como mero predicado.

independientemente de lo que estén afirmando, tienen un serie de presupuestos y esos presupuestos que tienen nuestros juicios son las categorías, así, este autor entiende que podemos deducir esas categorías que forman parte del entendimiento, no de la realidad y son parte del mecanismo por medio del cual nosotros entendemos, configuramos determinamos los fenómenos que se nos dan en la sensibilidad y se encuentran a partir del análisis del lenguaje. Se puede hacer referencia a la cantidad de las cosas, de las cualidades, de sus relaciones o de la forma en que se nos dan. En el caso de la modalidad, se puede establecer cómo se nos dan los fenómenos de la realidad (posibilidad), si se dan como algo efectivamente (existencia), si son o no necesarios (necesidad).

Bajo la perspectiva kantiana, es “la misma función del entendimiento la que, por un lado, genera juicios con la forma de los juicios asertóricos y, por el otro, ejerce una síntesis en conformidad con la categoría de existencia y no existencia” (Arias Albusu 2011, 3). En síntesis, la existencia en términos kantianos es una condición de posibilidad de conocimiento que no asume una realidad en sí, sino más que de ciertos tipos de juicio que se pueden emitir acerca de fenómenos particulares en un tiempo determinado.

Ahora bien, más allá de la perspectiva formal sobre la cuestión de la existencia, el proyecto moderno que fundamentan la generalidad de autores, tanto empiristas como racionalistas o idealistas, está en la base de un proyecto de expansión que ha usado la violencia y el despojo como parámetro de acción, en la perspectiva de la dominación y que asume el colonialismo como una de sus justificaciones. Dicho proceso, explicado por la perspectiva decolonial, enmascara bajo ideas de progreso y finalidades de civilización, una dura transformación, cuando no aniquilamiento, de las realidades culturales que le son ajenas. Como lo plantea el maestro Adolfo Albán: “La modernidad -y el capitalismo como unos de sus ejes más significativos- es un sistema suicida que se autodestruye, fenómeno este que se constituye como una de las paradojas más dramáticas y por consecuencia más implacablemente negadora de la existencia humana” (Albán 2005, 42).

De manera contemporánea, la existencia se desentiende del caparazón metafísico de la tradición occidental y asume complejidades vivenciales que también han sido abordadas por la filosofía occidental en su forma de filosofía contemporánea. La problemática causada por las guerras mundiales aterrizó en las complejidades de las subjetividades las perspectivas de plantarse ante el mundo en medio, ahora, del desencanto tanto por la tradición como por las promesas de la modernidad.

La existencia pasó de ser un tema perteneciente al ámbito ontológico, entendido de manera abstracta y se problematiza en la contemporaneidad en medio de un contexto

de crisis. La perspectiva problematizadora que se suele discutir más desde las posturas académicas tiene que ver con la confluencia de pensadores y pensadoras muy importantes en la posguerra del siglo XX.

Según Arendt (1968, 48), el cambio fundamental se produce en la contemporaneidad, más allá del largo trayecto que, desde clásicos como Parménides habían establecido la identificación entre el ser y el pensar. Con los modernos no se dudó de tal idea, es más, autores como Hegel llevaron al extremo la perspectiva de explicar absolutamente todo a través del pensar. En la contemporaneidad entonces es donde se problematizan de manera crítica dichas correspondencias.

El llamado existencialismo es sin duda alguna una de las expresiones más valiosas en términos del cuestionamiento entre el pensar y el ser, el horizonte precursor de Kierkegaard, con su acérrima crítica a la omnipotencia del pensamiento hegeliano y la concentración de la problematización de la existencia en el individuo de carne y hueso, delinearon todo un universo de problematización cuyos ecos se sienten aún en el siglo XXI.

Jean Paul Sartre se ha asumido como uno de los referentes más importantes de dicha problematización. Para él la existencia pierde su carácter inocente, es decir, lo abstracto de su enunciación, en el contexto de crisis del siglo XX, es la ventana que se abre a la consideración de la contingencia radical, la posibilidad de la sinrazón, la objetivación que realiza la relación con los otros y su interpelación constante y alienadora.

La problematización que genera el encuentro con el otro, con esa alteridad insalvable que limita las propias posibilidades saca al tema de la existencia de los límites ontológicos de la perspectiva clásica y lo pone en los términos paradójicos de lo contemporáneo, esto es, el estar al filo del sinsentido y la angustia que ya había previsto Kierkegaard.

Es muy importante el aporte que la perspectiva existencialista le ha dado a la consideración problemática de las realidades contemporáneas, desde Heidegger a Simone de Beauvoir o la perspectiva más divergente de Gabriel Marcel o la muy consistente perspectiva de Jaspers o la complejización literaria que hace Albert Camus. Sin embargo, ante la inquietud que se puede enunciar sobre el agotamiento del tema de la existencia en estos autores habría que decir que muchas perspectivas se quedan más allá de sus alcances, situación que no implica una insuficiencia de sus apuestas teóricas, pues plantean la temática desde realidades propias, centrales tal vez habría que decir metropolitanas de pensamiento.

Cuando la problemática sobre la existencia toma en cuenta el hecho colonial, cuando las relaciones de poder que tienen un efecto determinante sobre la crisis de las subjetividades se entrecruzan con los procesos de expansión del modelo occidental triunfante, de seguro se pueden encontrar otros referentes, también muy valiosos de la problemática en cuestión.

Las relaciones de poder y las concepciones del saber y del ser se entrecruzan y superan los límites de modernidad eurocéntrica (Maldonado-Torres 2009, 683). Asumir una perspectiva crítica en términos decoloniales implica abrir el espectro de los que millones de personas han tenido que padecer, bien como esclavizadas, subyugadas, invisibilizadas o minimizadas, en procesos históricos de dominación cuyas implicaciones no solo tiene que ver con la geopolítica o la clasificación epistémica de los saberes válidos o no válidos. Implica también tener en cuenta como se manifiesta existencialmente en las subjetividades que ocupan los lugares frágiles de las relaciones hegemónicas, la problematicidad de su lugar en el mundo y sus perspectivas de vida o la negación de las mismas.

Autores como Franz Fanon atendiendo a la perspectiva de la diáspora advirtieron lo que, en otros múltiples escenarios se también en las poblaciones originarias de América o el caso de la invisibilización y subyugación de la mujer, se trata de los sofisticados mecanismos de la dominación que llegan hasta los intersticios de la consideración existencial.

Fanon es uno de los autores que con más fuerza, relata desde una perspectiva que conjunta vivencia con reflexión teórica, las implicaciones existenciales del orden moderno-colonial, sus referencias sobre el encuentro entre esa razón occidental y lo “negro” ejemplifican el drama que conlleva la estructura colonial y sus jerarquías raciales. La invitación que hace tiene que ver con ese grito ahogado que los sujetos que han sido deshumanizados intentan expresar (2009).

En ese orden de ideas, el filósofo jamaicano Lewis Gordon plantea una perspectiva situada y crítica que toma, entre otras referencias, la perspectiva de la decadencia disciplinaria (2013), esto es, la ontologización de los saberes como el marco hegemónico occidental los ha establecido, como punto de referencia para ampliar la problemática existencial, teniendo en cuenta el hecho colonial como escenario clave de discusión. El asumir que las disciplinas que le dan sentido a la generación y desarrollo del conocimiento siempre han existido y que lo han hecho de la misma forma en las que las conocemos, implica que se han entronizado perspectivas autolimitantes en sus

quehaceres y métodos, lo que genera falta de capacidad para comprender el mundo, situación que las ha sumido en la “arrogancia” (23).

Las consecuencias que ha tenido sobre la condición humana esta decadencia tienen que ver, entre otras cosas, con posturas contemporáneas como el posmodernismo que desplaza y subvalora el lugar del ser humano, también en el prescindir de ese lugar en pos de la total objetividad, pretensión presente en el neopositivismo, por solo mencionar dos escenarios. La existencia contemporánea, en esta óptica que plantea el autor caribeño se ve entonces como viciada, fragmentada y diluida.

Una de las apuestas que surge ante esta perspectiva es la afirmación de una filosofía existencial africana, entendida claro, como mucho más que las preguntas hechas por autores de origen africano e interesados por la filosofía. Se trata de ver como las implicaciones de la negación de humanidad hecha por la expansión de la modernidad occidental sobre las poblaciones originarias de África y esclavizadas por el aparato comercial transatlántico, siguen presentes en buena medida en las ideas, prácticas y actitudes contemporáneas. Cada ser humano en condición de esclavitud es una “perspectiva de mundo” (Gordon 2000, 10), más allá de la negación y el destierro, una filosofía existencial africana pretende ser una posibilidad de inquietud por la identidad y su papel en la historia, por las luchas transformadoras desde la conciencia de la diáspora.

La afirmación identitaria de seres humanos que fueron esclavizados y deshumanizados, las perspectivas de pensamiento que de allí surgen y la opción liberadora que se puede asumir como finalidad, son tan solo algunas de las inquietudes que durante los siglos XIX y XX ocuparon a autores que se constituyen como un punto de referencia importante de unos proyectos de pensamiento que, desde sus lugares de enunciación, interpelan las filosofías de la existencia eurocentradas que se presentan usualmente en el canon filosófico.

Dicha interpelación no se reduce al aspecto existencial, hablando en un sentido estricto, la reflexión existencial es el punto de apoyo de la reflexión sobre la identidad y el valor del ser humano, la raza no es un problema de “cromosomas o apariencia física” dice Gordon (12), es la expresión del dominio material, cultural, social y político de unos seres humanos sobre otros. La filosofía de la existencia africana promueve el valor de la gente negra y su contribución a la humanidad entera.

La consideración del autor jamaicano no solo implica una crítica a una escuela de pensamiento europea, implica la potencialidad de asumir un horizonte de comprensión de la realidad desde los lugares de la invisibilidad y la negación, su concepción de que

cada ser humano venido de la diáspora es una consideración del mundo, nos pone en un plano ontológico de posibilidades tanto reivindicadoras como constructoras de futuro.

Desde el contexto de ciudad, también se construye mundo desde la perspectiva indígena, también se asume la existencia como esa perspectiva para estructurar la realidad teniendo en cuenta la tradición, la lengua, el territorio de origen, también la negación de todo ello cuando las dinámicas de exclusión e invisibilización han operado de manera inexorable. Sin embargo, la pervivencia cultural que implica no solo la resistencia a las dinámicas de la exclusión y la represión, muestra que se da un compromiso ontológico, compromiso que, por supuesto, también es cultural y político.

3. Tercer tejido: La re-existencia y el valor de la vida

En el propósito de valorar las formas de pensamiento de indígenas en contexto de ciudad, debo decir que estas no se constituyen solamente como una postura existencial en el sentido de darle un lugar en el mundo a las subjetividades en tensión que, en la concreción de su experiencia vivida, perviven en el contexto urbano. Lo que se ha mostrado en este trabajo indica que, además de dar un lugar en el mundo, se trata de acciones cotidianas, concretas, de resistencia y estrategia de pervivencia frente a las difíciles situaciones que un contexto hostil les presenta. En otras palabras, se trata no sólo de una cuestión de subsistencia, se trata de un reordenamiento del estar en el mundo.

Cuando se trata de defender la vida, la identidad y la pervivencia del colectivo, no solo se generan prácticas de resistencia que responden al peso enorme del riesgo de aniquilación, bien sea de la cultura o de la vida, o ambas, que en últimas constituyen un integrado y complejo de existencia. Así pues, se trata de prácticas de resistencia que, efectivamente, son acciones de pervivencia.

De manera reciente, en la perspectiva mediática se ha privilegiado la explicación del cómo sujetos y colectivos pueden seguir adelante a pesar de las más difíciles condiciones de supervivencia y se ha privilegiado el concepto de resiliencia. Situaciones aún más recientes a las estudiadas en este trabajo como la pandemia del coronavirus han puesto en un primer plano de explicación dicho concepto. Frente a esto, es importante decir que las más de las veces, dicha perspectiva de la resiliencia ha sido un elemento más de juego del capitalismo contemporáneo para indicar que, las circunstancias difíciles más que transformadas, deben ser asimiladas por las poblaciones y sujetos que afectan, en vez

de asumir el duro camino del cambio, por ello la resiliencia no es una vía apropiada para la búsqueda de los pensamientos-otros, al contrario, puede indicar más bien un camino contrario, camino de falsa celebración de las capacidades para sobrellevar una circunstancia difícil y sus connotaciones existenciales, por ello es muy importante no confundir la resiliencia con las perspectivas de re-existencia de estos pueblos.

En este trabajo, de la mano no solo de los autores y autoras estudiados, sino en especial, de la palabra de los protagonistas de esta vivencia de lo indígena en el contexto urbano, se ve que dicha resistencia en realidad lo que muestra es un *compromiso ontológico* que excede la práctica de resistencia que se asume¹⁵.

Las expresiones que utiliza Silsa Arias: *pervivencia* y *permanencia*, dejan en claro que la perspectiva de mundo de las comunidades que viven en contexto de ciudad se articula con la fuerza que sostiene la vida y además la reproduce. La manera como el Taita Víctor expresa el compromiso tanto simbólico como material del pueblo inga con sus festividades, aquello que los occidentales vemos como “lo cultural”, para su pueblo es *vida*, es alma, corazón, sentimiento y pensamiento; por eso el atuendo, los instrumentos musicales, los cantos, todo lo que hace parte de un integrado qué es la *vida misma*.

Por ello, se asume lo que Adolfo Albán ha planteado desde sus perspectivas investigativas sentipensantes como re-existencia, como posibilidad ontológica que recauda experiencias y transforma a través de las adversidades la manera misma de pensar, comprender y sobre todo de ser:

La re-existencia la concibo como las formas de re-elaborar la vida auto-reconociéndose como sujetos de la historia, la cual es interpelada en su horizonte de colonialidad como lado oscuro de la modernidad occidental y reafirmando lo propio sin que esto genere extrañeza; revalorando lo que nos pertenece desde una perspectiva crítica frente a todo aquello que ha propiciado la renuncia y el auto-desconocimiento. (2015, 39).

Si bien el profesor y creador plantea la perspectiva de la re-existencia desde sus interacciones investigativas y expresivas con comunidades afro, se antoja como una posibilidad que aporte a la consideración de la diferencia en los entornos urbanos y en lo tocante a este caminar investigativo, a la posibilidad de ese pensamiento-otro de las comunidades indígenas en un entorno urbano como el de la Antigua Bakatá.

¹⁵ De manera reciente, tanto en las humanidades como en las ciencias sociales se ha propuesto el término “ontología política” para referirse a ciertas formas de expresión y reflexión que valoran la diferencia cultural y proyectan distintas tensiones de la contemporaneidad. La expresión compromiso ontológico es compatible con dicha propuesta.

No es extraño que en los documentos de las organizaciones indígenas se encuentre cada vez más involucrado este concepto de re-existencia. Al parecer como una manera de resaltar discursivamente la perspectiva que, sin desacreditar la gramática sociológica y política de la resistencia, ni la psicológica de la resiliencia, incluye al compromiso ontológico como parte de su configuración, resignificación identitaria y posibilidad política, puntos que se quieren resaltar en estas perspectivas más actuales.

Incluso, de manera más reciente se constata la importancia de este concepto en lo que tuvo que ver con el informe final de la Comisión de la Verdad, verdadero parteaguas de lo que implica la posibilidad de la reconciliación en la Colombia contemporánea. Dicha comisión, creada a partir del punto crucial de la firma de los acuerdos de paz entre el gobierno de Colombia y la guerrilla de las FARC en 2016, tiene como objetivo conocer la verdad de lo ocurrido durante las largas y dolorosas décadas del conflicto armado en el país.

La interpelación del horizonte de la colonialidad que plantea Albán, puede tener escenarios diversos que ligan las dinámicas del saber y el poder, pero que tienen en lo ontológico una perspectiva crítica muy potente. Más allá, pero sin negar el valor de la resistencia, que se ejemplifica en las acciones de los colectivos y poblaciones que se mantienen a pesar de las embestidas de los poderes establecidos y las perspectivas identitarias legitimadoras, se trata de ubicarse en la experiencia vivida de las subjetividades que se asumen en la situación de la diferencia, con entornos hostiles y de exclusión bien explícita o bien más disimulada, a la manera de lo que ocurre con los pueblos indígenas en contexto de ciudad.

En su compartir de palabra, el Taita Víctor proponía un concepto que viene del acervo de pensamiento inga, se trata del *tarpuy*, sembrar. Pero no se trata solo de sembrar la semilla, se trata también de sembrar la idea:

Uno suelta una idea y eso puede ser algo que se va a dar para la vida. Que no necesariamente está en la tierra. Es una idea listo, pero entonces por ejemplo, en el canto se repite eso, el canto a la naturaleza, al agua, a las montañas, a la medicina, el hecho de cuidar la gente, la comida, la semilla ¿ya?, eso no se va a acabar, hay cosas que son muy puntuales que es necesario que la gente lo practique.

El *tarpuy* es el sembrar y el sembrar se justifica en la preservación de la vida, de manera análoga al sembrar para subsistir con el alimento. La vida en el contexto de ciudad implica sobrevivencia,, pero no solo material, también de las formas de identidad, de las tradiciones, las costumbres, el autorreconocimiento de las personas que pertenecen a las comunidades y que son subvaloradas o denigradas por esa pertenencia.

Cuando se estaban dando los diálogos con miras al reconocimiento del cabildo, recuerda el Taita la resistencia de las administraciones de ese entonces, argumentando que si las comunidades no tenían territorio ancestral en Bogotá no podían tener sus cabildos. Con su tono sincero y directo plantea el sabedor: “aquí hay un asunto humano, aquí es la sobrevivencia de un pueblo. Ese es el pleito. Entonces no me venga con que necesitamos el registro o que si el alcalde no quiere, ¿ya?”.

El *tarpu* de ideas entonces tiene que ver con todas las estrategias necesarias para la conservación de la comunidad, del sujeto colectivo que se desenvuelve a través de la experiencia cotidiana que enfrenta enormes desafíos. No parece muy distinto al planteamiento del profesor y artista Adolfo Albán, cuando, en medio de sus diálogos y quehaceres con las comunidades afro del Patía y del Chota, plantea que la re-existencia tiene que ver con la “decisión consciente de construir socio-vida aún en las condiciones más críticas” (2013, 86).

Las estrategias de larga duración de la imposición, predominio y fijación de la modernidad -colonialidad han ubicado existencialmente a pueblos enteros en las condiciones más mínimas del sostenimiento de su experiencia vital. La negación de la humanidad sobre las personas esclavizadas en la diáspora o la infravaloración de las culturas originarias americanas son muestra de ello.

Más allá de la razón, para utilizar una expresión de Albán Achinte, se da la perspectiva del sostenimiento de la vida, lo que precisa de organización, resistencia, conciencia, pero también de aquello que pretendo llamar en este trabajo el *compromiso ontológico* de las personas subvaloradas y que encarnan la diferencia cultural-colonial. Dicho compromiso ubica existencialmente en un lugar que deviene del no-ser (mirada colonial jerarquizadora) en pos del ser y asume los pliegues y los reversos, los lugares de los pensamientos-otros, lugares que se desenvuelven en la cotidianidad de la vida indígena en el contexto de la ciudad.

Conclusiones

A la manera de los tambos. Puntos de llegada y puntos de salida.

Es el momento de llegar a un lugar, de hacer los balances necesarios de lo que este trabajo investigativo ha significado y sus potencialidades. Deseo hacerlo a la manera de un tambo, de aquellos que se encontraban a lo largo del *capac ñan*, lugares en los que los chaskys esperaban los mensajes que con diligencia llevaban a la estación siguiente, lugares también de aprovisionamiento y reposo, lugares en últimas, de llegada y salida. Debo poner en mi mochila entonces aquellos elementos que considero han sido valiosos aprendizajes y que comparto en este trabajo con quienes contribuyan a través del diálogo y la reflexión, a seguir recorriendo los diversos caminos por los que se construye saber a través de este marco de referencia de los estudios culturales latinoamericanos.

Un primer elemento entonces tiene que ver con la política pública para indígenas en el Distrito Capital de Bogotá, que se constituye como un esfuerzo valioso de reivindicación política de las comunidades étnicamente diversas en la ciudad. Su diseño, al pasar de pilares a caminos muestra que su enunciación se dejó afectar por el necesario diálogo con las formas de pensamiento de las comunidades que constituyen el arco iris diverso presente en la ciudad capital.

No obstante, con más de una década de su implementación debe ajustarse y asumir un camino intercultural pleno que aún está pendiente, esto es, continuar la perspectiva del diálogo como perspectiva de aplicación. En especial en la coyuntura más reciente en donde por primera vez en la historia de Colombia una opción de confluencia en la que las organizaciones y partidos indígenas van a constituir una parte del gobierno nacional.

Un segundo elemento para guardar en mi mochila sería la consideración de las identidades en re-existencia, Por supuesto, aquí entran consideraciones relativas a los roles que ocupan los diferentes actores, desde el liderazgo en las organizaciones a las labores del cuidado. Retomando las consideraciones teóricas sobre la perspectiva identitaria, se propone aquí una alternativa al examen hecho sobre las identidades de resistencia y las identidades proyecto, se trata de la tensión ante la visión hegemónica y la posibilidad de construcción de una finalidad identitaria, pero puesta en términos de la pervivencia de la comunidad, la permanencia de la diferencia y la defensa de la vida como postulado fundamental, es lo que se plantea entonces como esta perspectiva de los proceso

de identificación en horizonte de re-existencia, horizonte en el que el compromiso ontológico de las comunidades se pone a prueba constantemente en medio de la hostilidad ciudadana.

Como tercer elemento para cargar en mi mochila planteó la resignificación del territorio-ciudad y las dinámicas culturales que hacen del espacio urbano una posibilidad de la vida indígena, más allá de las dificultades y hostilidad que se presenta en una urbe global como la capital colombiana. Encuentro que, ante la dificultad de la orfandad territorial como lo plantea el pueblo kankuamo, la respuesta se da en términos de la coexistencia entre el territorio de origen con sus normas y referentes identitarios y la ciudad como territorio resignificado. Dicha coexistencia no es sencilla y está llena de retos, ante lo que se responde con estrategias de sostenimiento de la cultura (narrativas de origen, calendario ritual, tejido, danza...) y su entrecruce con el aspecto político (reivindicación del cabildo o coordinación, negociación con entidades oficiales, formas de organización...) en un entramado complejo que a su vez constituye un referente existencial para los distintos sectores que componen las comunidades.

Un cuarto elemento para la mochila tiene que ver con la organización de las comunidades indígenas, organización en la que resalta institución del cabildo, que se convierte en una herramienta de resistencia frente al orden impuesto, pues otorga un nivel de autonomía que implícitamente se asume como un reconocimiento político que, en términos calibánicos, trastoca el sentido de su origen y se torna en reivindicación de la lucha indígena. Se asume aquí la metáfora de Calibán presente en Shakespeare y retomada por el pensador cubano Roberto Fernández Retamar en el siglo XX, en especial en lo atinente al maldecir al colonizador en su propio idioma, el que fue impuesto al colonizado en el proceso de dominación, es una capacidad de resistencia-acción en medio de la situación del más débil de la relación hegemónica. En el caso de las comunidades que me brindaron su palabra, también la expresión de la coordinación kankuama implica una perspectiva de configuración de resistencia y lugar de negociación, solo espiralesque, en este caso, con la relación estrecha con el territorio de origen.

De otra parte, como elemento fundamental, la perspectiva del compromiso ontológico que se desprende de la pervivencia en la ciudad y que implica asumir los otros elementos aquí reseñados en una perspectiva que excede la instrumentalización de las formas de resistencia y me acerca aún más a la posibilidad real y cotidiana de la re-existencia.

Adicional a lo anterior, un elemento fundamental de cargo en mi mochila, en busca del camino que me lleve a otros tambos de pensamiento en los que pueda compartir y construir tiene que ver con ese propósito fundamental que se articuló desde el intercambio, las lecturas y los diálogos que constituyeron mi formación doctoral, gracias a profesores, profesoras, compañeros, y compañeras, que me llevaron también al camino de la escucha de indígenas en contexto de ciudad, me refiero a la caracterización de lo que hipotéticamente he llamado *pensamiento abyayalense*, como una manera de ser de los pensamientos-otros que toma como escenario, en este caso, a la antigua Bakatá.

Quiero hacer aquí un paréntesis y darle un espacio a ese ejercicio valioso de la escucha, a través del que pude articular muchas de las perspectivas que surgen de este trabajo, esto es, el término Abya Yala como lugar de enunciación. En medio de los diálogos que constituyen una parte fundamental de la materia prima de este trabajo, quise saber qué significa el término Abya Yala para mis interlocutores e interlocutoras.

Un primer asunto es que el término de origen gunadule es en realidad uno más de los que distintas comunidades utilizan para nombrar este entramado complejo que la historia occidental vino a denominar América. Así lo plantea el Taita Víctor: “Nuestra lengua pues también tiene su nombre *Allpa Mama*. Cuando *Allpa Mama* se habla nuestros paisanos no están hablando si este es Sibundoy, si este es colono, es San Francisco, eso es una vaina que nos trajeron, dividieron territorio...”.

La también inga Francelina Muchavisoy lo comenta:

pues ese término *Abya Yala* yo lo he escuchado en los Cunas, lo he escuchado en la ONIC, o sea como en las organizaciones, pero pues yo no sé hasta dónde pueda hacer bien ese término para decir el *Abya Yala* porque como ahora, por ejemplo, la maloca. El término maloca, a todas las casas rituales que tienen los indígenas aquí en Colombia les dicen maloca y yo le digo eso no puede ser así. Cada grupo étnico tiene su definición para decir su casa del ritual o de lo que se llame tiene un sentido y tiene una explicación, tiene un significado, entonces la maloca es de los compañeros Uitotos, pero tampoco yo creo que en la lengua materna no les dicen maloca, debe tener otro nombre. Entonces lo mismo pasará con el *Abya Yala*.

Insiste Francelina en la riqueza de cada grupo y sus distintos idiomas, más allá de la utilización instrumental de un solo término: “sería bueno como conocer esa palabra como se dice también en las otras lenguas maternas. Así como se dice la minga, pues como se dice en Kamsá, como se dice en Uitoto, como se dice bueno, en tantas lenguas que hay acá. Sería pues se debe de conocer”.

Esta inquietud por la particularidad de la denominación no va en contravía del uso político que se le ha dado al término. Así lo plantea Gilma Román:

Abya Yala es más como un pensamiento diríamos, de unidad entre todos los pueblos, en medio de la diversidad que hay como pueblos, pues hay unos que nos unen, es como digamos el pensamiento indígena, la parte colectiva o la protección de la madre tierra o la protección del territorio, bueno, entonces hay unos puntos en común independientemente sean de uno o amazónico o el que sea, hay algo que tenemos en común, a pesar de que pues la lengua sea diferente o los pensamientos sean distintos, pero hay unos que nos llevan a unirnos, eso es como el *Abya Yala*.

Esta perspectiva la recoge la también murui muina (uitoto) Fany Kuiru:

creo que es un concepto que nos recoge a todos como indígenas, como amerindios, como hijos de esa gran ¿qué llaman?, gran América y que para los indígenas se llamaba *Abya Yala*, no es mi palabra, no es mi concepto, pero yo la respeto porque yo creo que no importa los indígenas donde estemos tenemos que defender lo que es nuestro, nuestro territorio y hay luchas comunes que muchas veces se centran, digamos "la lucha de los hijos de *Abya Yala* " no importa que seamos amazónicos porque ahí vamos por el mismo camino no importa porque somos de la misma tierra.

En este trabajo se ha propuesto el término pensamiento abyayalense como una manera de asumir un lugar de enunciación, esta posibilidad, siguiendo una insinuación de hace años del filósofo, poeta y fotógrafo colombiano Fernando Urbina Rangel, se debe considerar dentro del ámbito de los pensamientos-otros y entronca con la idea de pensamiento propio expresado por el movimiento indígena.

Entre 2003 y 2005 tuve la oportunidad de coordinar los cursos de extensión sobre el tema del Pensamiento Indígena en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, espacio muy rico de intercambio de ideas y escucha de conocimientos por el que desfilaban académicos e indígenas que compartían su saber en el escenario del Edificio Rogelio Salmona, construcción de la Ciudad Universitaria inspirada en formas ancestrales y espacio propicio para encuentros y discusiones.

En una de las sesiones más recordadas de las distintas versiones, el artista inga Carlos Jacanamijoy presentó las imágenes de algunas de sus obras, por ese momento se perfilaba ya como un referente de la plástica colombiana, con el componente originario expresado en los hermosos coloridos de sus pinturas que recrean las “pintas” o imágenes propiciadas por la experiencia del yagé, colmando de expresión el espacio que el artista comparte con quien aprecia la obra.

Los comentarios de Jacanamijoy se alternaban con preguntas del auditorio, en respuesta a alguna de las inquietudes y después de un silencio en el que estaba como masticando palabras, pronunció una interesante frase que quedó en mi memoria: “Yo hablo en español, pero pinto en inga”.

No puedo comprender de manera integral la expresión del artista y lo que pretendo interpretar de allí como una expresión de un mestizaje cultural ejemplificado, en este caso,

por una persona que pertenece a una comunidad originaria y que ha aprendido la lengua castellana dentro de un proceso educativo regular, que además usa esa lengua dominante en sus relaciones cotidianas y articula de esa forma esa visión que podríamos llamar occidental a su vida.

En términos de lo que entiendo como la labor conjunta entre interculturalidad y decolonialidad, considero que la interculturalidad juega un importante papel al menos en dos sentidos: como principio de pensamiento y acción y de otro como intención epistémica. Sobre lo primero vale la pena mencionar que, como lo entiende Albán (Albán 2005, 66), no se trata lo intercultural de un agregado de diferencias culturales buscando armonía, más bien se trata de potencializar el aspecto conflictivo de lo diverso cultural y construir a partir de allí, en consonancia con la crítica que hace presente Catherine Walsh y su opción por la interculturalidad crítica.

Lo decolonial no es punto de llegada, tampoco es una especie de episteme reluciente que emerge de un proceso de búsqueda teórica, así esta se realice de la mano de autores críticos y que asuman posturas de defensa de lo subalterno o anti-hegemónicas en general. Asumo lo decolonial como procesos que parten de realidades heterogéneas y en los que confluyen y a la vez se tensionan los referentes generales que nos permiten afirmar la presencia de la colonialidad, en contrapunteos constantes con las prácticas y luchas de existencia, resistencia y re-existencia (Albán 2013).

Interpreto en el hablar español y pintar en inga de Jacanamijoy algunos de estos referentes, lo intercultural como proceso de acción creativa que se mueve entre un trasegar urbano globalizado y una relación constante con el territorio de origen, esto es, recorrer las sendas de lo que se entiende como creación artística con sus correspondientes etapas de génesis y difusión, al lado de la referencia ancestral que brota de lo inga que sale de los pinceles y se convierte en “pinta” que se materializa en un estallido de color pleno de sentido.

De otro lado, no me atrevo a ver en el proceso creativo del artista un proceso decolonial, sé de su compromiso con la comunidad y sus posturas frente a las exclusiones, atropellos e injusticias cometidas por sectores dominantes, pero la concepción del pintar en inga me da una pista interesante de lo que allí se podría encontrar.

La propuesta del pensamiento abyayalense como un tropo o lugar de enunciación en el que sea posible la apertura de caminos de indagación/investigación, con el ánimo de controvertir los discursos hegemónicos y su imposición epistémica, política, estética y ética, permite hacer algunas consideraciones para la discusión en este punto del camino:

.) Pensamiento abyayalense se corresponde con la intención de las políticas del nombrar, que tienen en la propuesta del movimiento indígena un lugar fundamental en lo relacionado con la recuperación de un nombre originario del continente. Así, encuentro al menos dos acepciones del término. En primer lugar como genérico denominador a cambio del término colonial América, así aparece por ejemplo en Muyolema (2001, 339) o a cambio de América Latina, como en Estermann (2009, 54-56). Adicional a esto se puede encontrar la denominación como referente de la América originaria, como en Mignolo que distingue América Latina de Abya Yala (2005, 164) y Walsh utiliza derivaciones como Abya Yala/América del Sur o Abya Yala Andino (2014, 47). En cualquier caso, como referente de las políticas del renombrar y vale la pena recordar la expresión de Muyolema: nombrar es luchar (340).

..) Con pensamiento abyayalense se puede asumir un énfasis en el lugar de enunciación, es decir, no se trata de un sinónimo para pensamiento indígena o filosofía amerindia, consiste más en dejar claro que se está ubicado en un lugar de compromiso con el sostenimiento, devenir, posibilidad de la vida y continuidad de la riqueza de las culturas originarias. En últimas, es la pretensión de no tomar a lo ancestral como objeto de estudio.

...) Aunque enuncie un contrasentido, al pensamiento abyayalense no sólo hay que pensarlo, es decir, la aproximación, interpretación, vivencia y experiencia de lo abyayalense precisa de emoción, ritual, sacralización, empatía e intuición, entre otros componentes. No tendría sentido un énfasis en los lugares de enunciación y sus posibilidades si se ignora que aquello que entra en juego aquí no son sólo ideas y conceptos, por ejemplo, en las concepciones sobre lo vivo no humano, la consideración fundante de la madre tierra, el protagonismo de entidades como los dueños míticos o la presencia de los ancestros como componentes activos del cosmos, todo esto nos remite al hecho de que el análisis conceptual y el trabajo que sobre él se puede realizar, es necesario y urgente, pero no atiende a la integralidad presente en estos escenarios.

....) Se trata, además, de una posibilidad que no sólo es epistémica, pues también remite a lo político, a lo ético y a lo estético. Considera el lugar de enunciación y no sólo la reivindicación, el compromiso y no sólo la producción investigativa, la interpelación ontológica y no sólo la expresión de lo subjetivo.

-) Cabe reflexionar sobre la cuestión de si se puede cubrir con la denominación sugerida para este tropo al pensar afroamericano. Puede ser, cuestión para la discusión, que Abya Yala conjugue también la diáspora a cambio de la denominación occidental que

viene de Vespucio en lo tocante a la denominación de este lado del mundo, buen tema para un futuro.

En esta caracterización he querido acompañarme de la numeración maya, como una pequeña muestra de una acción reivindicadora de otras formas de denotar.

Arribo entonces al tambo que espero me lleve a otros lugares, recorriendo los caminos que me hacen consciente que mi propia subjetividad se entrelaza con los colectivos que me conforman y le dan sentido a mi andar en el mundo, con la perspectiva del Abya Yala, pero en el horizonte de una humanidad que aún tiene mucho por hacer en este escenario maravilloso que es nuestra casa común. En medio de todo ello, las preguntas por lo que se es y por lo que se quiere ser, por nuestros sentidos comunitarios, personales y cósmicos, no puedo más que recordar las palabras del sabedor Isaías Román cuando en el compartir de palabra interpelaba a su manera mis preguntas por la identidad de los indígenas en contexto de ciudad:

muestre su identidad, ¿entiendes? Pongamos un ejemplo, cuando la palma muestra su identidad es palma. Su forma, su olor, su sabor, su esencia. Cuando la palma dice: “¡Ah!, estoy aburrido, 1000 años de ser palma y ahora quiero volverme árbol de mango” pierde su identidad, pierde su forma, pierde su sabor, pierde todo ¿se da cuenta? Por eso mantener la identidad, conducta y disciplina es aquí y en cualquier parte. Y tiene que saber que, de una parte a otra, perdemos título, tiene que entender eso, solamente viviendo en otra parte si usted lo sabe desarrollar, lo muestra, entonces ahí crece otra vez.

Lista de referencias

- Acosta López, María del Rosario. 2018. “Gramáticas de la escucha”. En *Sujeto, decolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos*, editado por Mabel Moraña, 159-180. Madrid: Iberoamericana / Vervuert.
- Albán Achinte, Adolfo. 2005. “El desencanto o la modernidad hecha trizas. Una mirada a las racionalidades en tensión”. En *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial*, editado por Catherine Walsh, 39-69. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala.
- . 2013. *Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y re-existencia*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- . 2015. *Sabor, poder y saber. Comida y tiempo en los valles afroandinos del Patía y Chota-Mira*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Alcaldía Mayor de Bogotá. 2011a. “Formulación participativa de la política pública distrital para el reconocimiento, garantía, protección y restablecimiento de derechos de la población indígena en Bogotá”. Documento de trabajo. Bogotá. [https://old.integracionsocial.gov.co/anexos/documentos/2020documentos/01062020_\(11112015\)__Documento_Politica_Indigena.pdf](https://old.integracionsocial.gov.co/anexos/documentos/2020documentos/01062020_(11112015)__Documento_Politica_Indigena.pdf).
- . 2011b. “Formulación participativa de la política pública distrital para el reconocimiento, garantía, protección y restablecimiento de derechos de los pueblos indígenas en Bogotá”. Bogotá. <https://old.integracionsocial.gov.co/anexos/documentos/polpublicas/pol%C3%A9tica%20ind%C3%ACgena.pdf>.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Arango Ochoa, Raúl y Gutiérrez Sánchez, Enrique. 2004. *Los Pueblos Indígenas en el Umbral del Nuevo Milenio*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.
- Ardao, Arturo. 1963. *Filosofía de Lengua Española: Ensayos*. Montevideo: Colección Carabela. Alfa.
- Arendt, Hannah. 1968. “La filosofía de la existencia”. *Tarea* 1: 48-67. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1124/pr.1124.pdf

- Arias Albisu, Martín. 2011. "Algunas observaciones acerca de la concepción kantiana del esquema de la existencia". Departamento de Filosofía. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata, Argentina.
<http://163.10.30.35:8081/congresos/jornadasfilo/viii-jornadas-2011>
- Aristóteles. 2003. *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Asociación de cabildos y autoridades tradicionales de La Chorrera. 2006. "Plan de vida de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce". La Chorrera -Amazonas.
<https://docplayer.es/5037370-Plan-de-vida-de-los-hijos-del-tabaco-la-coca-y-la-yuca-dulce-y-plan-de-abundancia-zona-chorrera.html>
- Avellaneda Navas, José Ignacio. 1995. *La expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada al mar del sur y la creación del Nuevo Reino de Granada*. Colección bibliográfica Banco de la República. Historia colombiana. Bogotá: Banco de la República.
- Bacon, Francis. 1984. *Novum organum*. Madrid: Sarpe.
- Barabas, Alicia M. 2015. "Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad". En *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*. Coordinado por Alicia M. Barabas, 19-28, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Benavides Vanegas, Farid Samir, ed. 2008. *La constitución de identidades subalternizadas en el discurso jurídico y literario colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Beorlegui, Carlos. 2004. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Serie Filosofía, vol. 34. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bessolo Velásquez, Sebastián. 2012. "Inganas bogotanas: líderes, educadoras y cabildantes". Monografía de grado para optar por el título de antropólogo. Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá.
<https://repository.urosario.edu.co/handle/10336/4200?show=full>
- Bolívar, Simón. 1995. *Doctrina del Libertador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Borsani, María Eugenia. 2012. "Acerca del giro decolonial y sus contornos". En: *Observaciones latinoamericanas*, editado por Sergio Caba y Gonzalo García, 53-67. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Botiva Contreras, Álvaro, Ana María Groot de Mahecha y Leonor Herrera. 1989. *Colombia prehispánica: regiones arqueológicas*. Bogotá: Colcultura / Instituto Colombiano de Antropología.

- Castellanos, Juan de. 1930. *Elegías de varones ilustres de Indias*. Caracas: Parra León Hermanos.
- Castells, Manuel. 1999. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. 3 vols. México: Siglo Veintiuno.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca / Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- . 2009. *Tejidos oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá, 1910-1930*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel, eds. 2007. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Biblioteca universitaria. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, IESCO-UC / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar.
- CEPAL. 2014. “Los pueblos indígenas en América Latina”.
<https://www.cepal.org/es/publicaciones/37222-pueblos-indigenas-america-latina-avances-ultimo-decenio-retos-pendientes-la>
- CO Departamento Administrativo Nacional de Estadística. 2019. “Población Indígena Nacional de Colombia. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018”.
<https://www.dane.gov.co › files › grupos-etnicos>
- CO Ministerio de Cultura. 2010. *Ingas, el pueblo viajero*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- CO Secretaría de Planeación. 2016. “Encuesta Multipropósito Bogotá EMB 2011-2014”. febrero.
- Cruz Hernández, Manuel, ed. 1999. *Filosofías no occidentales*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta.
- Cueva Agustín. 2011. *Mito y verdad de la cultura «mestiza»*. Cuadernos. Ibarra: Corporación Imbabura.
- Descartes, René. 2001. *Discurso de método*. Algete: Jorge A. Mestas.
- Devés V., Eduardo. 2000. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: entre la modernización y la identidad*. Colección Historias americanas. Buenos Aires: Biblos / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- . 1997. “El pensamiento latinoamericano a comienzos del siglo XX: la reivindicación de la identidad”. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 14: 11-75.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3219887>

- Dussel, Enrique. 1991. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- . 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. 2. ed. Colección Estructuras y procesos. Madrid: Trotta.
- Echeverría, Carlos E. 1982. “Hacia una filosofía amerindia integral”. *Revista Análisis* 17 (35): 375-384.
- Escobar, Arturo. 2005. *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca.
- . 2003. “Mundos y conocimientos de otro modo”. *Tabula Rasa* (1): 51-86.
- Estermann, Josef. 2006. *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología ISEAT.
- . 2009. “Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural”. En *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, editado por Jorge Viaña, 51-65. La Paz: Convenio Andrés Bello – Instituto Internacional de Integración.
- Fanon, Franz. 2009. *Piel Negra. Máscaras blancas*. Madrid: Ed. Akal.
- Fernández de Piedrahita, Lucas. 1881. *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas.
- Ferrater Mora, José. 2002. *Diccionario de Filosofía*. 4 vols. Barcelona: Ariel.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2001. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- . 2004. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Foucault, Michel. 1999. *El orden del discurso*. Barcelona: Fábula Tusquets.
- Gamboa Mendoza, Jorge Augusto. 2008. *Los muiscas en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*. Estudios interdisciplinarios sobre la conquista y la colonia de América 4. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Geymonat, Ludovico. 1998. *Historia de la filosofía y de la ciencia*. Barcelona: Crítica.
- Gómez, Laureano. 1981. “Interrogantes sobre el progreso de Colombia”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 18 (1): 5-30.
- https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/3537/3639

- Gómez Restrepo, Antonio. 1938. *Bogotá*. Publicación de la academia Colombiana de Historia en homenaje a la Ciudad de Bogotá en el IV Centenario de su Fundación. Bogotá: ABC.
- González de Pérez, María Stella. 1987. *Diccionario y gramática chibcha*. Manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Colombia. Biblioteca Ezequiel Uricochea 1. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Gordon, Lewis. 2000. *Existencia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge.
- . 2013. *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Gracia, Jorge J. E., y Iván Jaksic. 1988. *Filosofía e identidad cultural en América Latina*. Pensamiento filosófico. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Guadarrama González, Pablo. 2012. *Pensamiento filosófico latinoamericano humanismo, método e historia*. Tomo I. Bogotá: Universidad Católica de Colombia.
- . 2013. *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo, método e historia*. Tomo III. Bogotá: Universidad Católica de Colombia.
- Guanche, Jesús y Carmen Corral. 2015. *Diccionario etnográfico*. Vol II. La Habana: Ediciones de Ciencias Sociales.
- Hall, Stuart. 2013. *Sin Garantías: trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. Bogotá: Instituto Pensar / Universidad Andina Simón Bolívar / Instituto de Estudios Peruanos.
- Haya de la Torre, Victor Raúl. 1936. *¿A dónde va Indoamérica?* Biblioteca América. Santiago de Chile: Editorial Ercilla.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1994. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Barcelona: Altaya.
- James, Ariel José y David Jiménez. 2004. *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo: entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia*. Colección Cuadernos de estudiante. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Jacanamijoy, Alberto. 2018. Entrevistado por Franklin Giovanni Púa Mora. *Voces Milenarias*, Radio UNAL, 12 de febrero.

- Jacanamijoy, Víctor. 2013. Entrevistado por Franklin Giovanni Púa Mora. *Voces Milenarias*, Radio UNAL, 8 de abril.
- Kant, Immanuel. 1976. *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- . 1994. “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?” *Revista Colombiana de Psicología* 3: 7-10.
- Khatibi, Abdelkevir. 2001. “Maghreb plural”. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, editado por Walter Mignolo, 71-92. Buenos Aires: Ediciones del Signo / Duke University.
- Kirk, C. S., J.E. Raven y M. Schofield. 1981. *Los filósofos presocráticos*. Tomo I. Madrid: Editorial Gredos.
- Kusch, Rodolfo. 1977. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.
- . 1999. *América profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Lander, Edgardo, y Santiago Castro-Gómez, eds. 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO; UNESCO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe.
- Laplantine, François, y Alexis Nouss. 2007. *Mestizajes: de Arcimboldo a zombi*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, S.A.
- Lenkersdorf, Carlos. 2008. *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés Editores.
- . 2009. “La filosofía tojolabal”. En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, editado por Enrique Dussel, Eduino Mendieta y Carmen Bohórquez, 33-35. México: Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- Lyotard, Jean-François. 1994. “Los derechos del otro”. Conferencia presentada en el Auditorio León de Greiff de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 7 de marzo.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 127-168. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar / Universidad Central-IESCO / Siglo del Hombre Editores.

- . 2009. “El pensamiento filosófico del “giro descolonizador”. En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 33-35. México: Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- Mejía López, Catalina del Pilar, Ariza Higuera, Libardo José. s. f. «Negociaciones de Identidad En Colombia: Estado, Derecho y Cabildos Indígenas En Bogotá. Catalina Del Pilar Mejía López Tutor: Libardo José Ariza Higuera». Accedido 9 de enero de 2019.
https://www.academia.edu/7749586/Negociaciones_de_identidad_en_Colombia_Estado_derecho_y_Cabildos_Ind%C3%ADgenas_en_Bogot%C3%A1._Catalina_del_Pilar_Mej%C3%ADa_L%C3%B3pez_Tutor_Libardo_Jos%C3%A9_Ariza_Higuera.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales / diseños globales*. Madrid: Akal.
- Millán de Benavides, Carmen. 2001. *Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada: la cosmografía española del siglo XVI y el conocimiento por cuestionario*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- Mora Burgos, Gerardo. 2003. “¿Etnofilosofía o universalismo?” *Revista Inter Sedes* Universidad de Costa Rica V (8): 1-14.
- Muyolema, Armando. 2001. “De la cuestión indígena a lo indígena como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje”. En *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad*, editado por Ileana Rodríguez, 327-383. Ámsterdam: Rodopi.
- Ong, Walter. 2001. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ONIC. 2022. “Kankuamo”. Accedido el 18 de octubre.
<https://www.onic.org.co/pueblos/1109-kankuamo>.
- . 2022. “Muina murui”. Accedido el 18 de octubre.
<https://www.onic.org.co/pueblos/1125-muinane>
- Orozco Nieto, Luz Dary. 2020. “Los derechos humanos de las comunidades indígenas en Bogotá: el caso de los emberá katío”. Tesis de Maestría en Defensa de los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario Ante Organismos,

- Tribunales y Cortes Internacionales, Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá.
- Parra Dussán, Carlos, y Gloria Amparo Rodríguez, eds. 2005. *Comunidades étnicas en Colombia: cultura y jurisprudencia*. Colección Textos de jurisprudencia. Bogotá, D.C: Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Facultad de Jurisprudencia.
- Peña, Lorenzo. 1989. “La identificación agustiniana de verdad y existencia: Una defensa filosófica”. *Revista La Ciudad de Dios*, 149-72.
<http://digital.csic.es/bitstream/10261/10053/1/verdadex.pdf>
- Piñacué Achicue, Juan Carlos. 2014. “Pensamiento indígena, tensiones y academia”. *Tabula Rasa* 20 (junio): 161-92.
<https://doi.org/10.25058/20112742.175>.
- Plazas de Nieto, Clemencia y Falchetti, Ana María. 1973. *El territorio de los muiscas a la llegada de los españoles*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Poema de Gilgamesh*. 1997. Versión de Federico Lara Peinado. Madrid: Tecnos.
- Púa M., Giovanni. 2011. *Filosofías amerindias: Búsquedas de lo propio en América Latina*. Serie Filosófica, Número 16. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Pumarejo Hinojosa, María Adriana y Patrick Morales Thomas. 2003. *La recuperación de la memoria histórica de los Kankuamo: Un llamado de los antiguos*. Siglos XX - XVIII. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia: Serie Encuentros.
- Quigua, Norey. 2013. Entrevistado por Franklin Giovanni Púa Mora. *Voces Milenarias*, Radio UNAL, 29 de abril.
- Resguardo Indígena Kankuamo. 2008. *Makú Jogúki. Ordenamiento educativo del pueblo indígena kankuamo*. Valledupar: Fundación E-Korúa.
- Reyes, Luis Alberto. 2008. *El pensamiento indígena en América: los antiguos andinos, mayas y nahuas*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Rivera Rueda, Mónica. El Espectador. 2017. “Las acciones afirmativas para indígenas, afro y gitanos en Bogotá” *El Espectador* 18 de diciembre.
- Rojas Gómez, Miguel. 2011. *Identidad cultural e integración. Desde la Ilustración hasta el Romanticismo latinoamericanos*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Rojas de Ferro, María Cristina. 1997. “La formación de la identidad nacional en la Colombia de mediados del siglo XIX”. *Universitas Humanística* 46: 49-54.
- Salazar Bondy, Augusto. 2006. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo Veintiuno.

- San Agustín. *Obras de San Agustín*. 41 vols. Madrid: B.A.C.
- Sánchez Gutiérrez, Enrique y Hernán Molina Echeverri. 2010. *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano*. Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Sanjines, Javier. 2015. *El espejismo del mestizaje*. La Paz : Travaux de l'IFÉA.
- Santos Herceg, José. 2012. "¿Qué se dice cuando se dice filosofía latinoamericana?" *Revista de filosofía* 68: 65-78.
<https://doi.org/10.4067/S0718-43602012000100006>.
- Sierra Mejía Rubén. 1987. *Apreciación de la filosofía analítica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Simmonds Caldas, Patricia Catalina. 2016. "¿Es necesario el mundo precolombino? Colombia, un ejemplo a tener en cuenta". Tesis de Doctorado en Historia del Arte y Musicología, Universidad Autónoma de Barcelona.
https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2016/hdl_10803_399723/pcsc1de1.pdf.
- Simón, Fray Pedro. 1981. *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*. Bogotá: Banco Popular.
- Suárez-Krabbe, Julia, 2011. "En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales". *Tabula Rasa* 14 : 183-204.
- Tempels, Placide. 1949. *Philosophie Bantu*. Paris : Présence Africaine.
- Tomás de Aquino. 1998. *Suma de Teología*. 4 vols. Madrid: B.A.C.
- Uprimny Yepes, Rodrigo, Luz María Sánchez Duque y María Bárbara Gómez R., eds. 2011. *Derechos culturales en la ciudad*. Bogotá: Alcaldía Mayor, Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte.
- Urbina Rangel, Fernando. 2010. *Las palabras del origen: breve compendio de la mitología de los Uitotos*. Bogotá: Ministerio de Cultura. Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia.
- Urrea Giraldo, Fernando, y Carlos Augusto Viáfara López. 2016. *Di seim fi aal, abarika jomainta, pe savogengue sa: Igualdad para un buen y mejor vivir: información y visibilidad estadística de los grupos étnico-raciales en Bogotá*. Colección Ciencias sociales. Cali, Colombia: Universidad del Valle, Programa Editorial.
- Viaña, Jorge. 2009. *La interculturalidad como herramienta de emancipación*. La Paz: Instituto Internacional de Integración convenio Andrés Bello.
- Villa, Ernell y Wilmer Villa. 2013. "Donde llega uno llegan dos y llegan tres llegan todos. El sentido de la pedagogización de la escucha en las comunidades negras del

- Caribe Seco colombiano”. En *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*, editado por Catherine Walsh, 357-399. Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Wallerstein, Immanuel. 2005. *Análisis del Sistema-Mundo: Una introducción*. México D.F.: Siglo XXI.
- Walsh, Catherine, ed. 2005. *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala.
- . 2009. *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya Yala.
- . 2012. *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- . 2014. “Decolonialidad, interculturalidad, vida desde el Abya Yala Andino: notas pedagógicas y sentipensantes”. En *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*, compilado por María Eugenia Borsani y Pablo Quintero, 47-78. Neuquén: Universidad Nacional del Comahue.
- Zea, Leopoldo. 1998. *Filosofar: a lo universal por lo profundo*. Colección 30 años Universidad Central. Santafé de Bogotá: Fundación Universidad Central.
- . 2005. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Anexos

Anexo 1: Entrevista Taita Víctor Jacanamijoy

Fecha: 3/04/17	Lugar: Casa Tambo Sinchi Uairra. Calle 42 sur N° 12 A-08 Este. Bogotá.
Entrevistad@: Taita Víctor Jacanamijoy	Comunidad: Inga
Referencia: Ing-01 Anexo 1	Observaciones:

F: Tres de abril de 2017. Estoy con el Taita Víctor Jacanamijoy, estoy en su casa en Bogotá.

V: Sinchi Uairra.

F: ¿Cómo se llama Taita?

V: Tambo Sinchi Uairra.

F: Ah, claro, obvio sí. Pues vamos a hacer esta conversación. Estas preguntas son simplemente referencia. Como para que tengamos esa charla, un hilo de la charla, pero pues no, no es camisa de fuerza.

La primera (pregunta) es un poco Taita si nos hace el favor describir cómo es esa vida del indígena en la ciudad en sus elementos más importantes de la vida del indígena en la ciudad, y en una ciudad como esta además, que es tan grande y tan complicada, ¿no?

V: No, yo diría de los indígenas...

F: De acuerdo.

V: Porque hay que variar distintas circunstancias que estamos viviendo los pueblos indígenas en Bogotá.

El caso Inga es muy particular.

F: Ya.

V: Es un alegato que vengo haciendo, no, para que esto se sustente en lo jurídico, en lo económico, en lo político, en lo social e inclusive en lo religioso. Y es que el tema Inga es muy particular y es que los Inga en Colombia, en todas las ciudades donde estamos los Inga una característica muy importante es que desde que abandonaron, desde que salieron del valle del Sibundoy ya, a los paisanos se les ocurrió dentro de su mochila, dentro de su *jigra* traer medicina. Entonces la gente vino a servir a las ciudades, a los pueblitos donde llegaron donde se ubicaron, la gente están dedicados al tema de medicina indígena tradicional Inga, entonces (*es*) una característica muy importante. Entonces por eso yo estoy alegando en distintas discusiones, estoy alegando que los Ingas no servimos, primero no servimos para ser esclavos. Segundo, no estamos mendigando. Que eso les quede claro a toda la administración, a la gente, a la academia. Habrá casos excepcionales que de pronto un paisano se puso a tomar y no tiene con qué y de pronto está pidiendo para el sustento, la comida.

Pero la gente Inga está dedicada es a eso, a comerciar. Mucha gente nos ha criticado con el tema del comercio, pero la verdad, sinceramente, hablando técnicamente, el tema económico es eso. Nuestra gente está dedicada es a eso, a vender; ¿Cómo se llama eso? Pues comerciar, ¿no?, vender una planta, vender una pepa, una semilla, vender un bejuco, vender un jarabe, una pomada, ya, pero además de atender sus pacientes, atender sus pacientes, llevar a su sitio a un tambo, pues (a) atender la gente. A eso se han dedicado, ya, y lo que uno ve desde muy niños es que se han ido metiendo en ese camino, en ese andar, entonces el abuelo está en su puestico de venta negociando o en su casa, ya, pero en ese rol está metido niña o niño está metido en ese rol y dentro de la economía si usted pregunta un niño chiquitín cuánto es tres más tres, él sabe cuánto es porque ese es su mundo, ya, ese es su mundo. Él vive de vender, de negociar, de hacer trueque, eso funciona en nosotros.

Si yo por ejemplo, no tengo un chundur (sic), por ejemplo supongamos, entonces yo mando a mi hija, vaya que el abuelo puede tener, vaya que nos mande este remedio o lo que normalmente nos pasa aquí, no tengo yagé suficiente, bueno listo, entonces hablemos con el abuelo tal,

pa' que nos suministre. Entonces o yo le compro o yo le troqueo, entonces el abuelo me dice: -"No Taita, yo no quiero plata. Por qué no me da a cambio otra cosa".

Entonces nos ponemos de acuerdo en, nos ponemos de acuerdo en el cambio o sea que se subsane el costo y listo, ya y funciona. Pero entonces toda la gente está metido en eso, en el tema del comercio de la medicina. Yo por ejemplo, estoy dedicado con mis hijas, pero además ahora tengo mis seis nietos "en vacaciones", lo que hago es llevármelos allá y los meto a la chagra. Entonces están sembrando y están cosechando y están ahí, ahí mirando cómo se cocinan, entonces ya van aprendiendo con nombres cómo es que se hace, como, qué proporción se cocina, qué plantas se combinan. Por ejemplo, esa es la práctica, yo aprendí desde niño chiquito y lo que yo menos puedo permitir, pensar es que estos chinos se crezcan así no más sin saber eso. Lo mínimo, lo básico tienen que aprender, ¿no?, pero además entre comillas, están obligados a tomar yagé, "Ah no es que yo vine de vacaciones", entonces aquí ya hacemos cualquier cosa y nos vamos a dormir, no. Están obligados y ellos saben, entienden que hay que tomar yagé: entonces además las tomas de yagé han servido para eso, para relacionarse porque los seis chiquitines finalmente todos han nacido en la ciudad, han nacido aquí en Bogotá. Entonces van y se relacionan es que mira este es su tío, esta es su tía, este es su abuela, su abuelo, este es su primo entonces van relacionando familiarmente, ya, y ese contacto con la tierra es muy necesario, muy importante. Entonces ellos han ido a ayudar eso a abrir hueco, a sembrar, ya, esta toda esa relación, entonces es economía, pero también es territorio. Es territorio, yo no puedo abandonar Bogotá, pero tampoco puedo abandonar Putumayo, entonces eso está interrelacionado, lo necesitamos, ya, entonces está eso, pero también está la relación con las autoridades, entonces eso está como al día, ya, está entrelazado, es transversal, no, no podemos renunciar a esas cosas.

F: ¿O sea que siempre hay una, siempre hay una relación estrecha entre lo que es el hábitat, digamos en la ciudad con lo que es el territorio de origen?

V: Sí.

F: ¿O sea siempre está? ¿Es umbilical, digamos?

V: No, es que además es obligatorio. Las plantas que nosotros conocemos, las plantas medicinales, dependemos del valle Sibundoy. Tanto la parte plana, que es el valle Sibundoy, pero como la parte alta que está como a cincuenta minutos que es el Páramo, pero además dependemos del yagé que en este caso es de clima cálido. Entonces eso es impajaritable y no puedo decir "no, es que ya me olvidé del Putumayo" es imposible, entonces hay que ir hasta allá, hay que ir a traer, hay que ir a conservar, hay que ir a cosechar, hay que ir a echarle tierrita, hay que ir a echarle abono, ¿no?, hay que ir a cuidar, hay que tener alguien que esté cuidando allá también. Entonces, se genera toda una relación de amistad, si se quiere.

Además de mi mamá, está mi suegra cuidando plantas, pero también están familiares y alguna gente que yo pago, pues pa' que hagan eso que estén cuidando, ¿ya? porque no puedo dejar tampoco solo. Entonces, esa relación no se puede terminar; entonces yo por eso digo en Bogotá que Bogotá para nosotros es el segundo territorio, así lo hemos entendido. Gústenos o no nos guste pues es nuestro segundo territorio, este pedazo de casa para mí es mi segundo territorio, ¿ya? Y que gracias a Bogotá pues tengo las cosas que tengo. Mis hijas están terminando carrera, mi esposa es profesional gracias a esa relación. Yo no me imagino, yo no me alcanzo a imaginar si hace treinta años hubiera decido quedarme en Santiago, no sé qué podría haber pasado. Es probable que mis hijas estén estudiando o no, tal vez la relación sería distinta, estaría terminando de profesor de alguna escuelita por allá, pero el hecho de venir a Bogotá, pues ha cambiado un poco la perspectiva -para bien o para mal- ha cambiado la perspectiva y pues tenemos otras, como otras prioridades.

F: Claro y eso siempre, bueno, eso siempre se acompaña del otro componente que es la organización en la ciudad, o sea de cómo distintas comunidades obviamente dependiendo de sus propios procesos. Algunas llegaron mucho antes, otras llegaron hace poco, unas llegaron por una

cuestión de oportunidades, otras más por este asunto nuestro del conflicto, pero sí nos interesa mucho como conocer ese asunto de la organización. Cuál ha sido como en el caso Inga, claro, cuál ha sido como ese referente de la organización en la ciudad o sea cuando ya no se está en el territorio de origen.

V: Bueno, qué sucedió cuando yo llegué a Bogotá. Yo llegué solo, yo llegué solo en el ochenta y seis. Prácticamente pues no, pues la verdad yo no tengo familia aquí en Bogotá -Inga-, pues a pesar de que somos setecientos pues así directo un Inga que diga que soy familiar, que es mi tía o tío, pues no lo tenía en ese momento y pues tampoco lo tengo ahora, ya me vine solo, sin Rosa, sin mis hijas, de alguna manera como cualquier persona que llega a la ciudad, que no tiene donde llegar no tiene trabajo no tiene nada, pero aquí hay una cosa muy bonita que es que hubo un vínculo con la ONIC, ¿ya?

En el segundo congreso de la ONIC en el ochenta y seis, eh... a mí me delegan para que haga parte de la directiva; entonces, pues de alguna manera fue un vínculo. No sabíamos si ahí iban a pagar o no iban a pagar. Cuando llegué a Bogotá me dijeron: -"No Víctor, aquí no espere que le vamos a pagar. Aquí no hay plata". Entonces eso fue un baldado de agua, dije: "juepucha entonces ahora de qué vamos a vivir" ¿ya?, pero eso fueron las circunstancias que no habían recursos. Pues había que buscarlos y lo que hicimos fue eso, buscar puentes de financiación, apoyo, que no fue fácil, prácticamente los recursos llegaron al año y medio, al segundo año de nuestro mandato, cosa que eso nos puso a sufrir y prácticamente nos puso entre, sí o no nos quedábamos. Finalmente, del equipo de veintidós personas que quedamos elegidas en el Congreso, prácticamente terminamos cinco, ¿ya? Pues que le metimos el hombro, nos dimos la pela y nos quedamos y buscamos la manera de conseguir los recursos. Terminamos cinco.

Y hay una anécdota de eso, que hasta me da risa a veces, me da tristeza y bueno, fue que una vez llegué a mi casa -Santiago- pues con la misma ropa que me vine, eso fue chistoso. Mi mamá me dijo: -"Pero Víctor, ¿usted qué está haciendo en Bogotá? ¿A usted le están pagando no le están pagando porque usted está volviendo con la misma ropa?"

Entonces iba con los mismos zapatos, la misma ropa, ya todo descolorido, ya sucio y feo. [La mamá pregunta: "¿Víctor, a usted le están pagando no le están pagando? Si no, pues devuélvase, aquí hay tierra, hay donde trabajar". Pero la verdad a mí me ha gustado esto. El tema organizativo, me ha gustado mucho el tema de reuniones. Me ha gustado mucho el tema de la concertación, de los acuerdos, me ha gustado, ¿ya? Tal vez de todo el grupo familiar de los cuatro hermanos ese ha sido un gusto de, he..., de vida, me ha animado mucho porque yo crecí en ese ambiente, crecí en ese ambiente de las reuniones del cabildo, discutiendo, acordando cosas y aquí me acuerdo mucho del taita, taita... Mateo Chasoy que todavía vive, es gobernador. Entonces, pues resulta que a mí me gustaba tomar notas, escribir y hacer actas por ejemplo, entonces le caí muy bien y él siempre me mandaba a pedir algo al rector por favor -"Mándeme a Víctor que aquí lo necesitamos para una reunión". Entonces siempre hubo ese vínculo con el cabildo. Siempre esa relación de solucionar conflictos, problemas, demandas, pleitos. Todo eso me sirvió mucho, y en la ONIC pues sucedió exactamente igual. Resulta que el que sabía leer y escribir y tomaba nota, era yo. Los demás no lo hacían, los demás pues hay gente de edad, pero hay algunos que ni siquiera leían ni escribían. Pues claro no escribían, ¿ya? Algunos ni siquiera entendían ni hablaban bien el español, ¿no?, tartamudeaban. Entonces, dije, -"Juepucha ¿entonces esta relación?". Entonces eso pasó en muchas reuniones y una cosa que sí me marcó la vida fue, fue que había que hacer informes y el único que podía hacer esos informes era yo , ¿no? yo tampoco pues, en esa época conocía el computador, pero acá me tocó a las malas aprender a usar a manejar máquina de escribir, eso sí había en la ONIC, entonces, algún día me dijo: -"Víctor", mire ya Anatolio (-que era cuando ya quedó presidente-) me dice: -"Víctor, tenga la bondad usted se va a encargar de recoger todo lo que vamos a decir en la reunión porque se va a ser el informe que hay que mandar al exterior" -en este caso a Suiza- a las agencias que financian a la ONIC había que rendirles informe. De eso nadie nos dijo, no sabíamos y parte de la demora de los recursos fue por eso. Entonces resulta que Suiza no sabía nada de los indígenas, qué pasó después del Congreso porque Trino Morales tampoco nos dijo con quién es que había que entenderse, qué recursos, por dónde llegaban. Él entregó las llaves y chao, chao, nos vemos y ya. Porque finalmente, en la ONIC, desde el segundo Congreso de la ONIC se terminó en pleito. Entonces lo que menos le convenía era dar información a Trino.

Entonces, nos dejó ahí miren a ver qué hacen. Entonces, como al año nos comenzaron a decir qué pasó después del Congreso, quiénes son los nuevos directivos, quién es que va a rendir cuentas, entonces ahí dijimos: "¿Cómo así que hay que rendir cuentas?" Pues claro, nosotros estamos financiando [Suiza] recursos, pero nos tienen que rendir cuentas. Entonces en una reunión me dijo, -"Mire Víctor, usted como sabe escribir, sabe leer mano, siéntese y todo lo que vamos diciendo usted levante eso en acta. Haga un informe de eso. Entonces después para que nos pongamos de acuerdo nos lo va a leer. Lo leemos y lo complementamos y ese va a ser el informe."

Ese fue mi primer informe internacional que levanté que prácticamente fue un acta, ¿no? Qué pasó, pues sencillo, todo lo que se dijo pues plasmarlo en papel. Entonces ese fue mi gran informe que envié que afortunadamente nos aceptaron y nos soltaron plata. Entonces a partir de ahí empezamos a mirar recursos que finalmente no se ha considerado hasta esa época, nunca se consideró, en la ONIC nunca se consideró un sueldo, ¿no?, es una vaina grave, una vaina jodida que nos metieron que ¿cómo así un indígena se va a ganar un sueldo? Y el verraco lío es que nos comimos el cuento, ¿cómo así?, es como si no necesitáramos. Entonces no se considera un sueldo, sino una ayuda; entonces, semanalmente se da una platica que yo me acuerdo que en esa época se daban dos mil pesos que era pues para su manutención de alimentación porque teníamos donde quedarnos en la ONIC y para las cosas de aseo. Eso estaba tan calculado que usted no se puede gastar diez pesos más, donde se gaste esos diez pesos en otra cosa ya se jodió, entonces eso fue una vaina, un encontrón muy tenaz y así vivimos, prácticamente así vivimos, es decir, pues ni modo de conocer pensiones y que había que pagar esto lo uno salud y pensión, por ejemplo, no, nunca. Eso a mí me está afectando hoy en día, me está afectando porque imagínese todo eso no se ha cotizado, eso fueron cuatro años prácticamente perdidos por lado y lado. Bueno, ahí empezó el tema de la piquiña de la organización que había que organizar la gente, no sé qué; pero un tercer asunto que viví en Bogotá y es que la gente para esa época ya de tiempo antes, para esa época, el alcalde del Distrito estaba desocupando el espacio público. Nos encontramos con eso; entonces ya había batidas, había recogida de policías que recogían todas las ventas ambulantes. Entonces resulta que el pueblo Inga tenía sus ventas, sus ventas como en cualquier ciudad del país en Colombia. Ellos habían organizado entre las calles décima, once,

doce y trece, es decir, desde debajo de la Alcaldía de Bogotá diez, once, doce y trece hasta la Avenida Jiménez, en todo ese corredor sobre la décima, a mano derecha, yendo norte a sur, perdón, de sur a norte, estaban ubicados los paisanos y la mayoría de los puesticos eran de los Inga, es decir, los Inga se tomaron todo ese sector, ¿verdad?, ese sector se lo tomaron para sus ventas.

Entonces, vaya a ver de puesto en puesto qué venden. Pues venden azabache, venden pomadas, venden medicina, venden tronquitos, semillas, cáscaras, ¿ya?, entonces, no varía. Si usted revisa los puesticos es lo mismo y en su catrecito pues ni más ni menos ahora usted va y revisa y venden cosas en acero, en cobre, en plata, ¿no?, cruces o anillos, cadenas o dijes o esto, ¿ya? Esa es la gran economía que desarrollan los pueblos. Entonces resulta que se vieron asaltados, golpeados muchos, les quitaron, a mí me tocó ir a hablar en la alcaldía de Santafé, ahora que me acuerdo. El taita Benito me decía: "Mire es que yo necesito es mi maletó". Dije "Juepucha, esa vaina qué es" ¿mi maletó? Entonces mi maletó es una caja en echolac en donde él tiene, donde él guarda sus cositas, entonces resulta que a él le quitaron eso y claro, el hombre quedó sin plante, entonces lo que él quería es que le devuelvan eso, yo lo atendí fui -cuando fui gobernador- y todo lo que le devolvieron fue el maletó, entonces un montón de maletos él no conseguía, dijo: "ah, este es el mío". Bueno y dije: "abra esa vaina", ¿qué tenía? Lo mismo que tenían los demás, ¿no?, unos jarabitos, bueno ahí, lo que cabe en la maletica, entonces, además de lo que es hoy la mariposa en San Victorino, allí hubieron varios puesticos que eso es una cosa muy significativa para mí y es que ahí varios paisanos compraron sus locales, ¿ya? Se apropiaron de unos locales, compraron con plata de su trabajo compraron los locales. Yo alcancé a hacer un censo y habían (sic) diez locales de paisanos que los compraron.

Listo y el resto pues estaba o como vendedor ambulante que ellos lo llaman es casear ir de puerta en puerta que a mí también me tocó cuando niño, lo hice y los otros pues ahí, se acomodan en la calle a vender sus cositas. Entonces, resulta que a todos los sacaron a volar, entonces ahí dije yo: "No, aquí hay que hacer algo". Pues yo me acuerdo mucho que fuimos a hablar con los alcaldes menores, lo hablamos con ellos, bueno, que ahí qué pasaba, pero para esa época le entregaban a cada paisano le entregaban un certificado, un certificado, un permiso, pues usted tenía

su permiso y el número, entonces con eso usted tenía el permiso para estar vendiendo ¿y los que no tenían?, pero resulta que ahora los levantan a todos con permiso, sin permiso. La orden fue que hay que desocupar la vía pública. Entonces eso fue un gran pleito, entonces conversamos, inician las conversaciones y ahí una gente dice: "por qué no arman un sindicato de vendedores indígenas", listo, me suena sindicato. Listo, otro dijo: "no pues una asociación". Listo una asociación me suena, pero al final dije nosotros somos indios, somos indígenas y tenemos que apegarnos a algo que es nuestro. Entonces surge la idea del cabildo ¿ya?, listo, entonces mucha gente dijo: "listo", los mayores dijeron: "listo, le jalamos al cabildo", pero la gente joven dijeron: "no, el cabildo no porque en el cabildo dan fueete" ¿ya?, entonces vino un pleito verraco hermano ahí alegando la idea del cabildo. Entonces los muchachos jóvenes dijeron: "listo, le jalamos al cabildo, pero que no vayan a dar fueete". Dije: "Listo, es una necesidad que aceptemos el cabildo, después imponemos el fueete, para no alegar más. Aceptado el cabildo y punto". Y así quedó en acta y así se hizo. Se hicieron las primeras elecciones, la segunda, la tercera, la octava...

F: ¿En qué año fue eso?

V: Eso fue en el ochenta y seis.

F: En el ochenta y seis.

V: Y ya. Y en el noventa y tres con negociación, negociando con Martín Caicedo Ferrer con Andrés Pastrana y con Jaime Castro, ¿ya?, los dos anteriores nos mamaron gallo no nos aceptaron y un alegato tonto que surgió eso fue jurídico, Andrés Pastrana nos alegó que si teníamos tierras que él no tenía ningún problema en reconocernos el cabildo. Dije: "Pues bobo mano, cómo así que nos exigen tierras. Nosotros venimos en condición de desplazados ¿Cómo es que tenemos que demostrarle tierras primero pa' que nos acepten el cabildo?" Pero entonces aquí surgió una idea, pues que la juez hizo un golazo para el Distrito y es que nosotros alegamos nosotros no estamos pidiendo ni estamos alegando tierras. Nosotros necesitamos es sentarnos y hablar de gobierno a gobierno.

Nosotros necesitamos conversar con usted qué va a pasar con los indígenas en la ciudad, ¿ya?, entonces le ganamos el pleito de que no tierras, el cabildo, ¿ya?, eso fue un golazo, ¿no?, que se lo dejaron meter, eso es problema de ellos, ¿ya?, entonces Juan Martín no nos quiso posesionar. Andrés Pastrana después de que nos dijo: "Vénganse yo los posesiono", nos echó la policía, nos cerró la puerta con ese argumento. Entonces un jurídico nos atendió y dijo: "Mire, demuéstrennos que tienen territorio y les aceptamos el cabildo". Le dije: "Listo, avancemos con eso". Entonces, próximo alcalde no le vamos a alegar territorio, no, hacemos el cabildo y ya. Pero eso fue una decisión política y ya, ya el cabildo estaba, ya empezó a funcionar, ya empezó a coger fuerza, empezó a coger visibilidad en la ciudad, empezó a hacerse contar, ¿ya?, finalmente, eso fue una solución política y es que con Jaime Castro hicimos lo mismo que con los demás, nosotros le regalamos un capisayo y con lista en mano, con lista en mano dijimos: "Tenemos tantos votos para que usted sea alcalde, pero a cambio nos reconoce el cabildo". Entonces ese fue el acuerdo con Jaime Castro y Jaime Castro pues se nos estaba haciendo el loco nos iba a hacer conejo solo que para esa época estaba Gabriel Muyuy de senador.

F: Después de la Constitución del 91.

V: Nunca nos dio audiencia, nunca nos atendió. Entonces yo le digo: "Gabriel, usted es senador de la República a los senadores no se les puede dejar esperando. Camine, vamos".

Gabriel estaba entre sí que no, que sí que no. Le dije. "Camine vamos Gabriel porque no hay otra mano. El cabildo lo necesitamos" ¿ya?, pues finalmente Gabriel me dijo: "Camine, vamos". Fuimos, nos sentamos en la sala de la alcaldía y varias de las secretarías fueron conocidas en la campaña entonces me dicen: "¿Taita, qué necesita?". -"Necesitamos hablar con el alcalde. No más, pa' qué, eso se lo explicamos a él. Lo que necesitamos es que nos concrete, nos solucione ese problema de la posesión del cabildo". ¿Ya?, ese día hablamos ya con el senador a bordo, ya le quedó de pa' tras de pa' arriba, dijo: "Dígame cuándo y eso no tiene mayor problema. Eso es levantar un acta y punto, eso no tiene mayor compromiso. Dígame pa' cuándo", ¿ya? Entonces quedamos un lunes y así se hizo. Fue el primer cabildo indígena en la ciudad. Que es un Inga que no es de Bogotá. Entonces es un alegato que tenemos en la ciudad porque

ahora entonces vienen los alegatos con los cabildos. El cabildo fue ingenio mío desde la ONIC, siendo vicepresidente lo trabajamos, lo propusimos, lo peleamos, ¿ya?, y se posesiona el cabildo en el año de 1993.

Entonces, el que finalmente empujó eso -tengo que reconocerlo- fue Gabriel Muyuy y ahí se le da el visto bueno sin mayor alegato de lo que están alegando ahora están poniendo mucho pereque, mucho problema. Que el estudio antropológico; que el estudio jurídico; que el territorio; que no sé qué; que si hablan lengua que si no hablan lengua; que si se visten o no; que si tienen apellido indígena o no que son los alegatos de ahora.

En esa época no. Primero hablamos lengua, segundo vestimos, tenemos usos y costumbres, tenemos tradiciones, tenemos el fueite, tenemos el tema del cabildo, las varas de mando, todo eso está. Entonces alguien dijo: "Eso no tiene problema, ellos son auténticos indígenas y listo punto" todos pasamos sin mayor discusión, ¿ya?, entonces, fíjate que todo este negocio se hizo en la alcaldía mas no en Asuntos Indígenas. Entonces pa' que vayas haciendo registro. Fue el Distrito el que dijo: "listo", ¿ya?, cosa que finalmente le tocó obligadamente le tocó a Asuntos indígenas registrarnos.

Entonces ahora la película es al revés: "No, que si no tienen el registro de Asuntos Indígenas no se pueden posesionar". Entonces ahí hay un alegato bien jodido que además de jurídico todo lo que usted quiera, aquí el problema es de vidas humanas. Dejemos de tanta maricada (sic), aquí hay un asunto humano, aquí es la sobrevivencia de un pueblo. Ese es el pleito. Entonces no me venga con que necesitamos el registro o que si el alcalde no quiere, ¿ya?, entonces yo he ido entendiendo eso y más que cualquier otro asunto esto es, esto es de palabreo, de conversación y de voluntad, ¿ya?

El año pasado 2016 hice reconocer tres cabildos sin alegar, sin echar piedra ni protestar ni poner tutela ni nada de esa pendejada. Yo fui entendiendo que eso ya es un asunto de conversación. El año pasado hicimos reconocer al cabildo en Palmira, el cabildo Inga. Entonces resulta

que Mariano Tandioy fue un compañero del colegio, en alguna borrachera me dijo: "Taita, usted qué anda haciendo" yo le dije pues yo hago medicina. Yo fui a estudiar derecho, pero finalmente, me quedé en medicina y estoy haciendo lo que sabemos hacer -"Ah" -me dijo- "Taita, usted está haciendo lo mismo que yo" Dije: "listo". "Taita, sabe qué hermano" - me dijo- "necesitamos una manito que nos ayude pa' empujar pa' que el cabildo en Palmira nos lo reconozcan" entonces resulta que por cuestión de organización y por verse gente y todo en Palmira resolvieron crear un cabildo multiétnico. Si entre los Inga no nos entendemos, ¿Usted se imagina en ese montón de Nasa peleones?, pero lo hicieron. Finalmente, terminó en pleitos, en líos Palmira.

En época electoral le dije: "¿sabe qué hermano? Venga, revise cuál de esos candidatos es el que va a ganar, sencillo eso toca es hablar con el que va a ganar. No vamos a ir con el que va de cola que eso finalmente no va a ganar. Dígame quién es, invitémoslo y nos reunimos todos los Inga, ¿ya? Entonces aquí no vamos a reunir toda la gente porque eso va a ser pa' problemas Mariano, entienda eso. Entonces aquí vamos a llamar solamente a los Inga, solo al candidato y aquí conversamos. Hagan una chichita, un mutecito, aquí va a haber una almuerzo y hablamos, palabreamos" y eso fue todo lo que hicimos.

Un día llamamos al candidato, le dijimos: "Venga hermano, cuente con nuestro voto está el censo -mire- electoral, esta es la gente que va a votar, más nuestros amigos. Esto suma tanta votación, ¿ya? Todo lo que le pedimos es que usted nos reconozca el cabildo. Eso es, punto, ¿ya? Pues sí señor, el hombre muy buena gente, elegante, dijo: "Listo. Diga cuándo los posesiono" nos posesiono, pero además en el acta -óigame bien- en el acta, nos reconoce como hijos adoptivos de Palmira que eso ya es otra cosa, eso le da otra connotación jurídica, entonces esa la ganamos. Entonces ahora se nos viene el pleito: "Que mire que nosotros también queremos" -los Nasa quieren que...- "¡Pues hermano! Eso es asunto de negociación es de conversa, de concertación eso los Inga ya lo aprendimos", "¿por qué no aprenden ustedes? Hagan lo mismo". -"¡Qué mire, que nosotros también tenemos derecho!" - Hermano, eso es problema de ustedes.

Entonces ahora dicen: "Mire, los Inga se nos metieron, se hicieron reconocer cabildo ¿y nosotros qué?" Allá fueron a alegar. Les dije: "hermano, gánenselo al alcalde, ¿ya? Y el alcalde dijo: "Sí, por esta vez los Inga. Los otros después". Eso no es problema nuestro, ¿ya?

Hicimos reconocer otro cabildo que dicen ser Quillacinga pues que todos tienen apellido indígena, ahí en Pasto, a veinte minutos de la capital en Pasto. Un cabildo que se cerró hace sesenta años quemaron los archivos y revisando y revolcando archivos resultó que hay un acta de hace sesenta años donde consta que hay un cabildo. Entonces qué es lo que hicimos, reconocer que existe una autoridad. Igual fue hablar con el alcalde, una toma de yagé, amanecemos, tomamos yagé, dije: "¿Le halan o no le halan?" Me dicen: "Taita, queremos". Listo vamos, conversemos, hablemos. Reconocidos. Y en campaña con Manolo, con Manuel Cartagena igual hablamos, conversamos y al que me acompaño le digo: "hermano vea tome nota de lo que estamos hablando, ¿si me entiende? de lo que estamos diciendo, hablando, tome nota, haga un actica, levante un acta pa' que el hombre nos lo firme", ¿ya? Todo lo que hablamos fue me dice taita ayúdeme con mi campaña mano. Colabóreme con la campaña. Le dije: "Listo. No hay problema, pero hermano me reconoce el cabildo". Me dijo: "Listo, cuente con eso". Que en eso quedamos. Se levantó el actica y le digo: "¿Doctor Manuel, podemos firmar un actica?" Me dijo "Listo lo que quiera, si hay que firmar yo le firmo no hay problema. Tres punticos: primero que apoyamos al campaña; segundo que nos reconozca el cabildo, ¿ya? Y tercero bueno, en algo quedamos listo, eso fue, ¿ya?

El hombre me llama el doce de octubre y me dice: "Taita voy a reconocer su cabildo ¿nos puede acompañar? El doce estuve en Santiago: "No hermano, yo no alcanzo a llegar".

Me dijo: "Listo lo aplazamos para dentro de ocho días, sábado, ¿puede llegar?"

No llegué.

"Taita le voy a firmar en el acta pa' que sepa porque después no me va a decir que no le ayude" Dije: "Listo Manuel, no hay problema".

Tercer cabildo. Tres cabildos hicimos reconocer en 2016. Cómo, palabreando. Sin discusiones, sin pleitos y ahí están los cabildos.

Ahora tenemos un grave problema que es el registro de Asuntos Indígenas ¿ya? Entonces yo tengo un alegato con Asuntos indígenas y es que la ley 89 no dice que hay que registrarlos, pero como es una disposición administrativa del gobierno, pues listo, la acatamos, pero no puede ser piedra en el zapato pues pa' que la gente no perciba recursos porque aquí finalmente el problema son recursos y varios alcaldes dicen: "Hermano si ustedes no están reconocidos yo cómo suelto la plata" porque tienen que legalizar la plata. Entonces el alcalde tiene toda la buena voluntad, pero no lo dejan ¿ya? Entonces qué es lo que hay que hacer, pues reconocer el cabildo, ¿no? Para que sean los cabildos los que contraten los servicios que necesitan, ¿ya? Entonces ese es todo el lío jurídico ¿ya? Entonces ahora tenemos un pleito. Los cabildos se están formalizando, ¿ya?, pero necesitamos el registro. El registro yo no sé cuándo eso en algún día tendrá que darse porque es una necesidad jurídica. Tienen que hacerlo. Pero mientras tanto Giovanni, qué es lo que tenemos que hacer, tenemos que ir avanzando, tenemos que ir avanzando. Eso pasa igual que cuando usted consiguió su mujer, ¿ya? Es exactamente igual. Mientras no la consigue, pues listo ahí está, pero cuando la consigue ya vienen otras cosas y toca asumir, si no se asumen es un pleito. Entonces es exactamente lo mismo. Entonces aquí con los cabildos sucede esto.

Entonces, ¿en qué hemos avanzado? En eso. Y es una tarea y es una orden. En diciembre nos reunimos. En Colombia somos veintiocho cabildos indígena Inga, ¿ya? Ya están formalizados. Hay muchos que no tienen el aval del municipio, del alcalde, pero la tarea que quedó es esta: que donde haya un grupo Inga, toca adelantar el reconocimiento de los cabildos y segundo, ya el otro es pleito jurídico. Tendrán que hacerlo en algún momento, tienen que darle el visto bueno y tienen que registrar esos cabildos ¿ya?

Cómo es posible que si en Santiago no nos ayudan, no nos dan la mano, no nos permiten estar, pero tampoco en la ciudad ¡no! Es que esas evasivas no aguantan. Entonces por A o por B tienen que reconocer.

Mientras tanto está la tarea de nosotros de seguir avanzando, esa es la tarea que quedó. Mandato, tenemos que seguir creando los cabildos ¿ya? Porque el cabildo es una cosa de respeto, es nuestra autoridad, así lo ha entendido la gente ¿ya? es el sitio más adecuado donde la gente se reúne a conversar sus asuntos, si se organiza otra cosa a lo mejor no funciona. Entonces a nosotros qué nos conviene, pues el cabildo. Donde se haga justicia, donde se hable de programas, donde se adelante cosas, donde se hable del jardín, donde se hable del territorio, donde se hable de medicina, es decir, lo que normalmente hace nuestra gente, para eso necesitamos el cabildo. Ahora como es una forma de asociarnos ¿ya? en Colombia hay una norma de asociación, una norma de participación, entonces mal hace el gobierno, desconociendo los cabildos ¿ya? Pues (lo que) que a nosotros nos compete son los cabildos. No es una asociación ni es una fundación ni es una ONG. Entonces nosotros vamos a ir peleando por eso...

F: además por una cuestión que es constitucional ¿no? Que es este derecho.

V: ¡No, por eso! Pues todo está, legalmente está, lo que pasa es que aquí no hay voluntad del gobierno porque cree que es una carga ¿no? Ahora tenemos una realidad muy jodida, una realidad muy jodida. Acaba de pasar lo de Venezuela y mucha gente se fue con la idea de que todo, mi fortuna, mi éxito está en Venezuela. Venezuela dijo *nada con los colombianos*. A muchos les ha quitado tierras, les tumbó al estilo Israel sus casas, les tumbó, ¿qué es lo que tiene que hacer? ¿Pa' dónde cogen? Pues no será pa' Colombia no será pa' Santiago. ¿A dónde están llegando? Pues están llegando a donde están organizados, pues ha llegado mucha gente a Bogotá a pedir tengan la bondad, la protección del cabildo. Entonces, en últimas en qué se está convirtiendo el cabildo pues en un protector. Además de la gente que estamos aquí, pero de la gente que se está devolviéndose de Venezuela. ¿Usted se imagina eso? Ahora tenemos un problema bien complicado en el país y es que con esta vaina de la locomotora minera ¿ya?, todos los territorios se están interviniendo. ¿Qué va a pasar?, ¿la genta pa' dónde coge? ¿Pa' l monte más? Porque no lo hay, ¿pa' dónde van a coger? pues pa' las ciudades. Entonces finalmente, los cabildos se están convirtiendo en un refugio, en una trinchera, entonces la gente se está viniendo pa' ca. Entonces ¿cuántos

no están llegando? del bajo Putumayo llegaron Inga, "Víctor ayúdenos, colabórennos con el cabildo" ¿yo cómo les digo que no? Es que además lo necesito políticamente, ¿cómo le digo que no? Políticamente me la cobra. No, pues sencillo, organicense y miran a ver cómo y miramos con el cabildo qué hacemos.

Entonces con el tema de la minería ahora tenemos un gran problema y el problema no es asunto Inga el problema es con todos (...) [los cabildos] y en eso ha sido muy bueno, hemos avanzado todos los indígenas que están en la ciudad, los catorce pueblos se han organizado en cabildos. Alguien me alegó, un Uitoto me alegó me dice: "no, nosotros no queremos cabildo" Bueno hermano guste o no le guste toca cabildo. "Nosotros somos curaca" -"Ah bueno listo, allá en su territorio, pero aquí no, aquí es cabildo". Finalmente, han aceptado el cabildo y todos están regidos por cabildo.

Una cosa bonita que no sucede con ninguna otra población distinta a los indígenas y es que los indígenas están haciendo cohesión, están trabajando, están haciendo consenso, están entendiendo el tema del cabildo, la autoridad, los bastones de mando. ¡Bacano! Aquí estamos avanzando.

F: entonces ese es el otro punto taita Víctor que nos interesa, o sea hablando ya de los indígenas en la ciudad hablando de la organización pues el otro punto es la cultura y es bueno, algunos llaman identidad, ¿no? otros llaman pues las formas de existencia. Cómo podemos valorar el proceso Inga en Bogotá en ese sentido, en el sentido cultural del sostenimiento, del hecho de todo lo que ocurre ¿no? cuando en un ambiente tan distinto y a veces tan hostil ¿no?, tan difícil, tan violento eh... ¿se puede sostener o no la cultura? ¿Cómo ha sido en este caso ese proceso también que va a la par de la organización y va a la par de lo político, no?

V: ...de lo económico.

F: y de lo económico, claro.

V: no, la verdad yo no he sentido, pues como mucha gente se queja, yo no lo he sentido porque pues a decir verdad nunca me ha faltado plata. Eso es una realidad, yo siempre he manejado recursos, he manejado plata. La mía, pero también plata que ha pasado por mis manos ¿ya?, pero ese hecho de reivindicarse como indígenas, nos ha servido. Eso es patrimonio -yo digo- eso hace parte del patrimonio, yo ya estoy alegando es patrimonio de todos. Que usted no esté de acuerdo, que no le guste el fueite, que no le guste venir a alegar eso es problema suyo, pero si usted no lo ha entendido así está grave ¿ya? entonces el cabildo no lo podemos soltar ni por el chiras mano. Esa es nuestra carta de presentación hace parte de eso, de nuestro patrimonio, pero otra cosa muy importante es el tema de medicina. Ese no lo podemos olvidar, aquí no podemos decir: "Ah no, es que como ahora yo ya soy profesional, yo como ya soy abogado, ya soy esto o soy médico o soy antropólogo ya me olvido de eso. Ese vínculo con el tema de medicina no lo podemos dejar. El otro vínculo que hablamos del tema territorial, no lo podemos dejar. Ese vínculo de autoridad-autoridad en Bogotá con el cabildo mayor indígena Inga de Santiago, tampoco lo podemos dejar. Eso tiene que estar ahí a la orden del día. Esos lazos de amistad, que aquí hay mucho -compadrazgos- que a mí poco me gustan o mejor no me gusta a mí eso, pero esa es otra necesidad ¿ya? Es otra necesidad que debe estar ahí.

No, que hay que revivir el tema de Kalusturinda, pues esa es la fiesta nuestra, esa es la alegría, yo estoy reivindicando eso, diciendo que todos los pueblos indígenas tienen que reivindicar su día de fiesta, de fiesta, de comida, de borrachera, de compartir, de gritar, de danzar ¿ya? Porque eso además va ligado con el tema de la música, está ligado con el tema del vestido. Yo ese día no puedo estar feo, otro día sí, pero ese día tengo que estar muy elegante, muy bonito. Eso implica que yo tengo que hacer mi ceñidor (sic), mi capisayo, mi llauctu, la coronita de plumas. Tengo que hacer mi cusma ¿ya?, ¿eso a qué me lleva?, o lo hace o lo compra ¿ya? Entonces eso significa además que entonces toca reivindicar los telares, las aguangas, las aguangas hay que ponerlas a funcionar. Si yo quiero tener un buen ceñidor, elegante, bien bonito, así como lo tenían nuestros abuelos, pues me toca hacerlo, me toca aprender. A mí me tocó aprender a hacerlo, eso implica eso, una relación con el hilo, pues ya no tenemos ovejos, pero si podemos conseguir hilos.

Que el capisayo, entonces este año ¿qué color de capisayo me pongo? Si usted revisa mis fotografías, mi álbum fotográfico yo cada año estreno mi capisayo y es un lema mío. Yo digo a mis hijas, a mi esposa, a mi familia, a los que estén a mi lado: "Hermano, ese día no podemos dar (nos) el lujo de ponernos un capisayo de hace diez años, eso es vergüenza ¿ya? Pa' l Inga eso es vergüenza, eso dicen los mayores, ellos dicen *pingay pachar*, *pingay* (qué vergüenza). No, no podemos. Ese día tiene que estar uno bien elegante, bonito. Es algo que nos sirve porque ese día nos vamos a ver con muchas familias. Aquí en Bogotá, pues con los de Bogotá, de ciudades intermedias que vienen, pero si usted va a Santiago se va a encontrar con muchas familias que vienen de Venezuela, de Panamá, de Costa Rica, del Ecuador. Ingas que están en las ciudades: en Medellín, en Cali, en Barranquilla, en Cartagena, en Villavicencio, en Santa Marta, en Quibdó, ¿no? entonces vienen a vernos. ¿Cómo están los *chanyas*, *chanyas*, los *guasicamas*, los que están cuidando el territorio?, ¿eso cómo va?, ¿vamos bien, vamos mal?, ¿estamos caídos? Entonces nos sirve también pa' eso, pa' medir fuerzas. Yo no puedo salir y decir: "No, es que este año me fue mal, entonces no tengo pa' l capisayo" Entonces eso es de principio, eso está en la mentalidad nuestra. Entonces ese día elegantes todos estrenando ropa. Además de los *bututus* (sic), de la flauta, el rondador o una dulzaina nueva ¿ya? -¿eso que implica? Que usted tiene que trabajar, primero. Segundo, tiene que aprender. A mí me tocó aprender. Yo hago mis *ceñidores*. Los capisayos los mando a hacer. La *cusma* lo aprendí a hacer, en una toma de *yagé* me tocó aprender a hacer la trama del hilo en la *cusma*. Lo resolví en una toma, en una *borrachera*. Aprendí viendo a la abuelita cómo lo hacía porque no me interesó cuando joven, pero ahora cuando viejo ya eso es bonito, esa trama es muy bonita, entonces ¿cómo no recuperarla? Ya los recuperé. Pero entonces eso significa que días antes, meses antes, hay que ponernos a trabajar en eso. Entonces como eso no se consigue en el *Everfit* o en una cadena de ropa, entonces toca irlo haciendo con anticipación ¿ya?, entonces además del vestido mío tengo que pensar ahora con mis tres nietos y con mis tres nietas, entonces me toca hacer las *baitas* pa' las niñas, toca hacer la *pacha*, sentarlos a que también lo hagan ¿ya? objetivo Usted ve en *kalusturinda* no hay color feo en el Inga. Todo es un colorido muy bonito, y si va a Santiago usted ve un domingo es colorido en la plaza, en las calles, de cómo se viste el Inga. Entonces eso es un color muy llamativo. Entonces somos ingeniosos, hasta en eso somos ingeniosos, si usted ve toda esa es la trama del color del *yagé*, eso es lo que hemos, es lo que nos hemos ingeniado, eso no se puede caer ¿ya?

Eso lo viví hace qué... unos cinco años en Guatemala y en México. Ver ese colorido tan elegante en México, en Guatemala. Esos bordados las mujeres, ¡qué lindo! Eso no se nos puede olvidar. Esa es otra cosa del patrimonio. Si nos olvidamos de eso entonces vamos a terminar en jeans que es más fácil, más barato y además es más práctico. Es más barato conseguir un jean, cómo se llama, un *Levis* no original te cuesta cincuenta mil pesos, pero si quieres uno original te vale ciento veinte ¿ya?, ¿si ve?, pero una cusma te puede costar cien mil pesos ¿ya? Entonces sale doble veces la cusma que comprar un pantalón, incluida una camisa, pero hay que hacerlo. Yo por ejemplo yo lo hago y nosotros empezamos aquí, vamos a arrancar desde la familia, somos responsables, es una obligación que en el tema del kalusturinda todos vamos a dar ejemplo, todos vamos a salir bonitos. Si los vecinos, los demás no lo hacen es problema de ellos. La idea es que algún día lo hagan ¿ya?, y en Bogotá ha sido muy bonito en los treinta años, treinta y dos años que llevamos ha ido evolucionando, ha ido evolucionando desde el tema de la economía, desde el tema cultural ha ido evolucionando, desde el tema del vestido ni que decir, la gente se lo pone, ¿o usted es Inga o no es Inga? Sencillo. Eso de vergüenza. Entonces al final dicen: "No taita, yo también quiero hacerlo". Y aquí muchas veces nos encargan, me dicen: "Taita tenga la bondad yo quiero una baitica de ese color", "Yo necesito una blusita de este color" usted va a ver a mis hijas y siempre se visten bien. Buen, buen, buenos eh... buena tela. A la gente le llama la atención dice: "¿Taita, ustedes dónde consiguen?", pues diga entonces, encarguen, encarguen yo se los hago.

F: ¿Taita y en ese sentido también la lengua cuál es ese papel también del seguir hablando el idioma originario?

V: No la lengua. Bueno, aquí ha habido críticas. Mucha gente dice que eso va a acabar, yo digo que no. Las tomas de yagé han sido determinantes. En la toma de yagé qué hace un taita, cantar ¿ya?, yo hablo mis poemas el *taki*, desde chiquito no siento nada ser *taki* ¿ya? y ahí de canto en canto tienes que ir aprendiendo lengua. *Tarpuy*, *tarpuy* es el acto de sembrar y todo abuelo indica tar-puy. Entonces ahora en la ciudad yo estoy entendiendo que no solamente *tarpuy* es en tierra, aquí también podemos sembrar ideas ¿ya?, eso ya es un mundo académico aquí

en la ciudad ¿ya? Se entiende. Uno suelta una idea y eso puede ser algo que se va a dar para la vida. Que no necesariamente está en la tierra. Es una idea listo, pero entonces por ejemplo, en el canto se repite eso, el canto a la naturaleza, al agua, a las montañas, a la medicina, el hecho de cuidar la gente, la comida, la semilla ¿ya?, eso no se va a acabar, hay cosas que son muy puntuales que es necesario que la gente lo practique. El divichido, el divichido es prestado, eso es el diario vivir, divichido, yo presto y usted me presta ¿ya?, en Kalusturinda se practica ¿ya?, entonces uno de chiste dice: "idivichuagre!" divichuagre es venga, canta y danza y toma chicha conmigo en mi casa ¿no? y ahí se hace amistad. Dice: "Ah bueno listo taita dios le pague. Camine, vamos. Entonces yo voy y toco el botuto en su casa, danzo, pero además tomo chicha y reímos un rato". Pero ya te estás obligando a que tienes que ir a mi casa, ya estás obligado. Eso es el divichido, en carnaval, y es práctico, en la lengua se dice divichuagre, divichuagre es camine, vamos. Vaya cante, dance en mi casa, pero ya, ya usted tiene que entender que está obligado a ir a mi casa. Ahora no puede decirse, "No, es que como no tengo tiempo" que es el alegato de la ciudad: "no es que no tengo tiempo", "ando muy ocupado", "tengo otras obligaciones". No señor. Ya está obligado.

Eso en carnaval, pero hay otra actividad muy importante que se está extendiendo, se está prolongando por toda Latinoamérica que es Wañuyskintopapuncha , el día de los muertos, de los difuntos, que es el primero de noviembre. Usted no puede darse el lujo el primero de noviembre de ir a servir algo que usted no produce. Regla: O los choclos que le va a ofrecer a su difunto muerto es comprado en la plaza o es sembrado por usted ¿ya?

El *chundur* que voy a ofrecer ese primero de noviembre ¿ese *chundur* es sembrado por mí o es que yo lo compré? Mis abuelos fueron médicos entonces ese *chundur* no puede ser no es que yo lo compré donde el vecino. No señor, ese es sembrado por mí. Entonces eso implica que usted tiene que cuidar territorio, tiene que cuidar la semilla, tengo que cuidar el *chundur*. Sí ve, sencillo. Es una norma que está en la mente de la gente; entonces no está escrita no está en un código no está en un estatuto, pero tienes que hacerlo.

Mi mamá por ejemplo, me enseñó que tiene que cuidar, seis meses antes hay que cuidar un marrano porque el día de los muertos hay que ofrecerlo. Entonces no puede decir: "no es que me compro una pierna en la tercera, en la tercera compré esta pierna y voy a ofrecerla esta noche" ¿no?, eso está en la mente. Usted tiene que cuidar ese marranito y el primero de noviembre se mata y se ofrece, se hace un altar de comida, de bebida y de todo lo de sus familiares más cercanos y usted hace una velada. Entonces, esta noche, primero de noviembre, comen los muertos. Al día siguiente comemos los vivos. Entonces pasa exactamente igual. Entonces después de que uno va al cementerio, va a visitar su muerto, su difunto más querido, va lo visita y luego se van a las casas a tomar chicha y a comer. Entonces que en el camino me lo encontré: -"Giovanni, camine vamos a mi casa". -"Ah bueno listo, camine vamos", ya, usted ya quedó obligado. Yo ya quede obligado, porque tengo que ir a su casa a compartir lo que su familia veló por su familiar.

Entonces imagínese eso se vuelve una trama, un tejido que es imposible prescindir ¿ya? Entonces no puede decir: "No, es que como yo no estoy tomando chicha hoy" ¡No! es obligatorio.

Ese día ¿no?, supongamos que la gallina no va a alcanzar. No, no vamos a comer presas, vamos a comer llikisqa (sic) se hace un pedacito, en lengua es llikisqa, illikisqa, pero es que tiene que ser de ese. Lo que pasa es que aquí en la ciudad que cuando falta un pollo, "no, vaya y compre otro pollo" y listo no hay problema. No señor. El mandato es que esa gallina que usted va a comerse con sus familiares no alcanza de a presa. No importa, llikisqa. llikisqa es hacer un pedacito, pero tiene que ser de ese que se veló. Entonces, imagínese eso ya es una cosa que está en la mente de nuestra gente. Tiene que ser así. Entonces, fíjate, entonces el tema cultural que aquí muchas veces se confunde con el tema del folclor...

F: (-Sí claro-)

V: ... que es salir a bailar y eso va obligado con el tiempo ¿no? con el tiempo, y tiene que ser mucho tiempo antes. Entonces está relacionado con el tema territorio.

F: Claro, es que esa es también la inquietud, o sea cómo todo, todas estas tramas también se dan en la ciudad. O no se dan, porque también puede ocurrir ¿no? y un poco la pregunta ahí es si se ve mucha diferencia en el pensamiento de la gente que está en territorio y en el pensamiento de la gente que ya está en la vida urbana, digamos en Bogotá, por ejemplo.

V: No, aquí también se vive, aquí se vive. Aquí se hace, pues aquí tenemos limitaciones porque como no tenemos territorio, pero aquí se hace, aquí se hace, aquí seguimos con los primeros se hacen y para mí es muy importante, ese día nadie se puede ir, la idea es que estemos todos juntos porque es un día muy importante pa' nosotros, que los abuelos dicen que el primero de noviembre vuelven todos los muertos vuelven nuevamente a su casa a visitar, vienen. Vienen a servirse, de líquido y de comida y luego se van otra vez. Está en la mente, pero una cosa bonita es que todo esto está relacionado con el territorio, está relacionado con la familia, con nuestras costumbres. Estamos obligados a reunirnos, estamos obligados a comer juntos. Eso es más que cualquier cosa, eso es más que un estatuto es más que una ley ¿ya?, es la cohesión, es eso, el hecho de que estemos juntos.

F: Gracias taita Víctor. Una final, así muy rápida porque nos interesa en el tema, el término *Abya Yala* que se usa a veces, qué le sugiere taita Víctor, lo usa no lo usa? ¿Qué piensa del uso de ese término de *Abya Yala*?

V: *Abya Yala* es el territorio es el gran territorio. Sí claro, pues está en otra lengua. Nuestra lengua pues también tiene su nombre *Allpa Mama*. Cuando *Allpa Mama* se habla nuestros paisanos no están hablando si este es Sibundoy, si este es colono, es San Francisco, eso es una vaina que nos trajeron, dividieron territorio por cosa administrativa, pero más que todo por cosa económica. Porque los políticos manejan así. "¿Qué cómo nos repartimos la torta?" Eso no tiene nada que ver. Cuando hacemos Kalusturinda no importa de dónde venga (pfff) ¿usted de dónde

viene? No, eso no importa, aquí lo que nos interesa es que dancemos, la pasemos chévere un día, dos días, tres días, ocho días. Eso es lo que importa. No importa de dónde viene o si usted es de familia o no es mi familia.

Entonces fíjate que desborda eso ¿ya?, ¿y sabe en qué se resume eso? Si usted ve en carnaval en Santiago, como en Bogotá o con cualquier ciudades (sic) del país ¿no? es que el Inga prefiere su Inga. ¿Sí me entiende? esa es otra razón muy importante ¿ya? que aquí me han dicho: "No, eso Inga en treinta años se acaba". No, yo digo que no y es que aquí el Inga se junta entre los mismos Inga. Entonces aquí en muchos carnavales terminan juntándose una Inga de Santiago o viceversa con un Inga de Popayán o de Popayán con el de Ipiales o el de Bogotá ¿ya?, eso no lo va a acabar nadie ni por ley ni por nada. Tendrá que haber aquí qué, pues un diluvio pa' que se acabe eso. Sí no, no, y eso no está en la norma no está en la ley no está en el código civil ni en el penal ni en ninguno. Es una relación afectuosa que tenemos. Sí, la familia, cómo se conforma la familia Inga. Pues entre los mismos Inga. Aquí en Bogotá hay tres, cuatro casos de gente que se ha unido con no indígenas que finalmente terminan peleados ¿ya? porque la vida inga es distinta. Ahí no hay... el que de verdad lo entienda a una paisana o a un paisano se junta y el que no, se jodió hermano, porque nuestra vida es distinta.

Yo cuando me voy aquí, me voy quince días, veinte días y Rosa sabe que eso es así y ella no puede decirme: "No mijito es que tiene que...". No, es que es así esa es nuestra relación ¿ya? Ella sabe que tiene que trabajar que cuando no estoy tiene que responder. Fíjate esa relación de economía familiar. Pero igual, cuando a ella le va mal o no tiene, pues igual a mí me toca responder, pero a la vez cada quien maneja su economía, cada quien maneja su plata. Entonces yo no voy a intervenir, ella tiene un sueldo no voy a intervenir: "Mire Rosa..." o ella va a decir: "Mire Víctor...". No.

Tenemos la obligación de aportar mutuamente ¿ya? eso tiene otro término, cómo se llama eso, *chaokpe, chaokpe*. *Chaokpe, chaokpe* (sic) es cincuenta-cincuenta ¿ya? cuando no es cincuenta entonces ponga setenta yo pongo el resto o pongo esta vez yo o para la próxima pone usted. Me pregunto: "¿Será que esa relación se maneja en la ciudad?", "¿en la otra

sociedad será que se maneja?" Aquí no, no hay problema. Si no es económico es en especie, pero lo hace. Entonces yo no voy a estar interviniendo: "Mire a ver cuánto es que se gana, cómo es que se gasta la plata". No. Autónomamente mire a ver cómo aporta, cómo vamos aquí ¿ya? y vivimos. Esa es nuestra relación: económica, marital o de esposos ¿ya? Yo tengo que decir: Nos ha ido bien. Pues ella tiene su sueldo y tiene buen sueldo. A veces siento que gana más que yo o a veces siento que gano más que ella. A mí no me va mal, yo tengo mis recursos. Me muevo igual tengo la obligación, tengo la idea de que tenemos necesidad de aportar de apoyar a la gente. Eso sí, si usted conversa con mis paisanos más allegados conmigo podrán dar fe de cómo manejo mi economía ¿ya? entonces yo muevo aquí en Bogotá, muevo en Ipiales, muevo en Santiago, muevo en Pasto, y todo va bien, va armonizado. No puedo dejar que se me caiga lo de Santiago o lo de Ipiales ¿no?

Profe, usted tiene que ir allá pa' que sepa cómo es que nos movemos, cómo es que movemos nuestro mundo. Tiene que meterse, adentrarse pa' saber de lo que estamos conversando cómo es. Cómo es que nos hemos podido sostener a pesar de todos los problemas que tenemos cómo nos sostenemos los Inga y la versión mía es lo que hacen los demás también. El comportamiento es igual porque eso, cómo se enseña eso, desde chiquitos. Entonces está el divichido (sic), el chaokpe-chaokpe ¿ya?, está el Kalusturinda otro término muy importante, uañiskitokananpuncha (sic) otro término muy importante. Todo está relacionado con la armonía de cómo nos colaboramos mutuamente. Entonces, aquí no me pueden decir: "No taita, es que usted tiene que aportar el 10 % que eso dicen los estatutos, usted tiene que aportar el 10 %, está obligado". No. Tenemos la obligación de hacerlo ¿ya? y aquí una cosa que aprendí es que aquí no vamos a regalar nada a nadie ni vamos a regalar ni vamos a prestar. Eso está en el código nuestro. O usted pone, yo también pongo. Pero es que aquí usted no puede llegar como un pordiosero, "Mire taita...", viene a llorar ¿no? Yo les he dicho a mis más allegados a los que están trabajando conmigo, "No, mire mano usted se agacha, hace algo eso vale plata. Eso tiene un incentivo, se paga" o sea aquí hay un problema bien desgraciado. Un pensamiento feo que nos enseñaron la religión y es a pordiosear: "No, venga es que necesitamos una colaboración", "colabore" entonces no le dan a cambio nada, entonces eso es una vaina pordiosera... "¡Ay! Mire", ¿no? No. conmigo no va eso y es una vaina, no vamos a hablar de liberación ni de nada de eso. Tiene que ver con ese comportamiento. Es que tiene que ser así, sino la gente tiende

a la pobreza y eso es lo que nos enseñaron la religión, a pedir y a pedir, no tiene nada que ver en esto dios. Es un alegato que yo estoy haciendo, nada, no le echen la culpa a dios. De bien o mal que nos vaya. No, aquí tenemos que trabajar, tenemos que rendir, tenemos que hacer cosas, su fuerza de trabajo es muy importante para mí. Entonces viene, trabaja y yo a cambio le doy. Que quiere ir conmigo a Ipiales listo, bueno entonces cuenta con pasajes ida y vuelta, pero además el jornal ¿no? porque usted está dejando su familia, sus hijitos para irse conmigo. Entonces ese día se le paga como un jornal, normal. A qué fue, pues a estar ahí conmigo, a estar atendiendo pacientes, va a aprender, va a relacionarse con otra gente que esa es otra necesidad, cómo se llama eso, carrum purri. Carruma, lejos. Purri, andar.

Esa es otra enseñanza, aquí con mis hijos, mis nieticos no puedo permitir que se queden en Bogotá. Cuando voy, me los llevo y van ahí aprendiendo a viajar, a relacionarse con otra gente, a mirar otra economía, otros pensamientos. Que eso es muy válido y ni qué decir, toda la chanza (chance) que tengamos de salir del país, todas. Profe, usted sabe, yo he andado medio mundo. He estado en Japón, he estado en Alemania, en Francia, en Suiza he estado. Quiero repetirlo. Han pasado treinta años, quiero repetirlo. He estado en México, en Guatemala, en Estados Unidos. En Latinoamérica he estado en Ecuador, donde más voy; en Perú; Brasil; Bolivia, soy amigo del embajador, soy amigo del gobierno boliviano. Esa es otra cosa que no podemos permitir que se acabe, esa relación tenemos que mantenerla. Es una necesidad, tenemos que estar andando. Yo no sé cuándo yo necesite de los bolivianos, pero si no tengo ahí de amigos cuando los necesite a lo mejor no me atiendan, pero como yo siempre soy amigo de ellos, entonces no hay ningún problema. Siempre me atienden, yo los atiengo; ellos me llaman, yo los llamo, entonces esa es otra cosa que a nivel internacional no podemos permitir que se caiga. Tenemos que mantener amigos adentro, pero también afuera, y ojalá amistades con los gobiernos que nos interesa (n).

Necesitamos recursos. Yo este año voy a hacer una campaña como ya crucé mis cincuenta años vamos a mirar cómo captamos más recursos porque necesito poner a funcionar las tierras que están en Santiago, están abandonadas ¿ya? tengo mi tierra. Rosa tiene sus tierras y bueno, la idea es cómo ponemos a funcionar. Cómo ponemos a que la gente

produzca porque a veces la gente tiende a eso, como se llama eso, a ser muy... muy...

F: Conforme.

V: ... conforme, la conformidad ¿ya? entonces eso no va hoy. Giovanni, yo con eso respondo el tema de economía. Aquí el que no se preocupe por hacer plata, el que no se preocupe por hacer negocios, si se quiere, el que no se preocupe por ahorrar se jodió. Esa gente está llamada a acabarse ¿ya? es una lección que hemos aprendido con mi papá, mi mamá, especialmente con mi mamá. Negociando, vendiendo azabachitos ta, ta, ta, ¿ya?

Va y viene plata, va y viene plata eso tenemos que seguir haciendo. Yo les digo a mis hijas vayan a estudiar lo que quieran, terminen la carrera que quieran, pero la medicina tiene que estar ahí, los negocios tienen que estar ahí. Se olvidan de eso, mañana cuando las dejen sus maridos van a ver que necesitamos plata.

F: Claro.

(Risas).

V: ¿Sí o no?

F: Claro.

Taita Víctor. Muchas gracias por abrirnos la puerta de la casa, del Tambo, de compartir. Bueno, tantas otras veces lo hemos hecho y ojalá lo sigamos haciendo. Esa es la idea. Pero pues en el día de hoy por estos minuticos, por esta colaboración y obviamente toda la reciprocidad de nuestra parte que ahí siempre hemos estado en lo que hemos podido y eso es algo que también nos enorgullece mucho porque también aprendemos. O sea, yo que soy profesor, a mí me gusta aprender. Esa es como una de las ideas.

V: No, lo que yo quiero es... como a todos los estudiantes que vienen, yo lo que necesito es que hagan unos buenos documentos, que escriban lo que estamos viviendo, que procuren eso, visibilizar. Tal vez de esas cosas la gente no entiende. Hay muchos profesores que no les gusta, mm... y... ese no podemos permitir que siga pasando. Uno necesita es que hagan buenos documentos. Por ejemplo, de mí con que en sus escritos aparezcan unos dos, tres casos de cosas que hemos curado. Hermano es suficiente, bacano. Aquí, curé al profesor Carlos Fernando Chica. A mí me dio tanto coraje, tanto valor curarlo. ¡Es un académico! Primero, es directivo de la Universidad Jorge Tadeo Lozano. Dije: "Hermano, a este man hay que curarlo" con que solo diga, "Mire ese taita sabe curar", ya es suficiente ¿ya? entonces cómo no va a curar esa gente, -¿ah?- es que a mí me conviene.

(Risas).

F: Muchas, muchas gracias.

V: Bueno profe.

F: Muchas, gracias.

Anexo 2: Entrevista Óscar Bastidas Jacanamijoy

Fecha: 02/02/2018	Lugar: Cabildo Inga de Bogotá. Calle 12 N° 9-66 cuarto piso
Entrevistad@: Óscar Bastidas Jacanamijoy	Comunidad: Inga
Referencia: Ing-02 Anexo 2	Observaciones:

F: Estamos en el cabildo Inga de Bogotá. Hoy es dos de febrero de 2018. Entonces, pues muchas gracias gobernador. Es bueno que quede también en la grabación el agradecimiento. Entonces, lo primero es su presentación si es tan amable.

Ó: Huangotu quikona nocasitucameme Óscar Bastidas Jacanamijoy numcancangue taita gobernador Bogotá manda.

F: Gobernador Óscar, ¿cómo describe usted la vida de los indígenas en la ciudad, o sea qué nos puede contar de lo que es la generalidad de esa vida?

Ó: pues, yo antes de hablar de las generalidades que hay que conocer por qué los indígenas están aquí en la ciudad y principalmente los Inga, ¿no?

Nosotros partimos de un tema, que nosotros venimos del miticui ¿sí? Que viene del macaipear y del miticuirse. De la rama mitimak, venimos nosotros. Entonces ayudamos a conseguir territorios para el imperio. Esa era la tarea y por eso llegamos hasta el Norte del Perú ¿sí?, y al Sur de Colombia y si usted remonta la historia el sur del Putumayo pertenecía al Perú. Colombia lo ganó en guerra en la época de la cauchería. En 1900, 1915 aproximadamente la misión empieza a llegar allá ¿sí?, y empieza a expropiarnos, empieza a desalojarnos. Unos con el cuento de que era la tierra para la Virgen ¿sí?, y bueno así sucesivamente, pues como la iglesia tenía una autoridad grandísima no nos tocó opción que irnos a las principales ciudades. Esa es la historia de mi abuelo, taita Justo Cruz Jacanamijoy Mujanajisoy con mi tatarabisabuelo, taita Francisco Mujuy, pues que no tuve la oportunidad de conocerlo, pero pues que queda marcado en la historia como que ellos no quisieron entregar la tierra para la Virgen. Fueron excomulgados, a pesar de que creemos en dios y todo eso. Mucha gente también salió después con ellos. Ellos llegaron hasta donde Fidel Castro, adonde los Piel Rojas, a Canadá, a

solicitar ayuda pues para dar una batalla legal por el tema de tierras que afortunadamente fue ganada.

Entonces, imagínese que teníamos nuestras propias tierras. Se las entregamos a la iglesia y después la iglesia se las vendió a, al INCORA, se las vendió como títulos, pero no nos devolvió todo. Nos devolvió solo unas partes y las principales tierras se las dieron a... las principales tierras se las dieron a los no indígenas ¿sí? y hasta la misma iglesia se quedó con las principales tierras.

Entonces, nos tocó salir a las principales ciudades con nuestra medicina, con nuestra artesanía, con nuestro tallado, con nuestro saber. Para después volver a comprar lo que había sido nuestro, ¿sí? entonces por eso usted mira que el alto Putumayo, especialmente Santiago, tiene la mayor territorio indígena, pero de propiedad privada, entonces y dónde está la plata que supuestamente pues se generó, dónde la invirtieron o a quién se la dieron ¿sí? nunca se...

Entonces, hablar de calidad de vida, venir a territorios que no son propios, ¿sí?, tener generaciones, cuatro, cinco, seis generaciones, inclusive aquí en Bogotá nuevas, muchas de esas generaciones que ya tienen treinta, cuarenta, cincuenta años que no volvieron a su territorio. De otras generaciones que no conocen el territorio, saben que son Inga, saben que son de allá, pero no conocen, tras del hecho si a eso le sumamos que tenemos un abandono estatal impresionante. Que no hay unas políticas públicas ¿sí? que realmente garanticen la calidad de vida de los pueblos indígenas en el Distrito Capital, difícil. Entonces pienso que más de cien años que están acá. Antes hemos logrado sobrevivir, antes hemos logrado obtener nuestra pertenencia, nuestros usos, nuestras costumbres, ¿sí? y todo este tema más allá de, de, de lo que hemos podido mantener o de los que nos han podido enseñar los mayores. Porque si fuese por el gobierno, hubiéramos desaparecido. Es por nuestros mayores, nuestros padres que nos han inculcado todo este tema, ¿sí? Aquí de lo contrario, ya nosotros estuviéramos, ¿sí?, extintos, ¿sí?, dentro de un país. Sin embargo, la Corte Constitucional ha emanado el auto 004, la sentencia T-025, donde dice que hay 34 pueblos que están en vía de extinción, tanto física como cultural, entre ellos estamos nosotros, y más sin embargo, por primera vez hay un decreto de acciones afirmativas en el Distrito Capital, que lo ha hecho la Bogotá mejor para

todos. Entonces, tenemos un decreto de política pública que se crea en el 2011 a finales, con la doctora Clara López, pero que ha sido difícil su implementación porque la gente desconoce, y ahí es donde hacemos un reclamo. Es más importante muchas veces, la llegada de Cristóbal Colón, ¿sí?, a saber cuántos pueblos indígenas tiene el país. A saber cuáles son los modelos, los usos y costumbres o las políticas internas, ¿sí?, en justicia propia y etcétera, etcétera.

Entonces, es difícil y es complejo hablar profe de este tema cuando, cuando hay muchas generalidades que desconoce también la academia, ¿sí? y al igual que como lo mencionaba anteriormente, las instituciones.

F: Claro. Una pregunta ahí al margen, ¿du abuelo en qué año llega? Su tatarabuelo, perdón, en qué año llega.

Ó: Mi tatarabuelo y mi abuelo llegan como en aproximadamente en el 1900, ¿sí? empiezan a salir y la historia pues ha dicho ¿no?, que más allá de eso ya habían salido antes porque no habían carreteras.

Hay una historia que se desconoce dentro de la propia historia del pueblo Inga, ¿sí?, entonces ese territorio... ese territorio tiene mucha historia de vida, mucho cuento porque pues no solamente emigraban aquí en el nivel nacional emigraban a países vecinos como Venezuela ¿sí? por el auge de Venezuela en su época, emigraban a Panamá, Ecuador, Perú ¿sí?, Centro América, y los Inga también han sido muy, muy viajeros.

F: ¿Eso siempre ha sido así o tiene que ver con ese momento de hace cien años?

Ó: No, yo cuando le digo que venimos de la rama del, del *mitimak*, ahí la palabra *mitimak* une el miticuirse y el *makaipelear*, ese pelear para conseguir tierra para el imperio, esa era nuestra misión.

Lamentablemente, usted sabe que la historia de los españoles cuando vienen dividen a las dos hijas del cacique...

F: Claro, sí. Es una cosa ancestral esta vocación viajera de todas maneras. Pues de alguna manera, ya entra la segunda pregunta y es la relación de lo que son los Inga en Bogotá con los inga allá en su territorio, territorio de origen, pues... ¿Cómo podemos describir esa relación?

Ó: No, la relación siempre ha existido ¿sí? porque los Inga trabajan con medicina Inga. Entonces, indiferentemente que muchos no estén si existe una relación directa, porque nos traen el *chundur*, nos traen la *cuyanguilla*, nos traen el paramochichaja, nos traen el yagesito de allá del territorio ¿sí? entonces usted sabe que la gente no ha perdido su relación porque la gente si está yendo constantemente, que no vaya todo el núcleo familiar no significa pues que no haya una relación directa.

Por eso cuando usted cuando mira que el cabildo Inga en Bogotá se posesiona, se fortalece. Fue el primer cabildo en crearse en el país, en una ciudad. Incluso se creó y sirvió para que los Muisca nuevamente volvieran a formar su proceso político- organizativo. Entonces no venimos de un proceso solamente político-organizativo, sino de usos y costumbres que a pesar que no se conoce la gente dice "Yo soy de putumayo", "yo soy inga", "yo...", ¿sí?, pero esa relación siempre va a ser directa e indirectamente también ¿sí? porque... estuve recorriendo el país, conociendo los veintiséis cabildos Inga que tienen el marco del plan salvaguarda Inga y hay una casualidad. Tenemos el Inga rolo que te habla Inga, pero rolo. El Inga que te habla Inga, pero paisa. El Inga chamo, el Inga venezolano. El Inga costeño, el Inga llanero, el Inga caleño, el Inga santandereano. Entonces, pero Inga ¿sí? entonces hay algo bonito es que nosotros no tenemos límites ¿sí? quién dijo que cuando uno salía del territorio perdía la identidad. Uno es Inga donde vaya y piensa como Inga donde esté y a eso nosotros le apostamos ¿sí?, a seguir manteniendo, a seguir pensando como Inga, a seguir ¿sí? enseñando como Inga ¿sí?, porque de lo contrario, seríamos inga de apellido solamente.

F: Y la tercera cuestión tiene que ver con eso, con la particularidad porque es una pregunta por la organización en la ciudad y el cabildo Inga en Bogotá, obviamente tiene una historia que viene mucho más atrás de

lo que fue los reconocimientos. ¿Para usted qué es como lo más importante de esa historia?

Ó: No, yo pienso que el marco jurídico o normativo lo establece. La ley 89 de 1890 en su artículo tercero establece que donde exista una parcialidad indígena deberá constituirse un cabildo ¿sí? que deberá... como se llama... que deberá nombrarse un gobernador o cacique. ¿Sí?, el artículo nueve o décimo establece unos parámetros, unas directrices ¿sí? y usted sabe que el 246 de la Constitución política, el 247 define un modelo de acuerdo a su justicia propia, a sus usos y costumbres, sí, a su jurisdicción entonces o sea si nosotros lo vemos así nosotros estamos amparados por el tema de ley, uno. Dos, cuando el cabildo Inga se organiza en la ciudad Bogotá no teníamos jurídicos, no teníamos esa facilidad pues de que todo mundo sabe ahorita defenderse. Ese era un tema de defensa por la necesidad que había en su momento porque nosotros hemos sido caseadores, hemos recorrido el país viajando con nuestra medicina, con nuestros talleres, con todas nuestras situaciones ¿sí? pero acá la gente no los dejaba vender en la calle: el gobierno, la policía.

Entonces ahí los mayores -porque yo vengo de territorio- a apoyar un proceso que se había consolidado en Bogotá, pero los taitas que empezaron, ellos nos cuentan lo difícil que fue posesionarse ¿sí? y claro, la Organización Nacional Indígena de Colombia apoyó ¿sí? el tema político sirvió de una u otra manera para hacer ese tema de presión después en el 91 sale el senador Gabriel Muyuy que también ayuda a presionar ese tema. Pues, Inga ayuda Inga.

Pero el tema organizativo va a ser necesario donde quiera que estemos ¿sí? Aquí atendemos 1600 personas, aquí tenemos 1600 personas en carnaval en el año nuevo Kalusturinda y quién iba a pensar que en Bogotá nos visita tanta gente aledaña que ya no puede ir a Santiago. Santiago atiende doce mil personas, pero ese tipo de organización resalta la labor no de una persona, sino de un pueblo que ha venido construyendo y que se ha luchado esa manera para mantener los usos y costumbres de generación en generación y ahí estamos hablando de pervivencia y de permanencia.

F: De acuerdo, de las dos. Y la experiencia propiamente del cabildo ha sido, -por qué lo pregunto, porque de todas maneras hay pueblos que no necesariamente asumen el cabildo cuando están en un entorno de ciudad-.

Ó: Lo que pasa es que eso también depende de quiénes estén al frente ¿sí? Entendemos, no es el caso del pueblo Inga, pero entendemos que hay pueblos que expulsan a sus líderes por alguna situación en particular y como ya nos les hacen caso allá, vienen a hacer procesos organizativos en la ciudad. Entonces, son procesos que no van a tener la legitimidad, ¿sí?, de sus territorio ancestral. Pero el tema Inga por su dinámica va a ser siempre distinto ¿sí?, entonces, donde usted vaya, va a encontrar cabildos Inga. Tenemos veintiséis particularmente y si hablamos de aval, pues quién avala el proceso, pues no lo avala el resguardo de territorio porque ellos no viven acá. Lo avala es la comunidad que vive acá y que lo siente necesario, tener un cabildo. Con aval o sin aval los cabildos van a funcionar y van a ser un proceso visible para lo que hablamos nosotros ¿sí?, para pervivir.

F: De acuerdo. Muy bien y en eso toda la tradición que tiene. Pues, la siguiente pregunta de alguna manera me la sintetizó ahorita y es la identidad y cómo permanece la identidad porque este entorno urbano en general, pero sobre todo en Bogotá, es bastante difícil. ¿Cómo sostener esa identidad a pesar de eso?

Ó: No, yo pienso que los más de treinta y tres, treinta y cinco, treinta y siete años que tiene el cabildo Inga de Bogotá ha servido para tener este tema, este tipo de procesos, de fidelidad, de lealtad, de aceptación.

Cuando empezó me contaban que era difícil porque querían pertenecer al cabildo para recibir ayudas, pero cuando les iban a aplicar justicia propia entonces no eran del cabildo. Y más allá de que las familias así no estemos escritas en una planilla, así no estemos escritas en un censo, así no estemos escritas en un tema, la gente sabe dónde está su

gente. Entonces, ya hay una caracterización propia, autónoma que no depende de un tema estadístico, de un ente oficial para mirar y donde ha y un Inga hay otros Inga.

Entonces eso nos da pie para que en una fiesta -usted mira- ha y solamente Inga. Habrá no Ingas, pero la tradición no se pierde, la tradición se promueve dentro de los espacios Inga. Entonces el cabildo ha sido un escenario, el cabildo nuevo -que le llamamos a este- y el cabildo viejo han sido escenarios por ejemplo, tener la escuela Inga, tener el jardín Inga, tienen lugares que permite la concentración y eso traduce un principio Inga que se llama la Unidad. Entonces la unidad no solamente se habla por nombre o se tiene, si por nombre, sino también con hechos, con símbolos, con rituales, con ceremonias, las tomas de yagé, las purgas colectivas. Todo eso nos ha ayudado a mantenernos como pueblo. El hecho de que los pacientes a uno lo reconozcan, lo busquen por tallador, por tejedor, por todo esos temas.

Entonces, en últimas yo pienso que más allá del cómo, es el proceso que se ha hecho acá ¿no? Tenemos diecinueve taitas y mamas exgobernadores dentro del cabildo. Sin contar pues los que ya han fallecido que han ayudado a este proceso. Entonces, tampoco es un proceso de una sola persona ¿sí?

F: Si le entiendo bien es la comunidad la que sostiene la identidad.

Ó: Así es. Sí, y sin también desconocer los liderazgos que ha hecho todos cada uno de los taitas y mamas ¿sí? que han asumido el tema de gobernador o mama gobernadora ¿sí? en el cabildo ¿sí? porque sin ellos también sin darles la confianza, sin darles la responsabilidad pues tampoco podríamos hacer ese tema.

F: Claro que sí. Bueno, algo que me interesa, ver una apreciación suya y es el pensamiento que se genera en el territorio bajo todas estas formas ¿no? de la comunidad, ¿es muy distinto al que se genera en la

ciudad? ¿En la ciudad cómo diríamos se va formando ese pensamiento también propio y si es muy distinto o si realmente no estamos hablando sino de lo mismo, pero en lugares diferentes?

Ó: No, yo pienso que profe ¿sí? si usted vive en Putumayo pues generará un pensamiento de Putumayo, de acuerdo a su entorno y a su necesidad, pero también de acuerdo a su pensamiento ancestral, primero. Dos, si vive en la ciudad, pues generará un pensamiento en la ciudad como Bogotá, donde la gente piensa que Bogotá es Colombia y que lo que no pase acá es... ¿sí?, pero también con un pensamiento propio.

Yo pienso que el Inga es Inga con los usos y costumbres donde sea porque los usos y costumbres del pensamiento Inga no va a cambiar porque usted esté en la ciudad o esté en el territorio. Cambian las formas, las dinámicas y nos ha tocado adaptarnos a las maneras ¿sí?, yo aquí me levanto y ya no voy a la chagra, pero eso no significa que cuando esté en Putumayo vaya a la chagra sí siembre, sí coseche, isí? me olvido de las lunas. No, ha y que hacerlo.

Lamentablemente Bogotá no tiene los escenarios pues para fortalecer el tema. Nosotros nos acabaron de aprobar el primer proyecto de vivienda Inga que sería el primer territorio colectivo que tendrían los indígenas en una ciudad como Bogotá, donde nosotros podemos ejercer nuestros usos y costumbres, pero ha sido difícil.

No es que no queramos, entonces los pensamientos desde que usted venga a una asamblea ¿sí? la asamblea no va a diferir que sea la misma en Santiago o que sea acá ¿sí? porque la gente asiste puntualmente, la gente habla en Inga, la gente te mantiene ¿sí? o sea lo único que cambia que no garantiza son los lugares, las formas, el desconocimiento de la gente.

Si nosotros al menos tuviéramos tres barrios indígenas, créeme que ahí sería otro Santiago porque tuviéramos nuestros espacios para sembrar, nuestros espacios para la minga, nuestros espacios para fiestear, pero lamentablemente no se da. Somos afortunados, unos de

los afortunados de los cabildos creo, que el único que tiene un espacio como este. Donde aplicamos usos y costumbres, donde hacemos asambleas, donde hacemos integraciones, pero sí, eso no ha sido gratis.

F: De acuerdo. Eso se ha luchado. Bueno finalmente, gobernador - y dándole las gracias- en mi trabajo se utiliza el término *Abya Yala* y obviamente en el movimiento indígena se usa, pero no sé si para el pueblo Inga tenga sentido hablar de *Abya Yala*? ¿Usted me puede dar una palabra de eso?

Ó: Lo que pasa es que la historia es totalmente distinta a como nos las han contado. Es más importante poner el derecho romano ¿sí? que lo dictan las universidades, que lo dicta la academia, que lo dictan los colegios, pero no hablan del derecho mayor o de la ley de origen y eso como no lo cuentan los mayores porque lo prohíbe la educación y lo que no diga la educación no existe o es mentiras, lamentablemente se ha ido perdiendo ese tema. Pero nosotros hacemos parte de *Abya Yala* ¿sí? de ese gran continente indígena que ha eso traía la cruz de la chacana si nosotros nos vamos a la historia pues nosotros hacemos parte de ese gran Imperio Inca, nosotros venimos de ahí directamente, lastimosamente se ha ido perdiendo y nosotros soñamos si la universidad no lo da nosotros lo vamos a contar porque nuestros hijos van a tener la misma responsabilidad que nosotros tenemos ahorita con sus hijos ¿sí?, de transmitir ese conocimiento, ese legado ancestral de generación en generación ¿ya? es la única manera de nosotros hablar del *Abya Yala*. Claro, yo recuerdo cuando los caciques se reunían no tenían fecha especial, pero hacían ceremonias de todo tipo y eso lo contaba mi abuelo. Llegaban para curarse, llegaban para compartir el conocimiento, llegaban para compartir fuerza, para compartir ¿sí? sabiduría y todo ese tipo de situaciones.

F: Muy bien. Gobernador, muchas gracias.

Anexo 3: Entrevista Mama Rosa Jacanamijoy

Fecha: 23/08/2018	Lugar: IDEPAC Instituto Distrital de la Participación y la Acción Comunal.
Entrevistad@: Mama Rosa Jacanamijoy	Comunidad: Inga
Referencia: Ing-03 Anexo 03	Observaciones:

F: Hoy es 23 de agosto de 2018 estoy en el IDEPAC. Estoy con Rosita Jacanamijoy. Entonces, Rosita muchas gracias por colaborar con este propósito que me tiene pues sin pelo, sin menos pelo y lo primero le voy a pedir el favor para que me quede el registro es que se presente, que me diga su nombre completo, a qué pueblo pertenece y de dónde es, como para tener yo el registro de la gente que me colabora.

R: Bueno, pues gracias también por la entrevista ¿no? porque pues no... con la sabiduría que uno tiene dejada por los abuelos. De pronto ayudar a otra persona, pues para mí es muy bueno.

Bueno, mi nombre es Rosa Helena Jacanamijoy Jacanamijoy. Soy del pueblo indígena Inga y vivo aquí en Bogotá hace unos tiempitos. Nací en el Putumayo. Entonces soy del Putumayo.

F: ¿Cuánto tiempo llevan en Bogotá, Rosita?

R: Yo llevo veinticinco años aquí en Bogotá. Me dicen que soy rola, pero no. Mi alma, mi cuerpo y todo está todavía allá en el territorio.

F: Pues justamente de eso es que le quiero preguntar pues en estos minuticos. Lo primero, es justamente Rosita, cómo con la experiencia de estos años ¿no? y no solamente lo que ha vivido personalmente, sino también lo que ha visto y con el trabajo con, con los otros pueblos. Cómo me describe la vida de los indígenas en la ciudad y en una ciudad como esta que es tan complicada, ¿no?, cómo, cómo describe Rosita esa vida.

R: A ver, yo le podría decir es más mi experiencia, mi experiencia. Como usted sabe el pueblo indígena Inga hace muchos años salió de su territorio. Cuentan los abuelos que fue en el año 1905. Quienes salieron

de sus territorios por la invasión o el usurpamiento (sic) que dio... bueno, aquí hay que hablar un poquito mal de los de la religión, de los capuchinos, ¿no?, entonces lo que hicieron nuestros abuelos fue quitarse de ese medio ¿no?, venirse hacia las ciudades con el conocimiento de la medicina ancestral. Ellos no querían ser esclavos porque lo estaban esclavizando y en esa esclavitud estaban quitando la tierra. Entonces, ellos dejan sus familiares, más que todo a las mujeres son las que se quedan en el territorio y los hombres son los que migran. Los que se vienen pues para diferentes partes. Entonces, uno de los sitios es Ecuador. Entonces, mi papá me cuenta que mi abuelito anduvo mucho por Tulcán... ¿cómo es que se llama?... Santo Domingo de los Colorados por todo esos lados anduvo y de allá traían pues cosas intercambiando, el trueque o el cambalache que lo llaman. Entonces, en esa circunstancia de ir, vender o hacer cambio y traer a mi abuelo por ejemplo, lo mataron allá en Chimichaca. Mi abuelo y mi tío, el mayor de mi papá. Entonces, mi papá quedó con siete añitos de huérfano. Entonces, toda esa historia que nos han contado, entonces yo decía, bueno y nosotros o sea que nosotros somos como tataranietos de los que vinieron hacia la ciudad y en Colombia como tal, hemos dicho que los Inga ¿no? somos los primeros asentamientos que ha habido en las ciudades, eh... por esta razón de pronto también mi padre, él... me contaba mi mamá, que mi abuelita lo puso al colegio y él no resistió en el colegio o en la escuela, en esa época, de los hermanos maristas, ¿qué pasó? Ahí lo que sucedía es que los hermanos eran muy bravos. De pronto yo diría, no bravos, sino como un poquito de... ¿cómo se llama eso?...

F: Estrictos.

R: ... como estrictos ¿no? entonces, dice, que cuando llegaba embarrados los piecitos mi papá, -los zapaticos- le tocaba hacer ejercicio, cargar ladrillo, cargar piedra ¿no?, como una parte de castigo entonces, con eso se retiró mi papá. A los 12 años él se vino para la ciudad. "Yo no me aguanto ese maltrato de los curas, entonces yo me voy". Enseguida él se vino para acá, ¿con quién?, todavía no le he preguntado, pero se vino hacia la ciudad. Entonces, con los 12 años ya empieza a mirar que en la ciudad pues lo que es la platica, el trueque, todo eso funciona. Entonces, empezó a quedarse por acá.

Entonces a los ya, entonces, él dice que a los 19 años, quería mujer y la cosa es que no era como hoy, que nos vemos, nos -¿cómo se llama?- nos simpatizamos o algo y nos casamos. En esa época no. Se conocían era los abuelos, entonces por qué se conocían los abuelos porque, pues ellos eran los que decían esta gente o esta familia es recta. Recta quiere decir, que son de principios, que cuidan la tierra, porque cuando nos casamos es para eso, para cuidar nuestro territorio.

Entonces se casaron, bueno, nos tuvieron, eh... cuenta mi madre que al principio ella tampoco quería venirse con mi papá, quería quedarse en su territorio. Entonces, se quedó con mi abuelita. Y mi papá si quería que mi mamá también empezara a viajar, a ayudar. Entonces, es ahí cuando ya, con la tercera hija -que soy yo- entonces mi papá dice: "No, vámonos"...

Entonces, se vienen para acá conmigo eh... Se vienen a diferentes partes de Colombia. Entonces, ahí comienza, pues como esa vida en la ciudad y yo, desde muy pequeña me acuerdo un poquito así, un poquito. Me acuerdo cuando mi mamá extendía lo que era la venta, ¿no?, ellos tenían lo que es el catre. Hoy en día, poco se ve lo que es el catre, pero ahí extendían sus mercancías. Entonces, la vestimenta de mi madre no es la vestimenta que yo tengo, sino es diferente, es con tela, con tela, pero de diferentes colores.

¿De pronto, usted ha visto en caravana a las abuelas? Así, entonces se le burlaban por la lengua. Por lo que mi mamá siempre a nosotros nos enseñaba que nosotros no deberíamos de olvidar la lengua, pero a la vez, mi mamá decía que cuando ella empezó a estudiar, en la escuela se le burlaban, ¿no?, se le burlaban, la maestra le pegaba, entonces, ella no quería que eso me pasara a mí. Entonces, a la vez de que me enseñaba la lengua, también me enseñaba el castellano, pero a la vez, yo creo, que tendría unos cinco años que más o menos me acuerdo, en Barranquilla, ella me sentaba y me decía: "me hace el favor y siéntese aquí y vamos a aprender a escribir, a leer, a multiplicar, a dividir y a sumar". "Si usted no sabe eso me le van a pegar allá, si yo no le pego acá, allá sí va a recibir castigo". Entonces, por eso me sentaba y me hacía... mi primera maestra

fue mi mami. Entonces, con esa idea me decía: "usted por donde vaya no se le olvide que usted es Inga, no se le olvide que usted es del Putumayo. Aquí, estamos andando porque nos prestaron el territorio, pero usted no es de acá, usted es de allá". Entonces, también me recordaba que el ombligo que a mí... cuando me tuvo mi mamá, el ombligo mío está allá en el Putumayo. No está por acá. Entonces, eso yo... cuando uno es niño uno no sabe de qué le están hablando, que el ombligo, que no sé qué, pues sí, yo decía: "pues si mi ombligo está allá, pero, ¿Y?" -¿Sí? Entonces comenzó con eso, ahí íbamos de pueblo en pueblo, ya más grandecita, como a los seis o siete años, creo yo, comenzamos a ir para, para La Guajira. Entonces, en La Guajira -no, yo creo que a los cinco años- en La Guajira nació mi hermanita. Una hermana que tengo Barranquillera y otra que es de La Guajira. Y en La Guajira ya empecé a conocer otros niños indígenas, entonces yo decía: "ve, yo hablo diferente, él habla diferente, yo no me entiendo" porque yo quería es hablar con ellos ¿no? y ellos eran esquivos. No querían hablar. Entonces yo decía: "si yo soy indígena -o sea, ni siquiera indígena, yo soy Inga- que mi mamá decía Inga, yo nunca entendí la palabra indígena cuando vine a la Uni (universidad) fue que aprendí la palabra indígena, pero yo era Inga, antes no, antes mi mamá nos decía que era Inga. Entonces, mi mamá nos decía: "Ellos son wayuu" entonces yo decía: "Pero bueno, si nosotros estamos acá y ellos son wayuu, no nos podremos hablar, por qué". Yo pues me preguntaba y yo también le preguntaba a mi mamá y mi mamá también me decía, pues: "es que ellos son otro grupo de indígenas, otro grupo de pueblos, otro grupo que son diferentes a nosotros. Por eso, no puedes hablar" y yo queriendo jugar, pero bueno.

Entonces, eso, el estar con mi mamá, el estar aprendiendo la lengua, el estar aprendiendo otras cosas que de pronto no había aprendido en el territorio porque todavía no había ido al territorio. Entonces, creo que todo ese aprendizaje que me dio mi mamá lo he conservado, para, eh... para que en esta ciudad tan grande ya uno, ya grande, ya uno empieza a preguntarse y empieza también a contestarse uno mismo. El hecho de estar con mi madre, aprendí a soportar lo que es la ciudad, desde muy pequeña. A los siete años, casi ocho años, mi mami me dice: "No, usted ya no va a estar acá. Usted tiene que irse a su territorio. Donde está su abuelo", y me van, y me dejan con mi abuelito. A mi abuelito de parte de mi mamá, ¿ya?, Entonces estaba, estuvo mi abuelito Guillermo, mi abuelita Juana y nos van a dejar a las dos hermanas. A la que nació en La Guajira y a mí. Ella era pequeña... Mentiras,

a otra hermanita que ya se murió no es la hermana de ahora, lo que pasa es que me confundo porque ambas eran Teresa, se llamaban igual entonces, con la que se murió me llevaron me dijeron, vaya y ayúdele a su abuelita, entonces nos fuimos entre comillas ayudar a mi abuelita y no había sido eso sino que mi mamita había estado en embarazo de mi otra hermana, que también se llama Teresa. Entonces, mi hermanita se murió de pena moral, allá en el Putumayo. Entonces, allí aprendí, la otra etapa de mi vida, aprendí lo que es estar en territorio. Entonces, ya con todos esos aprendizajes tanto en mi mami, como en la ciudad de mis abuelos en el territorio, entonces ya, como qué bueno tenía un poquito de conocimiento y me quedé, me quedé ahí desde los ocho años hasta los 15, 16 años, una etapa larga en la cual mi papá también nos dejó, nos quería medio abandonar pero les llegó, nos llegó un comentario que mi papá se había muerto. Entonces, por eso mi mamá también se apresuró a ver qué había pasado. En ese entonces me manda: me dice mi mami vámonos" yo ya había terminado el quinto de primaria me dice: vámonos, vámonos a buscarlos". Esa es otra etapa de mi vida ya, ya venimos acá, me acuerdo tanto que fue a Villavicencio donde, donde llegamos y en Villavo mi mamá dice: "No, vamos primero a preguntar a los paisanos". Usted en cualquier parte que vaya una, una ¿cómo se llama llama?, una ciudad, un caserío usted encuentra un Inga o un quichua en cualquier sitio. Entonces, preguntando llegamos y nos dicen: "no, don Alejo está por allá, está tomando". Ellos nos dijeron que estaba muerto, que se había caído de una lancha y se había ahogado. Eso era lo que nos habían avisado entonces, ahí hay otra etapa de mi vida que es, el aprender a defenderme yo sola. Entonces mi mamá me pregunta: "Bueno, ¿usted quiere plata, necesita plata?" y yo: "Pues, sí" para mis dulces en esa época, mi helado. Entonces me dice: "bueno, si usted necesita plata mire, aquí está".

En ese entonces me acuerdo tanto que eran las camisetas de Topo Gigio -y me gustan de Topo Gigio hasta ahora, verlo-. Las camisetas de Topo Gigio, eran los esmaltes, ¿no? en venta y la canción del Menudo, en esa época. Entonces me dice "Vea se está vendiendo esas cosas, todavía no le hemos enseñado cómo se vende aquí la medicina, por lo tanto, tiene que empezar con algo en la parte de economía", que ahora ya estoy pensando en que ya me dijo esto, ah, era esto esto, ya me dijo esto ah ya. Entonces ahí en la parte económica ya empieza mi mamá a decirme independícese, -como entrecomillas- "independícese" porque usted necesita plata. Entonces me ponen el pequeño catre y yo: "Ayayay y ahora cómo hago". Entonces mi mamá me enseña y habían unas compañeritas de

allá mismo que hasta el día de hoy nos hablamos, de hace muchos años. Entonces me dicen: "no, usted tiene que vender, así y así...", " tiene que gritar", y así. Bueno, entonces ahí aprendí la otra parte de lo económico.

También me llevaron, conocí San José del Guaviare, allá con los indígenas también, y conocí a los... Bueno, allá en los llanos también hay los que, los mal llamados Guahibos que son los Sikvani, entonces igual, ya con lo que me pasó cuando era niña y me relacione con los wayuu, acá yo ya sabía que era diferente bueno, ahí eh... ya empiezo a ver que yo quería estudiar. Entonces mi papá me sentó y me dijo: "No mi hija, usted tiene que ir es a la casa a ayudar a su mamá" "usted no es de ir allá a colegios" yo: "Ay pero papá, yo ya terminé quinto, yo quiero seguir estudiando, el colegio". -"No". Entonces ahí cuando me dice que no yo creo que quedamos como... sí como a los 16 años fue que volví y me vuelvo otra vez a la comunidad con mi mamá, mi papá se quedó: "Ustedes se devuelven a la casa, son las que van a cuidar la casa. Yo como hombre voy a empezar a trabajar acá y les voy a empezar a girar, pero usted se me va la casa".

Y yo cuando llegué allá, quería tanto el estudio, yo dije: "Como sea voy a pedirle a mi mamá que me ayude". Le dije a mi mamá y mi mamá me dice "No". Siéntese con su papá otra vez y dígame y yo: -"Ya me senté", - "sí, y eso cuando". "Sí, yo ya me senté y ya le dije y me dijo que no". Entonces, yo tenía como amigo a un cura y le dije: "Oye, ayúdeme para que mi mamá y mi papá me ayuden a estudiar" entonces, el curita me dijo: "Bueno, pero qué cuándo lo hacemos?" -"No, mi papá llega el mes entrante para que se sienten". Bueno, le dijo mi papá: "No, ni por nada, no. Mujer a la cocina". -" Ah, bueno". Después le dijo a mi mamá y mi mamá dijo: "Mire, yo con mil amores quisiera que mi hija estudie, pero yo no puedo sola. Hay que comprar uniformes, hay que comprar libros, hay que comprar no sé qué. Yo no puedo sola. Si el papá le dice que sí, sí, si no no".

Entonces el cura me dice: "vamos a hacer lo siguiente, yo le voy a comprar los cuadernos y algunas cositas para que usted, su mamá da otro poquito y verá que su papá se va a animar". Yo: "bueno". Entonces, empecé con eso y quería estudiar, quería estudiar. Hasta que el día en que llegó el cura me dio creo que fue los dos cuadernos primero, me dijo que me

iba a dar todos los cuadernos, me quedó debiendo, (risas), no me dio. Mi mamá me dio el uniforme y mi papá tenía que darme el transporte porque era de Santiago a Sibundoy, entonces nos cobraban el transporte. Entonces, lo convenció mi mamá. Dijo: "Bueno, si quiere estudiar, estudie".

Entonces, ahí la otra etapa de mi vida, conocer lo que yo no había conocido en mi territorio, el otro conocimiento. De ahí, la embarré, la embarré, ahí porque salí en embarazo de mi niña, de la primera (risas), ¿ya? entonces fue otra etapa muy dura, porque nuestras familias, ni la familia Inga, pues verme estudiando y después salir, era el mal ejemplo. Entonces me cogieron toda la comunidad, de que yo era el mal ejemplo y por esa razón, las otras que querían seguir estudiando les dijeron: "No. no pueden", pero bueno, entonces ahí ya empiezo a mirar qué hago porque yo quedé que en embarazo, tuve la niña y ¿ahora? -¿no? Víctor no estuvo... Ah bueno, entonces cuando mi hijita tenía dos años, -84,86-, cuando tenía dos añitos, nos dicen: "venga, vamos a un Congreso de todos los indígenas de Colombia". Yo decía: "¿cuántos indígenas somos?". Si yo conocí a una Wayuu, conocí a LOS Sikuaní en esa época Guahibos, conocí a los Guahibos y nosotros más los Kamsá que habían ahí, somos cuatro, ¿o sea que vamos a ser una reunión con los cuatro?, En mí, en mí, pues en mí pensamiento. Yo dije: "Ah bueno". Entonces, Víctor me dice: "Vamos que nos están invitando". Entonces yo dejé mi niña -que me cuidaba mi mamá- y nos vinimos acá, en el 86.

Entonces ahí va, la otra parte de mí, de mi etapa de mi vida. Entonces ya vine a conocer: "¡uy! Nosotros no somos solos. Hay un montón de compañeros indígenas" y cuando empiezo hablar con uno me dice: "No, mi lengua es tal", comienzo a hablar con el otro "No, mi lengua es tal", empiezo así y le pregunto: "¿y su comida cómo es?". Me dice: "no, yo como carne de monte", y yo: "... carne de monte, pero ¿qué come?". -"No, los monos, los micos", yo decía: "¡cómo así!", "Sí", me dice; El otro pregunto, come iguana, el otro pregunto... no, yo dije: "Ve". Ahí empecé a conocer que la gente es de diferentes regiones, diferente vestido, diferente comida, diferente lengua. Bueno, ahí dije: "¿y ahora?" O sea que vienen a hacer ellos acá o qué vine a hacer yo... acá. En esa época no entendía sino solamente miraba, observaba la reacción de la gente, lo que hablaban, lo que decían, en el Congreso. Tampoco supe lo que era un Congreso, ahí vi

que era un Congreso, empecé a aprender, aprender cosas. Después de eso, ya dije bueno, la gente trabaja eso y a mi esposo lo delegaron para quedarse en Bogotá, ahí fue lo peor que me pudo pasar...

F: Claro, porque usted no esperaba eso.

R: Claro, yo no esperaba. Sí, le dijeron: "pues a usted no sé qué..." pero yo pensé que eran unos mesecitos no más. Eran cuatro años. ¡Ay Dios! Bueno, como no vivía con él entonces, para mí era como que sí, no era tan, tan apegado. Pero de igual forma mi hija necesitaba del cariño de él. Entonces, los cuatro años perdidos, desde pequeñitas, no, Patricia y Sandra que no crecieron con él. Entonces, bueno después de eso, ya comencé a mirar que... y empecé a leer, a leer un poquito de libros, pero que habían allá en el pueblo allá en el pueblo ni bibliotecas buenas hay. Entonces, preguntando a varios compañeros, porque ya empecé a salir de mi territorio hacia afuera, en el 87 desde la ONIC, me mandan a hacer una capacitación fuera del país, me fui a Cochabamba, como tres meses, ahí conocí otra gente fuera de la gente de acá. Entonces ahí ya empecé como a tener más visión de que los pueblos indígenas no solamente estamos en Bogotá, en -¿cómo es?, en Colombia, sino que nivel de otros países también hay indígenas, y así empecé a conocer, a conocer hasta en el 90, en el segundo Congreso de la ONIC, me dicen: "las mujeres" -yo conocía a poquitas mujeres-, pero el hecho de participar, el hecho de ya empezar a hablar, dar propuestas de mujeres como que eso también las mujeres vieron, la participación, me dijeron: "No, usted vaya usted también participe como mujer", yo: "No, pues yo no puedo". Entonces, me dijeron: "No pero eso, le van a ayudar, le van a dar un apoyo, que no sé qué", y yo, ¿será que sí? Me animé. Entré a la Secretaría de la mujer de la ONIC. Ahí yo dije: "¿y ahora, yo sola dije que sí -y ahora mi esposo-, qué me dirá?". Ya era hablar con él y le dije: "mire, me están, me están diciendo para esto, "¿qué hago?", Dijo: "Pues, si usted puede, si usted quiere, pues hágalo". Entonces ahí ya, ya me sentí como apoyada y dije: bueno listo.

Ahí es cuando yo en Bogotá, ya con todos esos conocimientos, pero resulta que no conocía mucho. Una cosa es trabajar en la región porque yo trabajé en la región, trabajé con mi pueblo ¿no?, Entonces yo tenía un

poquito experiencia, pero con mi pueblo, con uno solo. Ahora la cosa de acá era con varias mujeres indígenas, de varias regiones, yo, imiércoles y ahora como hago! Además de eso cuando uno llega a un sitio hay personas que de pronto a uno lo inducen, le dicen: "Oye, hay que hacer esto, esto...", entonces, pero en la ONIC, no. Entonces me dejaron como... "Haga usted, lo que tenga que hacer". Ahí, según eso, trabajábamos con proyectos, bueno, trabajamos dos años y luego ya, tuve mi hija, a Francia, la tuve, la cuarta, que mentiras, ella fuera la quinta, Sandra, Patricia la tuve allá, Doris la tuve allá, Julie la tuve allá, a Francia la tuve acá. Entonces ya, la quinta niña y resulta que ella... con ella quise hacer un trabajo que no lo alcancé a hacer. Yo dije, si yo mujer indígena que en mi territorio, trabajé con mis hijas no, a la mano de ellas, trabajé en el territorio, yo a todas partes yo las llevaba, a las tres yo las llevaba me cargaba una en el brazo nos íbamos a talleres a dictar charlas y todo eso, yo iba. Entonces, yo dije acá con ella, voy a hacer lo mismo. Resulta que no. Yo la cargaba aquí a la espalda con mi baita y hacía mis trabajos, pero eso fue malo, fue malo en el sentido de que yo no hacía nada, yo no hacía nada, solamente estaba al lado de mi hija, solamente viendo mi hija, ¿no?, eso fue los comentarios y resulta que me dijeron: "Pues qué pena compañera, pero se terminó el proyecto, ya no hay más plata ya no hay más recurso para poder pagarles". En una parte si era cierto, pero en otra parte no era cierto. Si no que ya después de que yo me retiré de ahí unas personas allegadas me decían: "¿sabe por qué te sacaron?", Y yo: "no, no supe, sino que se terminó un proyecto", me dijeron: "No. Resulta que te sacaron fue por tu hija, por la niña que no querían estuvieras con la niña ahí porque no hacías nada". Ah ya, sabiendo eso -no lo supe-, pero bueno. Entonces, toda esa experiencia me sirvió para estar acá con los compañeros.

Entonces hay algunas compañeras que vienen acá, que necesitaban... hoy en día ya todas como que están llamadas, -cómo se llama eso- más aterrizadas que lo llaman (risas), vienen acá y no saben qué hacer, ¿no? Primero, porque no tienen una educación superior, solamente tienen primaria, usted aquí ve en -¿cómo se llama?- en Instituciones que no la van a recibir en ninguna parte la van a recibir. Segundo, hay personas que de pronto su comunidad o en su casa, porque para mí, mi casa fue mi primera, mi primera base para yo enfrentarme a la sociedad en la que yo vaya ¿ya? si eso tuviesen las mujeres indígenas, la oportunidad en su territorio fuera muy bueno, se enfrentarían acá, pero pues estarían como a la alerta ¿no?, De decir: "bueno, llevo conocimiento,

voy a empezar a mirar ¿cómo me bandeó?", Digámoslo así. Acá se vienen, pero como las compañeras emberá, a mendigar, como otras personas a ofrecer la mano de obra muy barata, como son las compañeras que están en las casas de familia. No le pagan lo que es el sueldo como tal ¿ya?, eh... las que vienen de pronto estudiar tampoco tiene una base desde su comunidad porque he visto a muchos estudiantes, vienen de su territorio y se quedan acá, pero trabajando en otra cosa que de pronto no es el bienestar de la comunidad como tal. Entonces, todo eso yo decía, un día me senté a mirar y decía: "pero qué hacer" porque es que si a mí me ofreciera, yo también he sido de las que me he quejado acá, ¿ya?, pero de pronto puede ser por lo que mis antepasados siempre han estado aquí, ¿ya? De pronto hasta por eso también digo que me he quedado seguido pero las personas que no son de estos territorios, que se han venido por conflicto armado, por diferentes cosas que se han, que han sucedido en los territorios, que de pronto ellos no tienen la culpa, eh... se han venido, pero no... de un rato para otro no tienen como esa mirada: "Ah bueno yo voy a ir a la ciudad voy a hacer tal cosa" o me planeo. Cuando uno se va a ir a algún lado uno planea, pero acá no. Acá es, usted se va o se va, de hoy a mañana y fuera, pobre mamá y pobre papá pues les toca cargar a sus hijos e irse. Entonces esa problemática ¿cómo la solucionamos? Acá en el IDEPAC pues si se ayuda, se ha apoyado, desde que yo he estado desde el 2007 hemos apoyado con, tan siquiera con una reglamentación que son las políticas públicas, de los grupos étnicos con los que trabajamos desde el 2007 iniciamos hasta el 2011 que nos aprobaron el decreto y ahora hoy en día el 2016 nos aprobaron lo que es las acciones afirmativas, entonces de aquí pa' allá ¿cuánto nos queda de trabajo? Nos quedan dos años de trabajo, según las acciones afirmativas 19 Y 20. Está hasta el 2020. En esos dos años ¿qué vamos a hacer? Si no hemos hecho durante toda la, toda la vida no hemos recuperado nuestros derechos como tal, en dos años y en una ciudad así inmensa como esta, es difícil...

F: Claro, no claro.

R: Me fui por otro lado...

F: Pero de alguna manera mis preguntas, y creo que es mucho más agradable así, las ha ido como, como ya abordando. De todas maneras yo

lo hago para puntualizar algunas cositas y al comienzo Rosita, usted me hablaba de este interrogante y es la relación con el territorio ¿sí?, que, bueno yo le cuento, a mi ese punto siempre me ha llamado la atención, porque yo me he encontrado que hay... bueno, distintas comunidades, tienen distintos referentes, pero hay una al menos una intención de conservar esa relación con el territorio de origen. Yo no sé si me puede contar algo más de eso, de cómo en este caso se da esa relación con el territorio de origen que de alguna manera, ya al mencionarme a su familia, pues obviamente ahí también está el territorio entonces si me pueden mencionar algo más de esa relación Rosita, le agradezco.

R: A ver, la relación de lo que yo le decía, el sembrar el ombligo en el territorio, más que todo nuestro pueblo, es en el fogón no, dicen los abuelos ese es el imán que atrae a la persona. Entonces, por ejemplo, las personas que han salido de nuestro territorio, entre los Inga ¿no?, que salieron de nuestro territorio, ellos mismos han empezado a recuperar una porción de su territorio, de sus tierras. Eso quiere decir que no se han desapegado o ¿cómo es? desconectado de su territorio, quieren. En el caso nuestro, de la familia, de mi familia acá, nosotros decimos bueno mi papá también igual, se vino para acá pero con la intención de recuperar sus tierras. Mi papá también compró tierras no muchas, pero sí poquitas, pero sí compró. La intención era eso ¿cómo hacer para que esas tierras que se fueron a manos de los colonos volvieran a nuestras manos? Y hay muchos Inga que fueron para Panamá, que fueron para -¿cómo se llama?- , que fueron para Venezuela y los que quedaban aquí mismo compraron los territorios... y los dejaron ahí de chanya, chanya qué quiere decir, que una persona, una pareja, una familia va y se queda en su casa cuidando ese territorio. Para que bueno, los otros no invadan o para que tan siquiera esté ahumando la casa. En una casa que queda una chanya tiene que siempre estar ahumando la casa, para que la casa también viva porque la casa en sí es un ser viviente para nosotros. Entonces: ¿cuál es la relación que hay con nuestro territorio en Santiago?

En Santiago tenemos un pequeño terreno, pero nosotros siempre vamos allá, vamos allá porque primero, porque tenemos familia segundo, así sea un pedacito de terreno, tenemos para ir a sembrar, sembrar lo que aquí se vende. Entonces, aquí sembramos plantas medicinales, pues de pronto la comida no tanto en mi familia, ¿no?, la comida no tanto

porque pues no va a haber alguien que esté cuidando porque también están cuidando sus Chagras, pero la medicina sí porque acá vendemos medicina entonces tenemos que sembrar medicina. Hace dos años por ejemplo, Víctor empezó a mirar, teníamos una laguna pequeñita, entonces esa laguna lo agrandó, lo puso más grande y después él siempre venía con esa idea de que ¿oye que será si ponemos trucha? Yo: pues ¿no sé yo nunca he sembrado tu trucha, entonces no tengo esa idea de eso, si no de gallinas, de cuy, ¿no?, pero eso es ya cuando yo viva en mi casa en mi territorio, pero de resto yo voy a encargarme, de pronto no, no sé, no lo he hecho. Entonces ahora tenemos el sembrado de truchas. Entonces al sembrar las truchas estamos también defendiendo un territorio, haciendo un trabajo comunitario porque no solamente estamos nosotros, ahí están los primos, examina también la que vive allá, hay una unidad familiar, entonces eso también nos ha llevado a que ese territorio, con ese territorio tengamos esa relación y los demás inda también porque manifiesta. Por ejemplo, en el carnaval es de todos los inda de todas partes así sea uno de la familia va al carnaval, entonces es como encontrarnos como decir estoy vivo, estar en la familia decir mi familia no está sola, exceso es como esa atracción, pero también esa familiaridad que todavía tenemos en el territorio. Cuando yo no voy yo me siento mal aunque quita mientras el carnaval, pero no es igual, no es igual como comer el mote de allá, sembrado el maíz por nuestra familia, sembrado el frijol de nuestra familia, cocinado con leña que es de mi territorio, entonces todo eso nos hace que volvamos y estemos ahí pues al frente del territorio. Ahora, los que pueden también llevan a sus hijos, entonces nosotros también decimos, bueno nietos, hijas tienen que ir al territorio así sea para ir a saludar, que no tengo tiempo, pues vaya una semana. Tiene que ir a saludar, tiene que volver a donde usted nació, tiene que volver a donde usted creció. Por ejemplo, yo tengo mis hijas que nacieron allá en Santiago, son tres que viven acá y yo les digo no, tienen que ir aunque sea a agradecer a mi mamá, a mi papá por habernos dado la vida, porque desde ahí empieza. Entonces, todo eso, esa relación con el territorio que allá nos da la comida, ¿ya? De allá traemos también algunas cosas, cuando vamos allá siempre traemos kuna, traemos frijoles, traemos maíz, ¿ya? entonces traemos cosas de allá para nosotros estar como... decir, recordar, yo cuando como maíz, tierno o mazorca yo me acuerdo lo que nosotros hacíamos cuando éramos niños, yo jugaba a hacer compadrazgos, entonces, no que venga que vamos a hacer el cómo se llama el mote, nuestra papa era unos tubérculos chiquititos con los cuales jugábamos, cocinábamos y le dábamos a nuestros... todos los juegos que nosotros aprendimos hacer eran viendo a nuestros padres: ellos hacían

la minga, nosotros hacíamos la minga; ellos hacían el compadrazgo, nosotros también hacíamos; ellos se casaban, nosotros también nos casábamos, (risas), ¿ya?, todo eso nos ha servido, de esas prácticas que tuvimos, pues hoy en día lo recordamos y no, pues, lo recordamos con mucha tristeza.

F: Claro, con mucha nostalgia.

R: Claro, y no, y yo a veces acá dejo ese conocimiento que tuvimos, que tuvimos esa gran oportunidad de hacer hoy no lo están haciendo nuestros nietos, nuestros nietos ni siquiera saben que es una minera porque hasta en el territorio se está perdiendo eso, se está perdiendo por la sencilla razón de que los territorios están yendo colonos que están sembrando una sola cosa, una sola siembra, puede ser de maíz o fríjoles y todo lo que nosotros sembrábamos en la chagra se está perdiendo y más aún, estamos matando el terreno con todos los químicos que echamos estamos matando.

F: Claro sí, ya vamos para allá también porque la otra cuestión tiene que ver con cómo se ha organizado la gente en la ciudad, la gente de la comunidad, cómo ha sido esa experiencia y en las otras charlas me he dado cuenta un poco que en el caso de Inga hay una conciencia como de haber sido muy pioneros en el caso de Bogotá, en el caso de Bogotá y eso me llama la atención y me parece una particularidad que es bien interesante. Algo nos contó ya Rosita cuando vino a ese congreso de la ONIC y cuando empezó a sorprenderse con tanto indígena, de tanto lado que ni sabía, pero qué más nos puede compartir respecto de esa organización ya estando aquí en Bogotá.

R: Bueno, aquí en Bogotá, pues yo en el 86 cuando se empezó a conformar el cabildo Inga no estuve, yo llego en el 91, cuando ya estaba conformado y todo eso... en el 91 llego, en el 93 salí de la ONIC, en el 94 nació lo que es el movimiento indígena colombiano, el MIC, en la cual Víctor hace parte de esa, de ese movimiento y ahí es cuando los abuelos me empiezan a contar porque yo empiezo preguntarles: "¿oye, pero de quién fue la idea de hacer un cabildo?". Resulta que ellos me cuentan que

la idea de hacer un cabildo fue de mi esposo porque ellos querían hacer es como una asociación, una cosa así de vendedores ambulantes, y aquí había un compañero que le llamaban el pastuso, a él sí lo conocí, el ya murió. Entonces, él también me contaba: "yo sí quería hacer -porque él es de una, ¿cómo se llama?, de la CUT, no, no, mentiras se llama así- [F: de un sindicato]... de un sindicato, entonces él, entonces me dice: "no, yo sí quería que mis compañeros indígenas se metieran ahí, ¿no?, pero no era porque quería hacer, sino que por la parte política, más que todo, por tener sus votantes, era por eso. Entonces ahí es cuando me dice que Víctor va, como estaba trabajando en la ONIC él va y les dice "mire hagamos algo que sirva para nosotros como indígenas y no como vendedores informales que son", así como otros. Entonces, el hasta hoy en día en las charlas, siempre recalcar que nosotros somos de medicina, no somos de otra cosa ni de ropa ni de no sé qué, pero sí somos de medicina, entonces ahí es cuando empiezan a mirar la conformación del cabildo. Yo tuve la oportunidad cuando llamaron a posesionarse no me acuerdo muy bien quién fue en esa época cuando nos dejaron parados ahí en la alcaldía y no lo posesionada no y a la segunda, después en el 94 ahí sí fue cuando Caicedo Ferrer llama y los posesiona ahí también estuve yo. Después de eso empiezo a ver en él... ahí no es que no me acuerdo muy bien... el compañero Oscar Melo, el primer gobernador creo que es del pueblo muy, de acá de Bosa se encuentra con mi esposo y le dice: "Taita, ayúdenos a que empecemos a mirar cómo hacemos a hacer tratamientos allá en el cabildo" porque hay muchos enfermos entre ellos está mi abuela, mi abuela y mi abuela entonces el comienza allá hay sabido y ahí es cuando yo también ya hablando con los demás compañeros dicen no nosotros la conformamos un cabildo entonces ahí que empiezo a ver qué son los cabildos en la ciudad. Ahí yo les colaboré a ellos, me dijeron que no sabían tejer, no sabían cómo hacer una recuperación del tejido entonces yo les enseñé un año, les enseña a tejer, a tejer el *chumbe* pero no el *chumbe* nuestro, sino solamente el tejido como tal de que la tarea era "busquen su significado, busquen su simbología para que ustedes hagan lo suyo no lo mío" y les enseñé a hacer chaquiras también, pero igual "busquen lo mío lo suyo no lo mío" me decían que era muy egoísta yo decía no sé al ser egoísta yo no vengo y les enseño, yo le estoy diciendo es que lo suyo, no lo mío.

Entonces ahí empiezo, bueno, ya conocí dos pueblos, dejé hasta de estar con mi pueblo indígena Inga, no trabajé directamente con ellos entonces empecé a hacer otra carrera que no era la mía empiezo a

trabajar en una institución allá en mi pueblo yo siempre recalco a mis hijas, en mi pueblo yo era líder, hasta yo no soy nada, y acá para empezar a trabajar me piden el diploma de bachiller, tampoco lo tenía como el diploma de bachiller. Miércoles y ahora qué hago por ahí Víctor se consiguió nada donde yo podía trabajar, entré a trabajar. Después de eso ya comienzo en el 98, comienzo a ver la necesidad de estudiar. ¡Ah no!, mientras estuve en... yo entré a trabajar en el Ministerio de Desarrollo Económico y yo ni siquiera sabía cómo preparar un tinto occidental, que en mi casa nunca preparo, me tocó aprender desde ahí. Entré al Ministerio de Desarrollo Económico para servicios generales, ahí fue que me recibieron. Y de ahí empecé un poquito a subir. Después de ahí pasé a la... Superintendencia de Industria y Comercio, pero ya... como era... al centro documental entonces ahí yo decía: "Esto no es mío", no me sentía bien, aunque el trabajo tenía que hacerlo porque yo necesitaba de la plata. Entonces ahí empiezo a mirar que necesito un estudio; para empezar, eso también es competencia, para poder competir pues en esta sociedad, entonces yo le digo a Víctor: "Oye yo necesito, quiero estudiar". Empecé a mirar estudio por la noche, entonces yo dije: "No, yo me voy a meter, en alguno tengo que meterme". Entonces me metí en la CUN.

F: Ah, en el centro.

R: ...en el centro. Como hay un convenio que firmó mi esposo de estudiantes indígenas, también, pero ha sido, la calificación es muy alta, debe tener 4.5 para poder acceder a la beca, si no de ahí no. No, yo no era no fui capaz porque ya con mis cinco hijos, para mí era difícil. En el 98 me presenté a la Nacional, en el primer semestre no pasé. Pase en el segundo semestre. Entonces, de ahí comienzo a mirar, bueno, estudio... ¿para qué estudio?. Entonces hay empiezo a mirar, si hay dos pueblos, yo voy a trabajar con estos dos pueblos, con el mío y con el otro. Todavía no conocía el de Suba. Me fui a estudiar. Después de que estudié comienzo a pensar bueno y con esto qué hago, pues el cartón sí, pero todo lo que me enseñaron, dónde lo practico, dónde lo hago, ¿sí?

F: ¿qué fue lo que estudió Rosita?

R: Lingüística.

F: ¡Lingüística!

R: Sí. Entonces, yo empiezo a pensar en eso y yo digo no. Me va a tocar es empezar a mirar cómo investigo lo mío. Bueno, entonces en eso quede. Cuando ya estuve terminando empiezo a pensar en la tesis: "Y ahora qué hago, dónde, cómo". Bueno, ahí hice mi tesis con el pueblo Inga también -la recuperación de la lengua o el fortalecimiento de la lengua Inga-lo hice. Luego, me quedé en la superintendencia hasta el 2007, en el 2007 yo debo de agradecer a Ati Quigua, por habernos encontrado, por habernos hecho amigos y eso es más en relación con Víctor, porque usted sabe que Víctor en todo lugar se mete y trata de ayudar a la gente. Entonces en esa época nos conocimos con ella y hablamos de política, pero yo poco de eso, pero sí le ayudo a mi esposo por un ladito y ahí, yo creo que ahí empieza a funcionar lo que hoy en día es la Gerencia. Voy, porque empieza a decir: "Yo quiero ir al Concejo, ¿será que el taita me puede ayudar?". -"¡Con mucho gusto! Vaya, y yo con los pacientes que tengo, no son muchos, pero yo les ayudo y por ahí buscamos miramos cómo hacemos". Es ahí cuando Ati empieza a ser concejal. Bueno, la primera no pudo hacerlo por la edad no la dejaron por la edad. La segunda ya empezó con más fuerza y ella es la que empezó a buscar, no sé muy bien, muy detallado como fue la creación de la Gerencia pero lo que nos contaba aquí es que ella empezó a buscar donde ubicamos una Gerencia donde se pueda hablar de las problemáticas étnicas entonces ella buscó en la Secretaría de Gobierno pues ahí como algo de la Secretaría como tal y bueno, y dimos acá, en el Instituto de la participación por ahí ya es que tenemos el Instituto, es decir la Gerencia de Etnias...

F: ¡Gerencia de Etnias del IDEPAC!

R: La Gerencia de Etnias del IDEPAC nació en el 2007, en enero del 2007. Yo me vine a vincular en junio del 2007 porque Ati me dijo:

"Oye, ayúdeme no tengo... o sea sí hay otras personas, pero así conocidas, como que uno diga de familia, no." Entonces yo le dije: "Mira, es que yo tengo mi trabajo acá, pues yo no lo puedo dejar" porque haya donde yo estuve, estuve también de provisional. Entonces yo dije, "No es que yo estoy provisional acá, para ir allá que me dejen ocho meses, después me saquen, después, no. La verdad yo me quedo acá". Le dije: "cualquier cosa que de pronto por ahí se pueda, me avisa". Entonces me dijo: "Bueno". Resulta que acá después me llamaron: "mire, hay que trabajar con los pueblos indígenas, que no sé qué...". Dije: "pues bueno, voy" porque yo sí quería trabajar con los pueblos. Es ahí cuando vengo a la Gerencia de Etnias y encuentro que una compañera indígena wayuu, también está ahí, la compañera Nilda, está trabajando en la gerencia de etnias, en el Instituto y ella ya había hecho como una especie de pasos para hacer una asamblea de pueblos indígenas. En esa época solamente habían cinco cabildos: el Muisca de Bosa, Suba, Kichwa, Ambika-pijao y el Inga y la asamblea que querían hacer estaban solamente los cuatro cabildos, más el mío no estaba ahí. Entonces dijo a Nilda: "Oye, pero aquí están cuatro, si son cinco cabildos ¿dónde están los demás?", Entonces Nilda dice: "pues la verdad hemos invitado al gobernador -no me acuerdo el gobernador de esa época- pero él no ha venido". Entonces le dije, "entonces yo estoy por ellos". (Risas).

Entonces comencé a mirar, entonces en esa preparación de esa asamblea a mi jefe le digo: "Gerente, yo creo que no hay que hacer una asamblea porque aquí si usted..." -porque él me dijo cuál era la intención-, "es reunir a todas las personas que sean indígenas, hacer una reunión grande". Entonces le dije: "Pues si usted va a hacer una reunión grande, aquí están solamente los cuatro cabildos no está el mío y si usted quiere más personas indígenas pues aquí no están todos los indígenas". Ahí me pongo en la tarea, yo le dije mire: "yo conozco un poquito de la ONIC, conozco un poco la OPIAC, conozco un poco AICO, conozco un poco ASI, yo voy a ir de organización en organización a decir si hay pueblos indígenas aquí de ellos". Y así lo hice, invitamos a uno de ellos a celulares -¿cómo es que se llama?- con cartas, casi nunca vinieron. Los únicos que vinieron y estuvieron acompañando fue ONIC casi hasta lo último, OPIAC de vez en cuando, ASI no vino, AICO vino como que se asustó de algo que nos pasó ahí y nunca más volvió. Bueno, entonces esa ida de organización en organización, algunos me daban -¿cómo es que se llama?- el teléfono otros no me daban el teléfono. Por ahí a veces yo me quedaba y un paisano llegaba entonces le decía: "Oye, ¿de qué pueblo eres?", No de tal pueblo.

-“Ah bueno, mira mi nombre es tal y tal y estoy trabajando en la gerencia para que nos llamemos o regáleme su teléfono para yo llamarlo alguna actividad”, pero la actividad era esa, la actividad era la asamblea entonces me daban los teléfonos y así empecé a recoger datos de otras poblaciones. Entre ellos los Tubú, los Uitoto, algunos Emberá y así recogí. Ahí, ya cambiamos el nombre no a asamblea, sino un encuentro de pueblos indígenas. Ahí nace el primer encuentro de pueblos indígenas en el 2007 entonces ahí comenzamos, Ati también fue la que apoyó con algunos pueblos también y ahí nace el encuentro distrital de pueblos indígenas...

F: El encuentro distrital de pueblos indígenas.

R: ... nace en el 2007. Ahí era para empezar a reconocernos quiénes éramos los que estábamos acá, toda la población que vivíamos acá. Ya en el 2008 en el segundo encuentro distrital de pueblos indígenas ya era para sentarnos y decir cuáles eran las problemáticas que nosotros teníamos. Con eso, a la par con Ati, Ati haciendo lo otro que a ella le correspondía desde el Concejo...

F: De política pública.

R: ... de política pública. Entonces es ahí cuando ya en el 2009 sale(n) los lineamientos de la política pública, que es un acuerdo. [F: el acuerdo del Concejo]. El acuerdo del Concejo, el 359. Entonces de ahí, comenzamos más y más pues a reunirnos, a decir bueno es lo que necesitamos, que lo que pasa... bueno esas cosas y así, ya comienzan los pueblos indígenas también a mirar... perdón... en el decreto como tal nombra a los pueblos indígenas que están organizados como cabildos, que están registrados ante el Ministerio más las organizaciones nacionales y a medida que van pasando los años, comienzan otros también a organizarse. Entonces, es ahí, ahí empieza a entrar: Uitoto, Nasa venía participando no como cabildo, Nasa tenía una asociación, entonces Nasa empieza a participar como una asociación, pero luego empiezan a conformar su cabildo y comienzan ya como un cabildo. El pueblo Uitoto,- ¿cómo es que se llama?-, el pueblo, hay tres: Nasa, Uitoto, Misak también comienzan a meterse por ahí y luego ya, más tarde empiezan los demás

poblaciones, pero que son pues, poquita familia y así es cuando empezamos poco a poco a reunirnos, los demás a conformarse y empezamos desde la gerencia también a fortalecer esos cabildos.

Aquí, en el 2010. Ah bueno, aquí como éramos dos mujeres no más trabajando con un poco de pueblos indígenas acá decíamos -"Es que no damos abasto", porque al principio teníamos 10 localidades. Yo 10 localidades mi compañera 10 localidades, yo decía: "no yo picaré acá y acá, no voy a hacer una cosa grande". Entonces empezamos a decirle al jefe: "Jefe, nosotros no podemos solas". Bueno, después ya bajamos a cinco porque no podíamos ir a todas partes. Entonces nosotros decíamos: "donde haya más pueblos indígenas, ahí nos quedamos". Entonces, yo por ejemplo me quedé en Santafé, Candelaria, Antonio Nariño, San Cristóbal y de vez en cuando, Mártires. En Mártires pues conocí más a los Pastos, entonces me quedé en esas cinco, pero igual en esas cinco picaba y picaba y picaba y no hacía un trabajo bien hecho, pero bueno, así empezamos a que las autoridades locales empezarán a mirar qué había, una gerencia de etnias que estaba trabajando por los pueblos étnicos y había unos representantes aquí mismo como gestores, referentes, como nos llamemos, también habían para que trabajara con el pueblo y que en la localidad habían pueblos indígenas y pueblos afro, porque sí, los afros son reconocidos, pero los indígenas no. Y además de eso nos dicen indígenas a todos, en general, pero no saben la particularidad de cada uno de los pueblos indígenas. ¡Uy! Eso fue distrital, fue una pelea bastante dura, a veces cuando uno habla como indígena, en una institución, puede ser la misma institución de la que uno conoce, a uno la palabra no le sirve a ellos, ¿ya?, entonces yo iba de institución en institución haciendo reuniones diciéndole: "Mire que nosotros somos de un pueblo, tenemos diferentes lenguas", todo eso, socializaba eso y decían, pues sí pero... entonces ahí lo que nosotros pedíamos es que nos trataran con una diferenciación en los proyectos para que nos diera la comida, propia nuestra, en cualquier evento, el refrigerio igual, que sea nuestro, la bebida tradicional, que sea nuestro. En una de ellas, en una reunión, yo no me acuerdo en qué reunión fue, me dijeron que los indígenas queríamos es emborracharnos...

F: ¿Qué te dijeron?

R: ... que queríamos emborracharnos. Entonces yo les explicaba y una vez le llevé, dije voy hacer chicha y les llevé la chicha, en una reunión interinstitucional que tuvimos les repartí chicha. Les dije: "la señora un señor que se emborrache con esto, me avisa", entonces "¡Uy, qué delicia!" Y pues nosotros en la casa preparamos de ocho días para los bogotanos, de 15 días para nosotros, (risas).

Entonces ese día les llevé y no, todos salieron cuerdos y yo dije: "¿se emborracharon?", me decían: "no".-"Ah bueno, esa es la gaseosa que ustedes toman como una Coca-Cola, una Colombiana que usted nos dan, nosotros tomamos esto es primero, porque tiene nutrientes, nos da fortaleza", y ellos decían: "¿de verdad?". Yo decía: "sí, claro eso es así". Bueno, entonces tanto nos duró para que la gente empezara, ¿no?, a vernos que somos diferentes ahí nos o bastante un compañero de la Secretaría de Integración Social que también es antropólogo, Humberto Victorino, que trabajó ahí, nos ayudó también como a posesionar. Aquí trabajó también una compañera, Yanira Salinas, que también nos... Ella también en alguna reunión me defendía. No, lo que dice ella es así y así porque yo también me sentaba con ellos a explicarles lo que éramos, por eso digo que la palabra de una indígena como que no servía. Pero hoy en día, el posicionamiento ha sido fuerte, entonces dirán los gobernadores pues hablan y bueno... hay tantas cosas ahí, pero bueno ya tenemos algo, ya tenemos algo trabajado y desde hoy en adelante ya las cosas en las instituciones es de voluntad también, de todas las instituciones. Si no tienen voluntad ahí quedara en el papel escrito las cosas que queremos hacer, pero...

F: Rosita, si le entiendo bien eso es una combinación del trabajo de la gente, el trabajo cotidiano, pero también con lo de la política pública, o sea ¿se complementan las dos cosas?

R: Claro, sí. Lo que pasa es que, a ver, si uno, siempre nos ha pasado, ¿no?, Anteriormente se iba y se hablaba bueno, "¿cuáles son las propuestas y los proyectos que uno tiene que presentar a la institución?" A veces decían, "pues, como que no hay plata" o "Hay unos rubros, pero en esos rubros no van ustedes", o sea no hay nada que digan pueblos

indígenas, pueblos afro, no hay. Pero ahora ya con la política pública y más que todo con el decreto que sale de acciones afirmativas, lo hacen o lo hacen porque también es demandable. Entonces tienen que hacerlo. Entonces a eso es a lo que me refiero, que... bueno, el trabajo ha sido de ambos también, ha sido de los pueblos indígenas, de las autoridades, más las instituciones que hemos estado pues al frente de eso. Entonces han sido tres trabajos y para sacar una sola propuesta.

F: Rosita, el otro tema, así fuerte que trabajo en este esfuerzo es el de la identidad, desde su experiencia y un poco haciéndole eco a esas palabras de infancia, de: "No se le olvide que usted es Inga", ¿cómo podemos ver la identidad Inga hoy en Bogotá desde la experiencia de la familia y pues de lo que usted conoce?

R: A ver, yo le quiero contar. En el 2000 comienzo a participar en el cabildo Inga, así de lleno, digámoslo desde la presencia, mas no como autoridad. Entonces ahí empiezo a mirar que hay niños, que hay niños, jóvenes, pero cuando uno le hablaba no contestaba ni siquiera el saludo en Inga entonces comienzo a ver que aquí hay algo que yo puedo hacer y comienzo a ver que yo debía hacer un trabajo fuera de lo que aquí... es que aquí hay dos formas de ver el aprendizaje, ¿no?, Uno que es formal y otro que es informal, entonces yo diría que en la parte occidental lo informal era lo que yo estaba pensando, en hacer actividades con los niños sobre la lengua. En la parte formal no porque no tenemos una escuela, pero para mí esa es la parte formal. La otra es la parte informal. Entonces empiezo a mirar eso y comienzo a pensar: ¿cómo hago un taller? Porque a mí no me enseñaron la pedagogía, todo eso no me han enseñado para ser profesora como tal. Entonces comienzo mirar eso y le digo al gobernador, de ese entonces era Víctor Chasoy, le digo: "Taita, usted me podría dar un espacio para yo poder para yo poder hablar con los niños para hacer una reunión con ellos, para hablar con ellos, con los jóvenes". Entonces me dio un espacio, pero después de varios meses. Hice la reunión pequeña y empiezo uno por uno:

"¿Usted cómo se llama?"

-"Me llamo tal"

"¿De dónde es?"

- "No yo soy de los Laches, yo soy de no sé qué...".

"Ah bueno, ya. ¿Usted es Inga?"

- "No".

"Ah ya y ¿por qué no es Inga?"

Entre todos me decían que sí eran Inga, ¿por qué? Porque la mamá y el papá le decían que era Inga y cuando yo le preguntaba a los otros niños habían sido: papá no Inga, mamá Inga. Entonces la respuesta fue "Ah no sí, mi mamá es Inga, yo no". Entonces ahí comienzo a pensar cómo hago para aquéllos puedan fortalecerse en su identidad decir yo soy Inga por tal y por tal y por tal motivo o yo me siento Inga por tal razón, ahí es donde empiezo a mirar y a trabajar en mi tesis que va hacer con los niños y los jóvenes de acá porque yo tenía un montón de este proyectos escritos.

Entonces comienzo a hacer el fortalecimiento de la lengua Inga, pero más que en la lengua como tal a mí me interesaba es que ellos empiecen a mirar porque son Inga, entonces y comienzo con actividades, ahí jugamos, cantamos de todo, pero hacemos referencia a la historia del pueblo inca, el por qué se han venido los papás para acá y el por qué ellos tienen que ser Inga o son Inga. Entonces eso ayudó a los niños, hoy en día usted les pregunta y todos son Inga, son Inga porque comen cuy, porque en el territorio, porque su papá es Inga, porque su mamá Inga, porque su abuelita es Inga, por todas las razones son Inga. Eso, a mí también me ayudó bastante, me ayudó bastante para empezar a preguntarme cosa que de pronto a veces no me preguntaba y con esas cosas poderles enseñar también a los niños. Entonces yo me preguntaba ¿cuándo voy a enseñar?, ¿qué voy a enseñar?, entonces me tocó aprender a hacer planeación de actividades. No sé cómo lo hice, pero lo hice. Entonces hice eso, cada actividad con un objetivo, unos ejercicios, lo hice. Les hice hacer también el día de los difuntos que aquí no lo hacían tampoco, lo hicimos en el 2000 con los abuelitos, las abuelitas, con todos hicimos eso y ellos no lo sabían, los niños no lo sabían. "Ay tía y por qué tenemos que hacer el día de los difuntos". Entonces yo traje a una mayor, a una abuela, siéntese ahí y por favor dígameles a los niños por qué hay que hacer el día de los difuntos, por qué se hace, para qué se hace, entonces ahí empezaron la charla.

Todo niños vamos a ir al carnaval y resulta que cuando íbamos a ir al carnaval, ya la preparación la hacíamos con 34 meses de anticipado los niños no tenían *pacha*, no tenían *baita*, no tenían nada. Entonces como a mi casa van los de la indumentaria, a mi casa iban en esa época iban también a tomar *yagé*, entonces hice unas rifas, entonces yo decía mire: "yo voy a vender esta rifa, pero esto es para comprar unas telas que les van a servir a los niños", entonces les compré como a cinco niñas, seis niños, le compré la indumentaria. Lo que es el *chumbe* y les dije: "Ustedes mirarán con su mamita como, a dónde, a quién le compran. De eso sí no me voy a... yo no lo voy a hacer", pero lo que es más importante es la *pacha*. Entonces le compramos la *pacha*, le regalamos y después vi que las mamitas les compraban, así sea *chumbe* ecuatoriano, *kichwa*, pero así se ponía. Entonces ya después empezamos a mirar cuál es la vestimenta nuestra y por qué esa vestimenta y así íbamos poco a poco. Entonces hoy en día, la mayor parte de los niños se ponen *pacha*, se ponen *cusma*, se ponen la indumentaria. En mi misma, yo cuando estoy en la Nacional, nunca me puse *pacha*, ¡Ah no!, única vez que llevé todos me quedaban mirándome. No, a mí me dio pena, me dio vergüenza, me la saqué y nunca más me puse. En el 2007, cuando entro a trabajar acá le digo a Víctor: "Venga, acompáñeme a comprar ropita", no es que no haya tenido, pues ya estaban viejitas (risas), cambiar. Como él ya sabía que yo siempre usaba mi pantalón de paño, entonces me dice: "Pues venga vamos, ¿qué pantalón te vas a poner, que chaqueta?", le digo no: "Ya no me voy a poner ni paño ni pantalón ni chaqueta", me dice: "¿Entonces?". Le digo: "Me voy a comprar mi vestimenta". Entonces él se quedó como sorprendido.

Antes de que yo viniera acá me fui a mi territorio, a la casa y en la casa revisando las fotografías de mi papá, de mi mamá, encontré una fotografía que me hizo reaccionar. Una fotografía de mi papá con *cusma*, yo nunca lo había visto con *cusma*, una fotografía de mi papá no en Santiago -yo sí había visto uno, pero en las Lajas, yo dije Santiago, las Lajas, es ahí mismo- pero nunca había visto una fotografía de mi papá con la *cusma* más la *ponchiya*...

F: ¿Qué es la *ponchiya*?

R: ... la *ponchiya* es lo que usan en las fiestas, una ruanita pequeña, en los carnavales, pero es más fina, con esa. Con un maletín y chaquira, un sombrero, pero en esa calor era en Santa Marta. Entonces ahí fue que yo le pregunté a mi papá. Papá le digo: "¿y esta foto?". Me dice: "Ah sí, es que estamos con el compadre...". Yo digo: "¿sí, y usted usaba *cusma*?". Dijo: "Sí, yo iba a los pueblos a vender con *cusma*. Por eso a mí en algunas partes me decían, ya viene el del vestido negro". Y de ahí, el cambio que yo tuve y dije: "si mi papá pudo allá en lo caliente ponerse lo que se puso pues yo aquí me lo voy a poner". Me lo puse. No. Al principio eso era, pues es porque a nosotros, a mí no me enseñaron desde pequeña. A mí me enseñaron a ponerme la vestimenta que se pone a mi madre, pero la plisada, la de colores, la de colores vivos eso sí, eso a mí me gustaba; pues no lo hacía así como lo de mi mamá, pero sí con adornos y eso, pero sí me lo ponía, pero *pacha* como tal no me ponía. La primera vez que me lo puse fue cuando tendría como mis 11 años para un carnaval y eso prestado por mi abuelita, fue la primera que me puse. Pero en los carnavales yo sí me ponía pero allá, acá no.

Entonces yo sí crecí con la vestimenta que usan actualmente las abuelas, pero no con la *pacha* que es ancestral. Entonces cuando ya me pongo acá, todo se me bajaba resulta que esto, este es el *tupuyi*, pero que lo cosemos ahora, porque el *tupuyi* nuestro es una tela larga y se hace como una blusa no tiene cocido. Tiene cocido es alrededor. Como la *pacha*, la *pacha* no es cocida una falda es una tela larga es una sola pieza, sino que uno se hace el preñe atrás y se coge con el *chumbe* entonces la blusa igual. Entonces yo me lo hice, voy a hacer lo que hacía mi abuelita y yo miraba cómo se vestía mi abuelita y todo eso pues yo dije, lo voy a hacer. Bueno, una semana duré, a la segunda semana como eso hay que sostener con *alfiler*, con ese que se pone en los pañales de los bebés y eso se me brincó, pasé en la registradora del bus y cuando se me desata eso y yo no sabía cómo hacer porque todos iban llenos y yo apretujada ahí y las puntas se me cayeron para allá entonces yo dije: "no, ni más que me vuelvo a poner *tupuyi*" así como me ponía. Entonces optamos por hacer como la tengo ahora, pero bueno, lo hicimos. La *pacha*, la *pacha* como es larga y todo, yo creo que al principio no me colocaba bien. Para subir en el bus, en algunos era una cosa más grande entonces yo tenía que subírsela. La *baita* es con la que me arropo se me quedaba la registradora. No eso fue

una... yo dije: "No. Me deajo, aprendo o la deajo". Entonces ahí yo empecé a aprender, en que se aprende, ¿cómo hacer que no se me caiga, que no se me enrede en todo? Desde ahí tengo mi pacha...

F:... y sus hijas también. Casi siempre las veo (con la indumentaria).

R: ...A mis hijas sí. Cuando yo me puse me vine para acá, ellas empezaron a ponerse e irse la Universidad y en la Universidad -dicen ellas- que les preguntaban: "¿Oye y dónde van a hacer la danza?". Entonces me decían: " No mami es que allá me preguntan dónde va a ser la danza". Entonces yo le respondo: "no, es que así es mi vestimenta. Así me voy a venir a la Universidad. Así como usted tiene su pantalón, esta es mi vestimenta". Entonces ya puede eso dejaron de preguntarles, sabían que ellas iban con su vestimenta y así, cosa que aquí desde el 2007 ya me conocen con mi vestimenta. Tengo una foto, cuando recién nos posesionamos acá, en el IDEPAC -ya le voy a mostrar ahora-.

Entonces la identidad de uno también es, depende de cómo lo lleven a uno. Si uno no le enseña de la casa, la identidad se pierde. Pues para mí no. Entonces en mi casa me enseñaron y eso lo he compartido con mis hijas y hoy en día lo comparto con mis nietos y regaño a mis hijas porque de pronto es miedo de hablar no pronunciar muy bien. Ellos si uno les cuenta un cuento corrido, ellos lo saben, pero hablar poco, porque me dicen: "No mami si yo hablo usted me remeda" le digo: "No. Si de pronto yo lo hago es para que usted empiece a mirar que lo que usted está hablando no está bien y yo lo estoy corrigiendo". Me dice: "no mami, pero como usted corrige". Entonces ahí le tengo un cuento, algo que a mí me pasó. Resulta que cuando yo me bajé, yo vivía en una vereda y Víctor, mi esposo es del pueblo, entonces me tocó bajar a vivir en el pueblo. Mi mamá siempre me regañaba pero uno a la mamá como que poco le hace caso, entonces me decía: "No, hable así de esta manera". Y yo: "sí, pero no puedo". Resulta que cuando bajé a la casa de mi suegra, mi suegra me remedaba lo que yo hablaba. Una vez me hizo llorar. Lloraba, pero no al frente de ella. Lo que pasa es que yo no pronunciaba muy bien las palabras. Entonces, por ejemplo... para decir venimos, se dice: "samurrcanchi" y yo decía: "samuscanchi", entonces yo le metí a la s en vez de la doble r. Entonces ella siempre me remedaba y un día no le dije

nada, pero sí me puse a chillar. Después de eso, entonces empezaba a escuchar cómo pronunciaba ella, cómo hablaban los mayores y empecé a escuchar, a escuchar, a escuchar y se me fue quedando. Entonces yo puedo decir que hoy en día habló bien el Inga. Entonces, y he escuchado a las demás compañeras que viven aquí en Bogotá que la pronunciación no es igual. Entonces siempre es la ese en todas partes, eso lo que le da miedo a mi hija y le dije: "Eso no importa, si el día en que yo, ustedes empiecen a hablar y yo les remede, no importa, hagan lo que yo hice que esa cosa le sirve para que usted empiece a aprender cómo hablar. Entonces no se pongan bravas ni nada de eso. Hágalo". Entonces mi hija mayor ya habla, habla bien; Patricia también habla bien; Doris vino acá, ella me vino a acompañar en el 91, cuando vine acá tenía cuatro añitos, a ella no le entendía nadie cuando hablaba porque hablaba en Inga. Entró al colegio y comenzó a perder, la lengua. Lo que uno habla, ella sabe, sabe defenderse, pero es eso lo que le faltó. Acá nos hace mucha falta una escuela bilingüe, que hable en Inga, maestras Inga. Nosotros lo teníamos, pero pues lo perdimos por lo que se cayó la infraestructura. Hasta ahí quedamos...

F: ¿Estamos hablando del jardín infantil?

R: No, del colegio como tal, la escolita que tuvimos hasta el 2000. En el 2000 se cayó el cabildo y hasta ahí llegamos.

F: ¿Estamos hablando del barrio al lado de Nueva Santa Fe?

R: Eso.

F: Ah ok.

R: Ahorita tenemos el jardín, el jardín infantil que ya es otro proyecto y están compañeras Inga también ahí enseñándoles. Entonces lo que me decían ellas era que han aprendido los cinco o los cuatro añitos

que han estado en el jardín, lástima porque ya no hay un seguimiento en la escuela. Les está pasando lo que le pasó a mi hija. Perfectamente hablaba el Inga y hoy en día ya no lo habla o si lo habla, lo habla muy despacio, tiene que pensar muy bien para contestar...

F: Sí y ese es un factor de identidad muy fuerte y bueno, un par de preguntitas más, ahí finales. ¿Rosita para usted es muy distinto el pensamiento del Inga en Bogotá, en este caso, del pensamiento del Inga en el territorio, en Santiago? ¿Hay diferencias, usted cree, cómo analiza usted?

R: Yo digo que el pensamiento no tanto. En la práctica. Por ejemplo, en Santiago la práctica de la minga, yo lo que le estaba comentando al rato, acá no lo hay, lo hay, pero de diferente manera. Los que se van a casear, van en minga, van dos, tres compañeros y van y casean ahí habría minga, pero no es igual, es minga de comercio y la otra es minga de territorio que hay que ir a trabajar, a machetear, acá no. Otro, el territorio mismo, no tenemos un territorio, tenemos un territorio. O sea, tenemos un territorio, para mí el vivir en mi casa, está mi casa, está en Bogotá, pero dentro de esta casa estamos practicando la cultura, que para mí eso es territorio. Practicamos la medicina, practicamos la lengua, practicamos el arte propio, practicamos la comida, bueno, practicamos el carnaval, todo eso para mí es estar en territorio. Lo que no tenemos es tierra, dónde ir a sembrar, dónde ir a cosechar, dónde hacer la práctica con nuestros nietos, por ejemplo. Mis niñas hasta la cuarta saben sembrar y todo eso, han visto cómo cosechan, han visto todo eso, pero las dos niñas no porque no han vivido en un territorio donde haya tierra. Entonces es diferente.

Bueno, la vestimenta, podemos decir que acá tenemos vestimenta, toma del yagé aquí también lo hacemos. Bueno ahorita hay otra que también se está perdiendo bastante y es el lenguaje de los gritos. En mi tierra, en Santiago por ejemplo y bueno, hay abuelos, paisanos que todavía lo practican. Cuando yo voy a vacaciones escucho, cuando me quedo donde mi mamá, escucho. Entonces, anteriormente yo cuando vivía allá, salía mi papá al pueblo entonces yo escuchaba gritar, es un grito que dan que uno sabe qué es lo que necesitan. Entonces cuando mi papá

gritaba yo decía: "Ay, mi papá viene medio tomadito". Uno conocía si viene bravo o no viene bravo por el grito. Uno conocía si desde que gritó quiere que bajemos a ayudar o no.

De casa en casa, cuando se gritaban por la noche, sabían que quiere pedir auxilio y así. Hoy en día acá no lo podemos practicar, por más de que le diga al niño: "Mire es que nuestros antepasados o nuestros abuelitos o nuestros papás gritaban de esta manera" no es igual.

Entonces eso yo creo que allátambién se está perdiendo lo seguido había un tío que gritaba igualito, casi igualito que mi papá y a veces nos confundíamos, pero el resto de señores, de paisanos, de compañeros gritaban diferente. Entonces el grito se ha perdido. Y acá, ¿pues dónde gritamos? (Risas).

F: No y con los aparatos ahora. Claro es más difícil.

R: Aquí la comida, habemos (sic) muy poquitas personas, o muy poquitas familias que de pronto tenemos la posibilidad de ir a Santiago, traer nuestras cosas, comer nuestras cosas, pero de resto no. Los niños ya no quieren comer sopa de maíz, quieren es sopa de arroz, quieren otras cosas, quieren el seco, más el seco que la sopa y allá nos enseñan más la sopa que el seco. Por ejemplo en mi casa, cuando yo viví con mi mamá el arroz lo comíamos cada ocho días y eso era como iuy, qué bendito! La carne igual, cada domingo comíamos un pedazo de carne que de lunes a viernes no comíamos carne, entonces la carne era yuyo o la col. Eso lo llaman acá, tallos. Eso era nuestra gallina, pero si llevábamos... bueno, nosotros en la casa tenemos la *cuatilla*. Acá no podemos tener la *cuatilla*, que es la nevera Inga. La *cuatilla* se arma como una balsa y se lo coloca encima del fogón. Entonces se guardan las cositas ahí para que no se dañen. Es la nevera inga, que yo llamo.

(Risas).

Entonces aquí no lo podemos hacer. Aquí no podemos prender un fogón, a no ser que hagamos como en mi casa. En mi casa les compramos a los compañeros del Guainía o del Guaviare que nos traen un fogoncito, que es un... dicen ellos que lo utilizan cuando van río abajo. Entonces nosotros compramos ese fogón, lo prendemos y entre todos pues nos arrunchamos ahí, pero que aprendamos un fogón así como lo prendemos allá en el territorio y así como cocinaba mi mamá. Mi mamá cocinaba en el fogón, alrededor nos sentábamos nosotros mientras cocinaba, mientras meneaba la sopa nos contaba cuentos o nos contaba cómo le había ido en el día. Eso acá no lo podemos hacer, eso hoy en día vemos nosotros también. Claro que ya como dos años no veo tele, pero si no es televisor. Entonces sus hijos allá al otro lado viendo tele o acá viendo tele o sus hijos allá haciendo tareas entonces todos estamos muy dispersos.

F: La vida en la ciudad dispersa mucho ¿no?

R: Sí. Allá tenemos la casa y hay dos cuartos: el atunucu y el uchuyucu. Uchuyucu es la cocina, donde cocinamos, comemos. Todo es allí no tenemos una mesa. Tenemos los bancos -¿usted ha ido a la casa, ha visto los bancos?

F: Sí, acá.

R: Eso. Esos son los bancos que nosotros utilizamos para comer. Ahí hacemos la tarea, ahí hacemos todo. Entonces no necesitamos de mesas. Acá necesitan de mesas. Entonces todo eso cambia, la dinámica cambia mucho. Hasta la forma de soñar. Entonces usted acá se sueña con edificios. Allá en el territorio soñamos con árboles, con montañas con ríos, todo, todo es diferente. Allá no tenemos miedo, acá sí tenemos miedo. Allá dejamos la casa vacía, que prendemos lo que a ratos, yo le decía la chanya. Chanya es la candela que esté ahumando la casita eso quiere decir que ahí sí hay gente, entonces sí vamos a ir al pueblo, prendemos el fogón para que esté ahumando y entonces la gente diga: "Ah, allá hay alguien", aunque no haya nadie, pero acá... aquí ahumamos y mejor dicho, viene la policía y... (Risas)... y nos saca. Acá no podemos dejar la casa tanto vacía entonces uno está cómo... ¿A qué hora pasa algo?

Allá, bueno ahorita se está poniendo medio feíto, pero nosotros teníamos libertad de salir, de entrar, de no estar pendiente de que algo me va a suceder, así. Acá las niñas cuando no llegan a las 8:30 yo estoy como: "¿Qué están haciendo?" o empezar a llamar y si llamo, también es peligroso que las niñas saquen el celular a contestar y las roben. Aquí es un dolor de cabeza para todo.

F: Claro, por eso la nostalgia de allá.

R: Sí, claro. Una vez también me preguntaba alguien, me decía: "¿dónde quisieras trabajar?". Le digo: "si usted me dice de trabajar, que me den una remuneración Allá en mi territorio, en beneficio de mis

paisanos, pero como allá no hay ese chance, entonces me toca acá y me toca trabajar con los paisanos, que eso es lo que a mí me gusta". Entonces yo le decía: "Hay muchos paisanos que se han venido de sus regiones a estudiar y se han quedado aquí es por eso porque en sus regiones no hay chance de ir, si usted es abogado hay tres o cuatro abogados en su comunidad ¿cómo los van a emplear?, ¿En qué los van emplear?, ¿De dónde van a sacar la plata para ese empleo? Acá también hay mucha competencia. Si usted quiere ir a trabajar en una alcaldía por ejemplo en mi pueblo, la mayor parte de la población somos indígenas, pero vaya a ver quién está manejando ahí, uno no indígena, vaya abrir de todo ese gabinete que tiene en la alcaldía ¿cuántos paisanos están trabajando ahí? Nadie. De pronto, por lo que es filial o ayudó al alcalde, es porque le dan, pero si no, no. Y no hay una conciencia de ayudar persona indígena a persona indígena. Hoy en día tenemos un movimiento, digo tenemos porque yo de alguna manera también hago parte del movimiento. Yo diría, si somos indígenas trabajemos por los indígenas, saquemos bien a los indígenas y asimismo nosotros también nos empleamos ahí y pensar, pero no es así, somos indígenas llega un no indígena, aplastamos al indígena y vamos y nos colamos con conservadores y liberales, toda la parte política que hay ahí, pero si al que yo le estoy ayudando sale, eso es solamente para mí, vaya allá el pueblo que se defienda como pueda. Entonces nos están enseñando una parte egoísta. Yo digo: "Quisiera ser maga para cambiar todo" (risas), pero no se puede. De pronto algún día cambiemos, tenemos que cambiar, pero pues con las cosas que vamos, los líderes que ahorita han querido cambiar los están matando. Hasta por allá también, por esos lados también uno dice: "¿Bueno, qué hago?". Quedamos es como amarrados, atados, atados de manos y atados de pensamiento ¿qué hacer? No sé.

F: Bueno, pues esperaremos y Rosita ya para acabar porque muchas gracias ha sido un buen rato y le agradezco muchísimo, yo utilizo en este trabajo el término Abya Yala para hacer un poco de eco a este término, ¿usted ha tenido relación con ese término, lo ha usado o no? ¿Cómo le ha ido con ese término de Abya Yala?

R: El término Abya Yala yo no lo conocía. Primero, no es de mi lengua, es Kuna, según lo que he escuchado, pero Abya Yala es territorio. Entonces para mí, cuando yo me quiero referir -y me ha costado

bastante-, no me ha costado... sino que el ir empoderando la palabra de uno o la lengua de uno. Entonces aquí, he empezado a traducir, me dice: "Rosita, usted que sabe, tradúzcame esto, ¿qué quiere decir?" Y aquí, aparece territorio. Entonces para nosotros es Mama Allpa, un territorio, Mama Allpa, para mí, como Inga. Entonces cuando me dicen: "¿de dónde a donde es el imperio Incaico que ustedes llaman?" Le digo: "No, la nación incaica será porque el imperio lo hicieron los colonos, los conquistadores porque ellos sí tenían un imperio que era derrotar al enemigo, los de acá no. Es una nación y por lo tanto, nos deberíamos llamar Nación. Nación Inga, nación Muisca, todos los que se llaman pueblos, nación. Entonces para mí, todos los que vivimos, vivimos en la Mama Allpa eso, o pacha mama que es también en lengua Aimara y los kichwa también la están utilizando, pero para mí es Mama Allpa.

F: Pues Rosita, muchas gracias estos diálogos, yo aprendo mucho y yo creo que es lo bonito de este trabajo entonces, muchísimas gracias y espero que sigamos conversando.

R: Eso lo que se pudo hacer, lo que se vino a la mente.

F: Esa era la idea, muchas gracias.

Anexo 4: Entrevista Francelina Muchavisoy Becerra

Fecha: 13/11/18	Lugar: Universidad Nacional de Colombia. Edificio de Sociología
Entrevistad@: Francelina Muchavisoy Becerra	Comunidad: Inga
Referencia: Ing-04 Anexo 04	Observaciones:

Franklin: Francelina muchas gracias. Lo primero es esa referencia: tu nombre completo, lugar de procedencia, la comunidad a la que perteneces y de pronto también cuántos años llevas viviendo en Bogotá, Francelina...

Francelina: buenas tardes, mi nombre es Francelina Muchavisoy Becerra, yo soy del grupo étnico Inga. Pertenezco al resguardo San Antonio del Fragua eso es bota caucana, límites Caquetá y aquí en Bogotá voy a cumplir 24 años de estar viviendo y por cuestiones de trabajo estoy acá.

Franklin: muy bien de todas maneras antes de que lo olvide voy a reseñar, hoy es 13 noviembre de 2018 y estamos en la Universidad Nacional de Colombia. Francelina gracias por estos minuticos y por la presentación que acabas de hacer.

Hay una pregunta muy general que yo hago primero y es ¿cómo describe Francelina la vida de los indígenas en la ciudad?

Francelina: a ver, la vida de nosotros los pueblos indígenas en la ciudad cada grupo étnico es muy diferente, lo digo porque, primero, hablo por mi grupo de los Inga nosotros somos dos grupos que nos diferenciamos, unos que estamos en la parte sur del Cauca, Caquetá, bajo Putumayo. Somos dos grupos porque unos son comerciantes y otros no somos comerciantes. Somos dedicados a la agricultura, a la caza cuando se podía cazar, los compañeros del alto Putumayo, los Inga, son netamente comerciantes, ellos no han cambiado no quiero decir que no cultiven sino que se dedican más al comercio.

Y hablar de los otros compañeros indígenas pues, ellos no tienen esa habilidad, del comercio, entonces es muy diferente la situación de la vida en la ciudad para (esos) otros compañeros. Para mí sería igual si yo no estuviera trabajando con el Estado, sería otra situación para mí la vida en la ciudad.

Los compañeros Inga se defienden muy bien no solo en la ciudad de Bogotá, ellos son muy viajeros, están fuera de Bogotá, fuera del país en otros países viajando, vendiendo sus productos. Mientras que los otros compañeros indígenas están en la ciudad, pero buscando otras alternativas de vida, con otras formas, de pronto como servicios domésticos, trabajos de construcción, algunos he visto también vendiendo dulces en la calle, otros vendiendo artesanías como los Emberá, pero pues es otra situación, o sea no es ese quehacer de la vida que ellos han tenido, entonces son diferentes situaciones que se viven.

Franklin: claro porque no es lo mismo tener toda esa tradición viajera y comerciante que no tenerla.

Francelina: claro no, es muy distinto. Si a mí me pusieran a vender yo me muero de hambre porque yo no sé vender. Yo soy Inga, pero no soy comerciante. Entonces, mientras que mis compañeros del alto, ellos todos se defienden con el comercio, tienen esa habilidad yo no. Así pasa con los otros compañeros indígenas, más cuando vienen de los resguardos por motivos de desplazamiento entonces son muy distintas las situaciones.

Franklin: de acuerdo ¿o sea que es más duro en esas circunstancias la vida en la ciudad?

Francelina: es más difícil claro, porque pues desenvolverse en la ciudad no es fácil. La orientación, el desempeño, la relación, la habilidad para vender, todas esas cosas es muy diferente.

Franklin: ¿Y en medio de eso, y de acuerdo a la experiencia de Francelina cómo es la relación de la gente que está aquí en la ciudad con la gente que sigue el territorio cómo se mantiene no se mantiene, si se da o no se da? ¿Cómo es esa relación con la gente de la comunidad que quedó allá en el territorio?

Francelina: no, esa relación está viva. Eso es lo que nos ayuda a fortalecer a los que estamos acá o estamos en las ciudades, hablo de los Inga más que todo porque por ser comerciantes muchos tienen las familias o muchos en sus territorios tienen sus cultivos de plantas medicinales, todas las cosas las tienen allá entonces de allí suplen todo lo que es del comercio aparte de que intercambian con otros grupos indígenas, con otras personas, entonces es una constante relación de intercambio con la comunidad, están viajando constantemente como retroalimentando los conocimientos, trayendo plantas, artesanías, entonces es muy frecuente y cuando no es frecuente en algunas familias, pues entonces se están comunicando. Ahora los medios de comunicación pues, eso favorece también así no se vean, pero están en contacto. Entonces eso hace y por tradición, nosotros siempre estamos buscando la relación de familia, que no se pierda y más cuando hay el *Atun Puncha* que la celebramos cada año entonces eso no importa la distancia, sino el anhelo estar con la familia. Entonces, nos unen muchas cosas para estar en contacto con las familias.

Franklin: ¿y Francelina va frecuentemente al territorio, mantiene esa relación digamos, cada cierto tiempo?

Francelina: sí claro. Yo ahora estoy viajando cada año en diciembre cuando salgo a vacaciones. Anteriormente viajaba más frecuente, eran más frecuentes los viajes, pero por motivos del orden público entonces me tocó no viajar tanto. Entonces viajo cada año y estoy allá mientras se me pasan las vacaciones.

Franklin: claro pero aquí hago una anotación porque Francelina es ahora docente del Distrito, ¿cierto? Entonces tiene esa cuestión, tiene que ceñirse también al calendario, ¿no?

Francelina: sí claro, tengo que obedecer acá las órdenes. Pues como trabajo con el Estado me toca cumplir los horarios de trabajo, calendario, todo, entonces hasta que no termine eso no puedo salir.

Franklin: claro que sí. Otro punto de los que yo suelo preguntar para ver la apreciación de la gente es la organización en la ciudad porque la organización de la gente en territorio puede que se parezca o puede que no, pero claro estamos en una ciudad y es interesante ver la percepción de bueno, ¿cómo se ha organizado la gente en Bogotá desde la percepción de Francelina, cómo ha visto eso, ha estado cercana a eso o distante de eso o qué apreciación tiene la gente Inga en Bogotá?

Francelina: a ver, pues como le decía nosotros siempre estamos buscando mantener la relación de familia. Para nosotros así no seamos familia de consanguinidad, pero somos una gran familia por pertenecer al grupo étnico entonces aquí en Bogotá crearon el cabildo Inga a raíz primero, de la necesidad de estar organizados, de poder tener un punto de encuentro y de poder fortalecer la cultura era la preocupación porque aquí en Bogotá ya varias generaciones que han nacido acá entonces pues algunos líderes de la comunidad se preocuparon por eso: "¿Cómo vamos a hacer aquí?, ¿Nos vamos a perder o vamos a buscar una garantía para los niños Inga en el futuro?". Entonces ellos lucharon por un cabildo inicialmente y pues no fue fácil para ellos. Lucharon varios años. Finalmente fueron reconocidos y pues a pesar de eso, así no estuvieran reconocidos, ellos siempre tenían sus reuniones, sus organizaciones internas en el cabildo, pues para proyectarse como grupo para no estar como sueltos cada uno por su lado. Entonces, pues eso mismo dio la fortaleza para continuar luchando y ellos han logrado muchas cosas -veo-, pues yo no pertenezco al cabildo, pero yo participo de las actividades que ellos implican entonces estoy casi permanente ahí con ellos en lo que puedo les colaboro y han avanzado, han habido dificultades, sí, dificultades internas, dificultades externas también, pero ahí están luchando y veo que cada vez está cogiendo más fuerza y son los jóvenes los que están tomando esa actitud de fortalecer la comunidad. Entonces no es igual a las comunidades de base, pero se proyectan en una ciudad como ciudadanos, donde pueden recrear parte de la cultura, no será total, pero al menos garantizan la lengua materna. Eso es lo que yo veo en los compañeros acá en Bogotá.

Franklin: bueno, porque la pregunta siguiente era exactamente esa, es decir cómo se sostiene esa identidad cuando se está en la ciudad y en una ciudad como Bogotá, además, que es gigante, que es inmensa, que es también muy violenta a veces y bueno, supongo yo que ese es un punto también, entre otros, el de la lengua.

Francelina: sí, claro. Por eso le decía, de seguir garantizando la identidad en la ciudad, así no tengan territorio. Aquí lucharon es por un punto donde se puedan reunir y eso lo tienen, que es el cabildo, una sede. Y allí no solamente se reúnen los Inga, sino casi todos los grupos étnicos que hay aquí en Bogotá, casi siempre están reunidos ahí. Entonces, pues es una fortaleza, me parece a mí y pues a pesar de las dificultades que le digo que tienen ellos siguen ahí luchando, se desanimarán unos pero ahí otros siguen y hay jóvenes que se están preparando también universitarios, bachilleres y lo que han buscado es integrar todas las familias entonces contar desde los niños pequeños, fortalecer desde esa parte, ya sea con artesanías, trabajos de artesanías, talleres de lengua materna, danzas, música, manejar algunos instrumentos musicales, pues ellos han estado como muy activos en ese sentido, entonces eso garantiza también, pero siempre enfocados en la cultura Inga.

Franklin: y también la celebración que lo mencionábamos hace unos minutos la celebración del Atun Puncha.

Francelina: sí, o sea pues eso es como parte de la recreación de la cultura y ese es como un fuerte de nosotros, el Kalusturinda que se celebra cada año. Acá, el espacio no lo permite, pero hay cosas que se pueden hacer. Por ejemplo, el día de los muertos también lo celebramos que hace poquito pasó y pues allí, es costumbre de nosotros recibir a los que quieran llegar, se los recibe, así no sean de la cultura nuestra. Lo importante es que respeten nuestra celebración y se comparte con toda la gente que quiera compartir con nosotros. Entonces, pues son esas actividades que se pueden recrear en la ciudad y eso se practica, han cogido como más fuerza en ese sentido.

Franklin: estamos hablando porque es algo que me interesa. Estamos hablando bueno, del sostenimiento de la lengua, del sostenimiento de los rituales de la danza, del canto. ¿Este tipo de acciones son una fortaleza de la comunidad, en el caso Inga Francelina digamos hay una fortaleza del sostenimiento?

Francelina: sí, claro. Es una fortaleza y es una garantía para los niños, por eso el gobernador y dos líderes Inga en Bogotá se han preocupado por eso ¿qué estamos haciendo como Ingas? ¿Entonces solamente nos mantenemos con el traje o solamente nos vamos a mantener con el comercio de la medicina tradicional y las artes o podemos practicar otras cosas de la cultura aquí en la ciudad? Entonces pues esos lo que se ha visto y se ha ido creciendo en este lado, como le decía es tal Kalusturinda, el día de los muertos, la toma de yagé, el castigo, la práctica de la palabra, los consejos, tener en cuenta a los abuelos, eso lo han venido practicando y en lo posible siempre se reúnen.

Franklin: y una pregunta que me llama mucho la atención siempre hacer y es: ¿es muy distinto el pensamiento de la comunidad allá en el territorio originario al pensamiento de la comunidad acá en la ciudad hay diferencias o no hay muchas diferencias según Francelina?

Francelina: a ver, pues sí hay diferencias por el contexto. Sí porque allá toman yagé, allá hacen el carnaval, allá celebran el día de los muertos, pero entonces por el contexto no es igual porque aquí se puede celebrar solo un día no más y acá por no tener territorio por ejemplo, los elementos, los materiales, pues se compran. Por ejemplo, para el ritual del día de los muertos muchas familias lo vienen preparando hace un año, lo hacen durante todo un tiempo y eso quiere decir que lo hacen con un sentido muy fuerte. Por decir algo, ellos calculan más o menos que para esa fecha esté la cosecha de... ya sea de papa o de hortalizas, de frutas. Entonces, ese día se cosecha y se comparte en nombre de los muertos. Aquí, no se puede hacer eso porque no tienen territorio, aquí lo que hacen es ir comprar seguido entonces no es el mismo sentido de hacer todo el

trabajo, de la labor, de dedicarse, de mirar el tiempo, los horarios, relacionarlo con la astronomía, todo ese proceso se pierde.

Acá están los productos listos van y los compran y ya, se comparte. Entonces son los contextos (los) que hacen que se hagan diferente las cosas, con un sentido como muy espontáneo, muy rápido. En el carnaval igual originalmente son tres días, las comunidades se pasan más de tres días, de acuerdo a las familias entonces se extiende. Acá toca hacerlo un día no más porque no hay cómo celebrar porque esa fiesta se celebra de casa en casa, de familia en familia. Aquí, para irse desde el centro a Ciudad Bolívar es muy difícil, a... entonces por eso se reúne el cabildo en un solo punto y allí se reúne toda la familia, celebran en el día, en la noche y se acabó. Entonces son los contextos lo que hace que sea diferente, pero lo importante para los compañeros y para mí cuando celebro con ellos es podernos reunir, compartir.

Franklin: ¿o sea que es la comunidad la que sigue manteniendo?

Francelina: sí la comunidad, sí.

Franklin: Francelina, esta (pregunta) obviamente atendiendo a la labor que cumple Francelina porque es profesora y a mí sí me llama la atención ver un poco porque no es lo mismo a veces hablar con la gente, con dirigentes y quisiera una impresión alrededor de cómo es enseñar en la ciudad y un poco esa diferencia con cómo es enseñar en el territorio porque es una labor mucho más cotidiana, constante. Entonces, si me regala una impresión sobre eso Francelina.

Francelina: a ver, pues inicialmente yo tenía otro concepto, o sea yo comencé trabajando con los compañeros Inga aquí en Bogotá en un proyecto de rescate cultural Inga. Entonces, primero me impresionó porque pues yo pensé que tenía el mismo sentido de superación en la parte académica y resulta que cuando llegamos acá con la otra compañera, que también es Inga, la sorpresa para nosotros era que los niños no querían

estudiar, eran muy pocos los que estaban interesados y como ya llevaban varios años viviendo acá -muchos años- entonces encontramos familias que estaban metidas de lleno en el alcohol, entonces habían niños abandonados, habían una serie de problemas, dificultades. Entonces para mí fue como una sorpresa eso. Mientras que en mi territorio ir a estudiar era lo máximo, acá no, entonces eso me parecía como triste esa parte porque yo no la viví así o sea para mí ir a estudiar era lo máximo que nosotros podíamos hacer y cuando me tocó trabajar de la parte educativa, pues lo vi con mucha sorpresa. Luego pasé directamente al Distrito, ya sin trabajar con niños indígena, ya con otras poblaciones, me pareció muy difícil la relación de los padres con los niños, mucho abandono de los padres con sus hijos. Me pareció triste eso, lo otro era también los abuelos, los abuelos de los niños como que no interesaban y para nosotros los abuelos es lo máximo. Entonces a mí me parecía triste mirar eso. Entonces al comienzo para mí fue como un choque duro en ese sentido y hablar con un papá, una mamá sobre la situación del niño, de la niña en la parte académica, pues no le interesaba, sí, entonces a mí me parecía muy duro eso. Hasta que poco a poco comencé como a entender la otra cultura que vive en la ciudad y con muchas dificultades, carencias, es otro tipo de carencias que hay en la ciudad, Nosotros decimos carencias de otro tipo en las comunidades indígenas. Entonces pues son muy distintos los contextos y entonces pues por ese lado comencé a entender muchas cosas y es difícil de todas formas en la ciudad con los niños indígenas y con los niños, pues común y corriente, en la ciudad.

Franklin: muy distinto entonces ¿y en la Universidad ya que estamos acá, y que Francelina también tiene la experiencia?

Francelina: no, en la Universidad es muy diferente. Aquí uno ve la gente que es autónoma de su proyección académica y los que llegan es porque quieren y en el caso del curso Inga, pues en algunos me sorprendía porque ellos pensaban que no habían indígenas aquí en Bogotá. Unos estudiantes universitarios alguna vez me preguntaban: "¿profesora y es que hay indígenas acá en Bogotá?" Entonces le dije: "Sí, hay muchos, habemos muchos" (risas).

Sí y encontrar compañeros indígenas también de otros grupos étnicos dentro de la Universidad que les interesa, de pronto no sé si curiosidad o por aprender y conocer, que han llegado también al curso, entonces pues me parece bien y para mí es una oportunidad para recrear mi lengua materna, aquí, o sea sin ser con los compañeros indígenas Inga, pero estoy impartiendo (compartiendo) con otras personas que les interesa y eso para mí es como llegar a practicar y no quedarme ahí como solamente saberlo y no compartir. Entonces para mí es más una recreación de mi cultura.

Franklin: sobre todo porque los que enseñamos lo sabemos, cuando uno enseña también sigue aprendiendo ¿no le parece?

Francelina: sí, claro. Uno aprende y aquí fue que me descubrí, como mi apellido, o sea, pues estando aquí, yo estaba en la comunidad, pero yo pensé que mi apellido era Inga y estando aquí descubrí que mi apellido no era Inga, es Kamsá y lo único que me mantiene y me identifico es por la lengua materna, sí o sea, es el Inga, yo tengo el apellido Kamsá pero de Kamsá no sé nada yo sé el Inga. Entonces pues son cosas donde uno no espera descubrirse como tal.

Franklin: pero eso también muestra un poco las mezclas que hay entre las mismas culturas porque no siempre están tan separadas unas de otras ni tan diferentes unas de otras, sino que siempre también hay como dinámica, hay movimiento entre ellas.

Francelina: sí muchas dinámicas, o sea mucha, nosotros somos mezclas de muchas cosas, de muchos grupos y lo único que nos identifica es la lengua materna, yo allí me di cuenta que ese eso, eso es lo que yo soy, la lengua materna es la que me identifica como Inga, genéticamente yo no sé de qué grupos étnicos tengo, de qué grupos étnicos estoy mezclada, pero lo único que sé y me llamo Inga es por mi lengua materna y las costumbres. Si no lo supiera para mí sería triste porque solamente el apellido, pero yo no sé nada más entonces la lengua materna es la única que me identifica a mí.

Franklin: Claro y el caso de los otros grupos en donde la lengua se ha perdido, quedan algunos nombres, pero la lengua definitivamente tiene como ese papel ahí ¿no?

Francelina: sí, pues con los compañeros que no tienen la lengua materna, ellos se esfuerzan es como por al menos, saber algunas palabras de lo que queda, de lo que ha quedado, como tener un vocabulario de eso para decir, "esa era mi lengua materna", pero pues ya se ha perdido mucho, entonces pues allí, yo digo que lo otro que se puede tener es el traje, el traje no lo puede conseguir, pero si yo no lo sé hablar entonces ese es el otro traje interno que uno debe llevar y si eso no lo tiene pues... el traje se puede cambiar, la lengua materna no, entonces es complicado.

Franklin: claro tiene que ser. Pues Francelina finalmente, yo en el trabajo utilizó el término *Abya Yala* es un término que usan ahora en el movimiento indígena, yo no sé si Francelina se ha acercado a ese término o qué le dice ese término.

Francelina: pues ese término *Abya Yala* yo lo he escuchado en los Cunas, lo he escuchado en la ONIC, o sea como en las organizaciones, pero pues yo no sé hasta dónde pueda hacer bien ese término para decir el *Abya Yala* porque como ahora por ejemplo, la maloca. El término maloca, a todas las casas rituales que tienen los indígenas aquí en Colombia les dicen maloca y yo le digo eso no puede ser así. Cada grupo étnico tiene su definición para decir su casa del ritual o de lo que se llame tiene un sentido y tiene una explicación, tiene un significado, entonces la maloca es de los compañeros Uitotos, pero tampoco yo creo que en la lengua materna no les dicen maloca, debe tener otro nombre. Entonces lo mismo pasará con el *Abya Yala*.

Franklin: un poco más para esta otra referencia sería más como el *yachay wasy* por ejemplo, es un poco estas diferencias las que dices.

Francelina: sí, el *yachay wasy* pues es la casa del saber entonces sería como así, si se ve desde ese contexto.

Franklin: o sea que lo bonito ahí sería como mirar un poco cómo se dan las distintas manifestaciones de las distintas lenguas, entendería yo.

Francelina: sí, eso sería lo mejor sí porque pues si vamos a contextualizar con una sola palabra todos los grupos étnicos entonces en dónde está la riqueza de cada grupo. Entonces se va perdiendo, lo vamos como opacando a ese vocabulario que hay dentro de cada comunidad. Por ejemplo, en los Inga muchas veces dicen a la maloca, yo les digo: "¿cuál maloca, si los Inga no hemos tenido malocas?" Entonces, dicen es: "opiaderotambo" o "yachatambo" (sic), esos son los términos Inga y que sabemos qué significa eso, qué significa y en qué contexto está y quienes pueden ir allá. Con no más decir esa palabra yo sé cómo debo, comportarme allá o quienes pueden ir allá. Por eso cada grupo tenemos su palabra para definir o nombrar las cosas.

Franklin: y no será que es un poco que es más como desde el mundo, llamémosle- occidental como pueden ser los medios o pueden ser los académicos los que hacemos eso, es decir, como que tomamos un solo concepto y se lo aplicamos a la generalidad. ¿Será también por eso?

Francelina: sí, a mí se me hace que es más eso. Por eso te digo, como el término maloca o como el término... los chamanes. Los chamanes son los médicos tradicionales de cualquier grupo étnico, pero dentro de cada grupo tiene un nombre para decirlo. Entonces se me hace que es lo mismo.

Franklin: o en el *Sumak Kawsay* por ejemplo también, que últimamente se habla mucho.

Francelina: ah sí, el *Sumak Kawsay* o la minga por ejemplo. La minga es un término quechua y eso se ha generalizado a todos, todos ahora dicen vamos a hacer una minga...

Franklin: pero los mismos indígenas también lo dicen, yo lo he escuchado.

Francelina: sí por eso mismo te digo, o sea ese término se ha acogido así. Todos vamos a hacer la minga, pues la minga en los Inga es el trabajo comunitario, pero tiene un sentido diferente la minga.

Franklin: claro, pero porque además no siempre es lo mismo.

Francelina: no, tiene un sentido diferente. Pues la minga la han cogido para reunión, acá por ejemplo, en Bogotá se habla de la minga, vamos a hacer la minga, entonces por decir una minga, una marcha donde todos participan o una minga, una reunión o una minga para hablar, para reunirse. Entonces son como esos términos que han cogido y generalizado.

Franklin: pues ahí hay una tarea también grande y es ver esa diversidad y poder hacer visible esa diversidad, a través del lenguaje que es un poco también como valdría la pena hacerlo, no. El reconocimiento también es el reconocimiento de lenguaje no solamente es la cuestión política ¿no cree Francelina?, o sea también es como bueno, vamos a respetar y vamos a mirar las palabras.

Francelina: sí, claro. A mí me parecería, pues se utilice pero entonces que se conozca, que se conozca pues que es de un grupo étnico y no por eso a todos los vamos a llamar igual o de pronto por generalizar

pues sí, pero se me hace que ahí sería bueno como conocer esa palabra como se dice también en las otras lenguas maternas. Así como se dice la minga, pues como se dice en Kamsá, como se dice en Uitoto, como se dice bueno, en tantas lenguas que hay acá. Sería pues se debe de conocer.

Franklin: bueno, pero necesitamos maestros como usted Francelina, claro, que sepan además de las lenguas. Bueno, pues Francelina muchas gracias, esto es un trabajo que usted sabe cómo es la academia, que uno hace ahí constante y yo le agradezco mucho sus minuticos.

Francelina: bueno pues con mucho gusto y en lo que se pueda colaborar con gusto.

Franklin: muchas gracias Francelina.

Anexo 5: Entrevista Eugenio Arias

Fecha: 16/11/ 2017	Lugar: Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)
Entrevistad@: Eugenio Arias	Comunidad: Kankuamos
Referencia: Kan-01 Anexo 05	Observaciones:

Franklin: hoy es 16 noviembre 2017. Estoy en la Organización Nacional Indígena de Colombia. Eugenio muchísimas gracias, por este ratito, lo primero que le voy a pedir así de favor es que me haga el favor (sic) y se presente, me diga de dónde es, de dónde viene, como para que queda que el registro de esta charlita que vamos a hacer.

Eugenio: sí, yo soy Eugenio Arias, yo soy indígena Kankuamo de la Sierra Nevada. Estoy hace 12 o 13 años de estar aquí en Bogotá. Vine sin querer por el conflicto armado que existía en el pueblo colombiano, que ha sido patrocinado por el gobierno colombiano y esto afectó mucho las comunidades indígenas de la Sierra Nevada y hubo un momento en el que ya no teníamos garantía para seguir permaneciendo en nuestro territorio y tocó venirnos a Bogotá donde pensábamos que había más garantías de seguridad.

Franklin: bueno, un poquito de eso vamos a hablar también. Una primera cuestión que le pido a la gente con la que charlamos es que me cuente, ¿cómo son esas características de la vida de los indígenas en la ciudad y en una ciudad como esta que también tiene sus particularidades y sus dificultades? ¿Cómo describe Eugenio la vida del indígena en Bogotá?

Eugenio: no, muy difícil porque usted en su territorio es como pez en el agua y cambiar de territorio es como cambiar de casa y cambiar de habitación y cambiar de toda su cosmovisión. Está en peligro nuestra cosmovisión está en peligro nuestra idiosincrasia como pueblos originarios que somos y más que todo en tierras como Bogotá que lo discriminan a uno, que uno no conoce la dinámica de estos pueblos y al venir uno a esta ciudad son unos cambios que uno los transforma y uno tiene que ser muy valeroso y muy cuidadoso para que sus costumbres no se desarraiguen.

Franklin: pues es un poco el tema que queremos trabajar acá ¿cómo se relaciona la gente una vez que de alguna manera asume que cambia de lugar de residencia? ¿Cómo asume en general, y desde la experiencia kankuama? -que es de lo que estamos hablando- ¿cómo se asume la relación con el territorio de origen? Porque alguien podría pensar que su se pierde, eso cambia, pero realmente desde la experiencia misma suya cómo se da esa relación.

Eugenio: no, nosotros sí hemos tratado, los Kankuamos que estamos en Bogotá desde que llegamos acá, nosotros somos bastantes familias las que estamos en Bogotá y que los otros compañeros amigos que vinieron son exactamente por los mismos conflictos que habían la Sierra Nevada porque no tenemos culpa que la Sierra Nevada hace estratégico para el gobierno y para los grupos armados también no tenemos culpa de eso, pero nosotros aquí en Bogotá, nuestra cultura, nuestra idiosincrasia si hemos tenido que ser muy fuertes para que no nos permee esta sociedad bogotana que de pronto uno aquí en Bogotá no ve cosa que no puede ver en nuestro territorio. Como usted en nuestro territorio no ve a una persona fumando marihuana en la calle y aquí usted está propenso a que sus hijos aprendan nada más viendo a la gente fumar marihuana, a consumir vicio en la calle.

Mirar uno que no sabe con quién va a tratar, no saben a quién es quién, lo cual uno en el territorio uno se conoce unos con otros y aquí no conocemos ni quién es quién cuando uno aquí no conoce ni sabe quién es el vecino ni como se llama. Cuando nosotros somos metí. Entonces, nosotros hemos para consolidar nuestra tradición, nuestras costumbres y más que todo la relación con el territorio con nuestras autoridades y con nuestras autoridades tradicionales que siempre nos hemos mantenido, eso es lo que nos ha mantenido por que nosotros aquí si la relación y el conocimiento y con nuestras prácticas tradicionales no podríamos subsistir aquí.

Franklin: ahí viene la otra pregunta y es que distintas comunidades se han organizado distintas maneras. Unos forman cabildos, otros, de

todas maneras, asumen otras maneras de organización. Unos tienen como más objetivo ese diálogo con las autoridades, otros digamos tienen distintos intereses ¿cómo en el caso Kankuamo ha sido la forma de organización en Bogotá?

Eugenio: no, nosotros aquí en Bogotá estamos organizados como grupos Kankuamos, pero Kankuamos ligados al territorio y ligados a nuestras autoridades y a nuestra tradición y que nuestra tradición aquí tratamos, aunque no sea igual, ejercerla igual, pero tratamos de mantenerla y mantener que a nuestros niños sigan respetando nuestras autoridades, sigan conociendo nuestras tradiciones, sigan conociendo nuestras costumbres desde nuestra comida ancestral hasta las costumbres tradicionales y que tengan el respeto por la madre naturaleza, que tengan respeto por los mayores, que tengan respeto por la madre tierra y que no se desarraiguen de nuestro territorio, pero nosotros aquí no estamos nunca de acuerdo de conformarnos en cabildo -eso jamás- lo hemos dicho. Nos organizamos aquí para poder también figurar porque nosotros aquí estamos organizados como comunidades Kankuamos, pero anexo al territorio de nuestra organización indígena Kankuama. De eso no nos salimos, de ese marco, somos Kankuamos donde estemos, pero anexos a nuestra organización.

Franklin: claro y esa forma de organización digamos ¿qué experiencia les ha dejado hasta ahora, ha sido, digamos la mejor manera, les ha permitido ese diálogo con las autoridades, les ha permitido también la cohesión dentro de la misma comunidad? ¿Si ha sido favorable esa manera de organizarse?

Eugenio: sí, sí, sí. Nosotros sí porque nosotros organizados más que todo, tenemos también que la organización no tenga en cuenta para las diferentes actividades, lo menos en reuniones decisorias de la comunidad, a nosotros nos participan y hacemos parte de ella y opinamos como Bogotá, pero nosotros cualquier acción que hacemos, pero es coordinada con el territorio.

Franklin: ¿y con el respeto a las autoridades del cabildo mayor en el territorio también?

Eugenio: sí claro correcto, el cabildo más, pero nosotros como autoridad son nuestras autoridades tradicionales, nuestros *mamos*, son los primeros, nuestros guías espirituales y son quienes nos aconsejan y qué debemos hacer y qué no debemos hacer y qué se puede hacer con y qué no se puede hacer, pero nosotros aquí también nos ha tocó defendernos también y luchar con el gobierno, tanto distrital, nacional y municipal porque tenemos que subsistir de alguna forma, pero eso sí bajo el marco del respeto y de la coordinación de nuestras organizaciones indígenas.

Franklin: de acuerdo. Hay un tema que nos interesa mucho Eugenio y que hacemos mucho todos los aportes en ese sentido, y es en el sostenimiento de la identidad de las comunidades cuando se encuentran aquí en Bogotá. ¿Qué podemos decir en el caso Kankuamo, ya algo dijo hace unos minutos, pero podemos hacerlo más evidente acerca de ese sostenimiento? De... digamos las fortalezas de sostener la identidad y las dificultades también de sostener la identidad entonces ¿en la experiencia kankuama y la experiencia suya a Eugenio, cómo ha sido eso?

Eugenio: mire, nosotros aquí hemos bautizado un sitio, un sitio donde nosotros nos reunimos y hacemos también nuestros rituales, para fortalecernos espiritualmente, para buscar también el equilibrio: hombre y madre naturaleza. Hacemos también nuestros pagamentos, nos reunimos espiritualmente para conectarnos con nuestros mayores en el territorio y como parte organizativa que estamos acá eso nos ha servido para ser más fuertes y más que todo conservarnos, como compañeros y como amigos porque es que usted... aquí podemos estar muchas familias Kankuamos, pero si estamos dispersos y no estamos aglutinados y no sabemos qué le pasa al otro compañero y nosotros una de las fortalezas hemos tenido como pueblo con pongo es la solidaridad, nosotros somos muy solidarios, nos importa mucho como está subsistiendo el otro indígena (Kankuamo) donde esté. Entonces, eso a nosotros nos ha servido mucho, aunque a veces no podemos ejercer las cosas como en el territorio

normal, pero tratamos de hacer todo lo posible por conservar nuestra cultura, nuestra tradición en ese aspecto.

Franklin: además del lugar... ¿es este lugar en el Parque Nacional?

Eugenio: en el Parque Nacional.

Franklin: sí, sí, además de ese lugar, además del fuego que siempre se enciende allá en las reuniones, que otras prácticas, tanto organizativas como más cotidianas también, dentro de la vida diaria podemos resaltar Eugenio en torno a esto de conservar la identidad, la relación con el territorio, la cohesión.

Eugenio: no, nosotros mire, otro sitio que también nosotros respetamos aquí es Monserrate porque también es un sitio que para nosotros es muy valioso y otro que nosotros aquí tratamos de mantener nuestra música tradicional, nuestra música tradicional, tratamos de mantener más que todo la armonía, la armonía porque es que nosotros sino estamos armonizados no... y otra cosa también tratamos bajo nuestra tradición también despojarnos de los malos pensamientos porque es que si no desarmamos los espíritus tampoco no podemos avanzar en unidad. Entonces, nosotros aquí hemos mantenido la música, hemos mantenido aquí las costumbres, muchos compañeros de usar su poporo que eso nos identifica y también hemos tratado de hacer nuestros pagamentos en el sitio que hacemos, aquí a Monserrate lo visitamos, a veces hemos visitado Nemocón, muchos sitios y así hemos armónicamente con la parte tradicional. Nosotros prácticamente los Kankuamos que estamos en Bogotá, nos sentimos fortalecidos aquí, a pesar de que no es igual que estar en el territorio.

Franklin: sí, eso me imagino. Hay en el caso Kankuamo algo que a mí me llama mucho la atención porque hay gente que desde la teoría decía que los Kankuamos ya estaban extinguidos culturalmente y uno encuentra eso ahí en las investigaciones y que en los 90 ocurre todo un proceso de...

yo siempre pregunto esto para ver las percepciones de la gente misma, quien conoce quién sabe ¿por qué se tenía esa percepción de los Kankuamos? ¿O sea qué fue lo que pasó? Porque yo cuando los veo ahora, cuando veo las experiencias acá en Bogotá, pero también allá en el cabildo mayor y digamos, la importancia también, cultural y política digo: "bueno, pero cómo es posible que académicos hayan dicho que este pueblo ya estaba apagado digamos".

Eugenio: no, mire son dos cosas. Una, la parte histórica. Dicen que antes de venir el bellaco de Cristóbal Colón, en 1492, dice la historia que nosotros éramos una, era la comunidad más grande que existía en esa época. Cuando vino Colón en esa época no existían ni Arhuacos en la Sierra Nevada solamente existíamos tres comunidades indígenas. Existían los Wiwa, que hoy son Wiwa, que anterior eran Malayos o Arzarios, que anteriormente nunca se conocieron como Wiwas, sino Arzarios. El Arhuaco llegó después porque el Arhuaco llega a la parte nosotros de la Sierra Nevada por el páramo de San Miguel, cruzando el Magdalena y como los Arhuacos llegan al territorio nosotros los Kankuamos, llegan y nosotros les prestamos tierra a los Arhuacos para que se establecieran en nuestro territorio y entonces como todos los indígenas somos ambiciosos por el territorio ellos se fueron expandiendo nuestros territorios. Entonces cuando ya se expandieron en nuestros territorios y nos empujaron, sin querer queriendo, y nosotros tampoco tenemos rencor con eso, sino que es parte de las comunidades indígenas, ellos nos hicieron esa mala propaganda a nosotros, nos hicieron mucho esa mala propaganda que nosotros, nos llegaron a decir que nosotros éramos colonos, que nosotros éramos invasores. Cuando hubo esos comentarios eso nos llevó a pellizcarnos y a reunirnos a decir: "si nos dicen que somos colonos, que somos invasores y hemos sido primero que los Arhuacos aquí porque nosotros tenemos la misma época estar con los kogui y ellos llegan después. ¿Entonces nosotros que somos?". Entonces eso nos llevó a crear la organización indígena kankuama. Yo soy de los fundadores de la organización indígena que un mamá, a raíz de y otra cosa que contribuyó a que los pueblos indígenas, a que los kankuamos no existían, que habían perdido su cultura. Nosotros lo aceptamos que sí que la culturización nos permeó, pero ¿por qué? Por el daño que nos hizo la Iglesia Católica. Nos meten a la Iglesia Católica y nos quieren someter a la brava a ese catolicismo prohibiendo nuestros usos y costumbres, nuestras tradiciones. Entonces, eso nos trajo Colón a nosotros, entonces viene un Reichel-Dolmatoff en el 50, en el 47 hacer comentarios al

mismo, pero la cultura más fuerte que había en la parte tradicional y espiritual e inclusive más fuerte que los kogui era la kankuama. De los cuatro pueblos era la kankuama. Tan es así todavía que los kogui, los Arhuacos, los Wiwa, todavía, un mamó Kankuamos lo respetan por la parte espiritual que nosotros tenemos una concentración más espiritual que todos ellos. Entonces, una vez a mí me preguntaron e inclusive me preguntaron una vez en Valledupar: "¿Eugenio, cuántos años que años tienen ustedes de ser indígenas?", Le digo yo: "los mismos años que tiene la tierra porque somos hijos de la tierra". Entonces ninguno allá es más viejo, de los cuatro pueblos que estamos allá ninguno es más viejo que el otro, somos de la misma época porque somos hijos de la tierra y tenemos los mismos años.

Franklin: claro, porque siempre ha sido un tema de debate más académico, pero pues este trabajo se trata de ir a la gente y de saber también como un va eso. La forma como la comunidad en Bogotá, en este caso los Kankuamos en Bogotá, en eran su pensamiento, es decir, que tiene que ver con el poporo, que tiene que ver con la cohesión, que tiene que ver con la asamblea ¿es muy diferente de la forma como se va generando el pensamiento allá en el territorio originario? ¿O se parece mucho?

Eugenio: no, no, no. Es que tratamos de que sean semejantes, porque es que la tradición y la cultura es una sola y no pueden ser dos ni tres, es una sola, el pensamiento debe ser no solo y la cultura, la tradición y nuestro pensamiento tenemos que pensar iguales, no podemos pensar diferente. Entonces tenemos que ser coherentes con lo que pensamos acá, con los que estamos por que la misma tradición que practiquemos acá es la misma que sea allá y nosotros tenemos que ser coherentes no podemos variarla porque no sería como dividirnos nosotros. Por eso nosotros como Kankuamos no estamos de acuerdo conformar acá un cabildo porque eso es dividirnos y eso es dividir la cultura y la tradición. Nosotros donde estemos, pero somos anexos al territorio.

Franklin: y en ese sentido que también es importante: ¿cómo habrían sido esos procesos de los Kankuamos en Bogotá si no hubiera permanecido esa cohesión y esa pretensión de seguir juntos? O sea si la

gente hubiera tomado, más menos su camino y se hubieran de alguna manera como... dispersado ¿qué hubiera pasado Eugenio? ¿Cómo lo ve?

Eugenio: no, quizá los jóvenes y muchos que estaban acá ya quizás acá renegaban ser indígenas, se Kankuamos, ya no se identificarían con ser Kankuamos si no serían un Bogotá no más, un Kankuamo cachaco, pero eso hemos tratado nosotros de armonizarnos, de conectarnos, de estar juntos, de conversar, reunirnos, eso nos ha mantenido de mantener la tradición porque de no haber sido así, nosotros ni la música le daríamos importancia... nosotros nuestra música porque eso fue una cosa que nos mantuvo nosotros como pueblos de la Sierra Nevada. Usted mira los Arhuacos, los kogui, los Wiwa, ellos lógico sí, como tradicionales, ellos conservan su lengua no la pudieron perder, nosotros la perdimos por lo que le digo, por la intervención de la Iglesia, fue uno de los factores y nos prohibieron eso, pero entonces ellos sí en esa parte de la tradición, pero nunca conservaron las partes musicales como nosotros y las partes de danzas porque es esa parte de danza nosotros la conservamos y eso fue una de las cosas que no se identificó y nos sigue identificando y nos mantuvo como pueblo y otra cosa que nos dio fortaleza a nosotros el pueblo Kankuamo para mantenernos fue la historia, porque nosotros tratamos de conocer la historia y que la gente tratara de conocer la historia de dónde venimos y por qué estábamos allá y cómo era el Kankuamo. Entonces, esa es una de las partes es una de las tareas que mí me dieron en la parte territorial, de investigar mucho la parte histórica del pueblo Kankuamo. Entonces, hablamos la historia, podemos hablar mucho historia, eso fue uno de los fundamentos que a nosotros nos mantuvo como pueblo y los Arhuacos ya nunca pudieron decir: "no, es que ellos no existen" entonces ya tuvieron que decir que el padre espiritual Kakaserankua sí dijo: "no, que la mesa espiritual es de cuatro patas" y dijo: "aquí nos falta que los Kankuamos retomen su pata porque está en desequilibrio la mesa y así está la madre tierra". Entonces nosotros volvimos a retomar, que la mesa tuviera la estabilización y el equilibrio, mantener el equilibrio y otra cosa que nos mantuvo nosotros fue la sabiduría en la parte tradicional-espiritual y esa parte de la sabiduría de las plantas, de los médicos tradicionales, eso nos mantuvo a nosotros porque el Kankuamo fue el más fuerte espiritual de los cuatro pueblos.

Franklin: claro, y lo otro que siempre digamos surge con la vida del kankuamo en la ciudad es un poco también esa huella, no, triste, del desplazamiento, del despojo, de lo que ocurrió hace un tiempo y que de todas maneras también determinó que la mayoría de la gente que está en Bogotá haya salido del territorio por esa causa. ¿Cómo, ya con los años digamos que han pasado, con lo que ha pasado en el país, con las nuevas posibilidades como una reconciliación o por lo menos de que el conflicto ya no sea el mismo... como vamos a ser ese balance lo que fue le cierran ese momento que tanto todo eso puso en riesgo no solo la identidad, sino la subsistencia?

Eugenio: es que nosotros con el conflicto, uno, puso en riesgo nuestra identidad, nuestra cultura, nuestra tradición, nuestra identidad totalmente y puso en riesgo nuestras vidas personales, puso en riesgo la desaparición física y cultural de nosotros como pueblo, esa desaparición física y cultural entonces que de pronto esos fueron los objetivos. Por eso nosotros decimos: "así estemos en territorios diferentes pero nosotros extrañamos el de nosotros todos los días". Lo extrañamos porque no es igual por eso entonces nosotros porque el territorio es todo para nosotros, es todo, es todo, itodo es todo! Por eso los Kankuamos estamos acá nunca renunciamos y nunca perdemos las esperanzas de volver a retornar al territorio porque estamos en un territorio prestado, estamos en un territorio prestado que no sabemos caminar igual, no sabemos caminar, no sabemos conocerlo bien, así estemos varios años, el territorio que nos vio nacer ese es el que conocemos y es el que añoramos. Entonces, nosotros no renunciamos a volver al territorio, por lo menos yo personalmente, yo no el momento en cuándo me vuelvo a ir para el territorio y he dicho que el día que me vaya al territorio si el gobierno me da algún programa de retorno yo digo que no me de pasaje que me voy es a pie, (risas). Entonces eso sí porque nosotros, la violencia, esa violencia que nos permeó a nosotros más que todo al pueblo Kankuamo puso en peligro, en riesgo nuestra cultura y nuestra tradición y nuestra desaparición como pueblos porque es que la sociedad por lo menos de Valledupar, sería muy, muy contenta de que nosotros desapareciéramos como pueblo, porque nosotros hemos exigido como nuestros derechos y ahí estamos pero ahorita nosotros estamos mucho, mucho, somos de muy de voto y aplaudimos que este conflicto se haya parado, en este gobierno, porque en el gobierno pasado de Uribe nosotros reclamábamos y nos daban era balín, (risas).

Franklin: claro, o sea que además de... era una doble dificultad porque venir a la ciudad, mantener digamos los lazos, mantener la relación de origen con el territorio, volverse a juntar, pero cuando además está el peligro la vida es una doble dificultad.

Eugenio: sí, porque el objetivo de los grupos armados era acabar con los líderes, porque es que ellos decían que sin los líderes, el pueblo no había a quien seguirle. Entonces por eso ellos decían: "si le quitamos el agua al pez, el pez se muere". Entonces nosotros lo entendíamos y decíamos: "sí, claro acaban los líderes y el resto tienen que sumarse los grupos armados". Entonces ese sí era el objetivo, esa era una forma hacernos desaparecer, más que todo culturalmente y físicamente, pero a los líderes. Por eso, nosotros como pueblo Kankuamos perdimos muchos líderes.

Franklin: sí, es una historia llena de mártires y de personas que quedaron allí... pues Eugenio, finalmente, hay algo en esta investigación se utiliza un término, *Abya Yala* que es el de los Cuna. Yo no sé si *Abya Yala* sea un término que utilicen también los Kankuamos o lo utilizan más bien en la Organización, ¿qué les dice ese término?

Eugenio: no, eso sí lo usan ellos y nosotros lo respetamos porque respetamos todo eso y cuando hemos estado en reuniones con líderes también nosotros lo respetamos esas partes de la dinámica de la cultura y de la tradición de ellos, como nosotros en las reuniones de nosotros también tenemos nuestros modos de expresarnos y también tienen que respetarnoslas. Como todo, pero nosotros en esos aspectos los pueblos indígenas nos respetamos esos aspectos, pero siempre hemos dicho cada quién con lo de cada quien. Por lo menos nosotros no somos de una cultura de estar tomando yagé, él que quiera ser no lo hace, son libres, lo hace ¿por qué? porque no es una cultura nosotros, pero cada pueblo con su cultura, pero el que quiera hacerlo tampoco lo prohibimos. Lo mismo esto, tampoco, lo que se me está preguntando, el que quiera usarlo lo puede usar, pero eso sí bajo el respeto de cada cultura.

Franklin: claro que sí. Pues Eugenio, era esto. Pues este es un trabajo muy bonito porque lo que busca es justamente tratar de entender cómo es la vida, pero sobre todo el pensamiento de los indígenas en Bogotá. Entonces muchas gracias...

Eugenio: pero hay una cosa, que nosotros aquí como indígenas si hemos notado que en este Bogotá, aquí se predica mucho por los medios, pero no se aplica lo que predicán. Aquí cuando uno está allá en el territorio que no ha conocido uno a Bogotá, uno decía: "¡Uy! Pero es que en Bogotá hablan de la conservación y de la protección", y uno mira y llega entonces a Bogotá y no es así porque lo primero que uno mira, que uno dice, uno viene con expectativa, no, que el río Bogotá, y cuando uno dice "¿ese es el río Bogotá?". Yo cuando lo conocí la primera vez que me dijeron: "no, ese es el río Bogotá", yo dije: "¿ese es el río Bogotá?" Que me inventen por los medios que este es el río Bogotá. No, yo dije: "esta es la alcantarilla de Bogotá, me da mucha pena, pero esto es la alcantarilla, esto no es el río Bogotá". Entonces también hay que mirar eso y es cuando uno más, entonces cuando mira uno eso, entonces es cuando más quiere a su territorio, es cuando uno dice: "no, en mi territorio somos reyes", entonces es cuando uno más quiere a su territorio, entonces es cuando uno dice que fuera de su territorio sí es cuando valora ser indígena.

Franklin: sí claro, eso tiene sentido. Bueno, pero de todas maneras Bogotá también fue un territorio indígena y ahí están los Muisca tratando de volver a trabajar en eso, pero no está dentro del imaginario en general.

Eugenio: no, dice la historia que Bogotá, antes de venir Cristóbal, cuando vino el rey bellaco este -que yo lo llamo así- Cristóbal Colón, Bogotá, no existía Bogotá, aquí existía era una población Chibcha y Muisca, pero más que todo los Chibcha. Los Chibcha porque los muisca

son originarios de los Chibchas, ¿no? Ellos vienen de una ramificación de los Chibcha, entonces esto ha que había, dice la historia que lo que hoy es el chorro de Quevedo, dicen que ahí existían nomás diecinueve casas, que la plaza de Bolívar era una laguna de rituales de los Chibchas y de los muisca, eran unos rituales, entonces nosotros este Bogotá... y no se o hoy, no entendemos cuando también uno dice: "hombre, pero es que Bogotá..." y que a las calles, las avenidas les hayan puesto Gonzalo Jiménez de Quesada, ¿a qué se debe eso? ¿Por qué nos despojaron de las tierras ahora los vamos a premiar con una Avenida Gonzalo Jiménez de Quesada?, ¡hombre! Si esto tiene que llevar es el nombre de un cacique que haya sido chicha o muisca y nosotros sí aplaudimos los muisca que sigan rescatando porque estos territorios les han pertenecido a ellos. Dice la historia que antes de venir Cristóbal Colón la población indígena que había en toda la región un Cundiboyacense era de 1'500,000 indígenas, la región Cundiboyacense, era de 1'500,000 indígenas. Entonces estos territorios han sido de nosotros, pero aquí llegó la gente de todas partes del mundo y se adueñaron de Bogotá. Hoy en día usted mira que el propio bogotano usted casi ya no lo ve, son muy pocos, la población bogotana no sé qué porcentaje ya llegue, pero aquí la ciudad es de todos y los propios originarios los tenemos arrinconados allá, en Chía, en Sesquilé, en Cota, los tenemos por allá metidos, que son los originarios, que han sido los propietarios de estas tierras.

Franklin: pues Bogotá es un lugar como el encuentro de todas las diversidades.

Eugenio: sí, pero no reconocen que este es un territorio indígena.

Franklin: de acuerdo. Eso sí es una falla además

Eugenio: porque mire, recuerde que aquí ha habido excavaciones para hacer edificios que han encontrado restos y no han sido de cachaco, han sido es de muisca y de Chibchas y de indígena. Entonces es honesto. ¿Por qué no han llevado unos estudios arqueológicos a ver de qué cultura venían? Y crear una responsabilidad de esos que estaban profanando todas esas tumbas.

Franklin: como pasa en otros lados también o sea, igual. Pero bueno, hay algo bonito de las comunidades que vienen porque esa relación con el territorio es algo que la misma Bogotá se ha perdido, entonces digamos que allí hay como unos temas a dialogar, o sea, ¿Por qué en Bogotá ese nexo se ha perdido? y mire como las comunidades que vienen de otros lugares conservan ese lugar simbólico, la identidad.

Eugenio: mire, pa' nosotros de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada esa conexión que había con Bogotá -antes de venir Cristóbal Colón- con la laguna Guatavita, nosotros la consideramos la madre de las lagunas de Colombia, del mundo prácticamente, la madre y para nosotros es el ombligo del mundo, el ombligo del mundo y mire vienen los bellacos españoles a secarla porque ahí estaba el Dorado, cuando nunca ha existido el dorado ahí, hay nunca existió el dorado, el dorado era el pensamiento indígena que se estaba depositando y entonces ¿cuándo iban a encontrar el pensamiento en la laguna? (Risas). Entonces, esa conexión que ha habido y todo el tiempo la Laguna de Guatavita para nosotros ha sido un sitio sagrado, de conexión con la madre naturaleza, desde la Sierra Nevada porque para nosotros es sagrada la laguna Guatavita. Entonces, esto no ha sido nuevo, esa conexión cultural, Bogotá con la Sierra Nevada.

Franklin: pues Eugenio, muchas gracias. Espero que nos volvamos a encontrar en otros espacios de pronto ahí lo sigo molestando con más preguntas, más adelante.

Eugenio: pues espero que les sirva para algo, estamos listos cualquier cosa me llama y estamos si sacamos el tiempo para eso. Ojalá sí les sirva para algo todo esto, aunque improvisadas ahí, pero bueno. Bajo el escaso dialecto de la lengua castellana machucado (risas).

Anexo 6: Entrevista Dianis Inés Martínez Montero

Fecha: 03/11/2018	Lugar: Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).
Entrevistad@: Dianis Inés Martínez Montero	Comunidad: Kankuamos
Referencia: Kan-02 Anexo 06	Observaciones:

Franklin: hoy es tres de septiembre de 2018. Estoy en la ONIC, en la Organización Nacional Indígena de Colombia. Dianis muchas gracias, y te voy a pedir un favor primero y es que te presentes, que me digas tu nombre completo, de que pueblo eres, de donde eres, para tener el registro que la gente que me colabora.

Dianis: bueno, mi nombre es Dianis Inés Martínez Montero, indígena Kankuama. Vivía en el territorio de Atánquez.

Aquí: ¿y ahora estás en Bogotá?

Dianis: y ahora estoy en Bogotá.

Franklin: ¿hace cuánto Dianis?

Dianis: yo llegué que el 2 octubre de 2002.

Franklin: bueno, hace ya bastante. Bueno, yo te voy a pedir que charle hemos un poquito sobre eso justamente, sobre la experiencia de estar en Bogotá y una pregunta que es un poco general, pero es para que tú, si quieres desde tu propia experiencia y es cómo describes la vida de los indígenas en la ciudad?

Dianis: para mí ha sido difícil, a pesar de que la tengo 16 años de estar acá. Ha sido muy difícil acomodarse uno a una capital como esta. Cuando llegamos acá, uno siempre tiene sus nombres, como llamar un alimento en el territorio, llegar acá, llegar a una tienda, pedir algo, como no sabe decir y se quedan (la gente) como que mirando a uno raro ¿que desea?, ¿qué quiere? eso no hay acá, sabiendo que lo hay. En mi

experiencia ha sido dura porque uno no está en el territorio como que haciendo sus trabajos tradicionales, siendo su danza, los tratamientos que no hace, su vida espiritual como que no se reúnen los martes, los viernes, allá en la casa ceremonial, de que los niños que han nacido acá, por lo menos mis hijos encuentran como que como ¿cómo enseñarles una ellos?, De que por lo menos allá uno en el territorio anda a pie descalzo, acá uno no lo puede hacer porque esto es una mole de cemento que es muy difícil y también que uno tiene que llegar preparado acá ¿por qué si no?, siquiera con un bachiller a uno ya no lo miran para trabajar en otra cosa.

Franklin: claro, entonces difícil y sobre todo la ciudad tan grande porque hay otras que de pronto son más pequeñas y... (más fácil) ¿Dianis como nos pues contar la relación de la gente que ya está viviendo en Bogotá de la comunidad con la comunidad de origen, o sea con la gente el territorio? ¿O sea como se conserva esa relación, si se conserva? ¿Qué nos puedes decir de eso?

Dianis: bueno, la verdad yo me siento agradecida con mi organización, la OIK que es la Organización Indígena Kankuama porque siempre hemos tenido ese apoyo, porque nuestro gobernador, a pesar de que está allá, él siempre está dándose cuenta de los estamos por fuera el territorio, cómo estamos, qué hace falta, que nos organicemos para así pedir a las organizaciones que por derecho nos corresponden cosas como ser desplazados, por lo menos de que lo de la vivienda, si hay por lo menos educación, darle el aval a los estudiantes para que sigan estudiando. Bueno, con respecto a la salud si es difícil porque no hay un convenio de Dusakawi (EPS) aquí en Bogotá para que nos puedan atender como indígenas y ahí sí nos toca a nosotros ya como ser desplazados, entonces, sí, acoplar nos ha lo que tiene lo del distrito, lo de salud y ahí nos la dan gratis, pero igual ojalá que nos pudieran atender de allá, de nuestro propio Dusakawi acá en Bogotá, en ese convenio que ha sido difícil.

Franklin: claro, pero entonces si te entiendo si hay afortunadamente una relación con el territorio de origen y con la organización de origen, o sea no se han perdido ni se han desconectado ustedes.

Dianis: no, no nos hemos perdido gracias al padre creador, ellos están pendientes cuando hay reuniones, de que reunión de líderes, siempre están llamando, de las ciudades. Tenemos una organización acá, unos coordinadores a nivel general, que siempre nos están llamando a ver qué es lo que está trabajando acá. Igual ellos también nos apoyan en eso y por lo menos, cuando hacen el encuentro cultural allá siempre nos tienen en cuenta, de que vayamos a representar nuestra danza allá, como para que eso no se pierda. Tenemos espacio también de la danza aquí en los eventos que hay siempre las llevamos. Tenemos mayores, que siempre acá nos están aconsejando para que no se pierda eso.

Franklin: en Bogotá hay una coordinación kankuama. Hay otros pueblos que tienen cabildos, se organizan de sus propias maneras. Los Kankuamos han hecho una coordinación ¿ha vivido Dianis la experiencia de esa coordinación? ¿Hay experiencia en la conformación de esa coordinación Dianis, ha tenido contacto con eso o como lo ha visto?

Dianis: bueno, yo lo he visto muy bien porque ya acá en el distrito nos escuchan porque ya tenemos el aval de nuestro cabildo mayor, que es Jaime Arias. Bueno, yo se metieran la coordinación, soy coordinadora de mujeres. Todos los coordinadores fuimos nombrados por asamblea unánime, más o menos 200 personas que estábamos acá en la ONIC, nos nombraron por asamblea unánime, pues ahora estamos empezando no trabajo, como somos nuevos estamos empezando a organizarnos para ver cómo trabajamos de la mano allá con nuestra organización, que nos está dando su apoyo.

Franklin: y esto no lo tenía previsto, pero aprovechando. ¿Es más difícil siendo mujer la vida indígena en la ciudad? ¿O crees que es lo mismo?, ¿Cómo lo ves?

Dianis: para mí es difícil porque por lo menos nosotras nos toca salir a rebuscarnos, a trabajar porque no es igual uno en el territorio, porque el hombre sale a trabajar y uno se queda en la casa tejiendo, tejiendo sus mochilas, pero llegar acá a una ciudad y ver que un sueldo mínimo no alcanza para un hombre no alcanza acá en la ciudad, arriendo, comida, todo. Entonces llegar a una ciudad, ya hay que buscar que hacer para apoyar la familia y cuando las familias grande, más rápido.

Franklin: entonces ahí hay una carga extra sobre la mujer, además.

Dianis: sí señor hay una carga extra, igual, también bueno, trabajamos todo el día, pero por la noche llegamos a la casa o cuando tenemos el domingo así libre, esos momentos o esas horas pues los cogemos para enseñarles a nuestras hijas el tejido porque eso no lo perdemos, así sea un ratico, pero mire, vengamos, tejamos, un diseño, una gasa, para que eso no se esté perdiendo.

Franklin: pues esa era mi siguiente pregunta, justamente y es como esa experiencia Dianis, se pueden hacer cosas para mantener la identidad. Entonces ya me estás hablando del tejido con las hijas ¿qué otras cosas se pueden hacer?

Dianis: bueno, mira. Mi esposo se llama Fredy Corsuaria, el hace parte, sabe mucho de la medicina tradicional y él es poporero. Él cuando se sienta a poporear martes o viernes, que es cuando son los días más indicados, él lo hace en la casa, ¿qué hace él? Él viene y coge a los niños, las niñas -yo tengo tres mujeres, un niño, dos nietas- él viene, las sienta y empieza a contar historias, historias de allá, de cómo eran los abuelos, qué comida comían los abuelos, qué pagamentos, que cuando vayamos al territorio hay que llegar a una casa ceremonial, presentarnos antes de llegar, igual cuando salgamos de allá, también despedirnos de ese sitio. Son cosas así que uno le va enseñando los niños acá, que no es igual que como uno estar allá, que es diferente.

Franklin: ¿y lo del tejido con las niñas Dianis? Si me pues hablar un poquito más de eso, ¿si hay una recepción de parte de ellas?, ¿Si le encuentran algo de sentido al asunto del tejido?, ¿a seguirlo aprendiendo?, ¿a seguirlo haciendo?

Dianis: bueno, mira, el tejido como he dicho se lleva en la sangre. Yo tengo una niña que nació acá, yo decía: "no, va a ser duro porque ya nacida acá" o, pero ya de los siete años -ya tiene 13 años- yo le empecé a decir: "mira, hija esto se coge así y así". Entonces, ella apenas coge la aguja, de una vez ya, porque como se lleva en la sangre, de una aprendió. Sí le gusta, sí le encanta. E igual las otras dos hijas mayores ya son nacidas en el territorio, pero están acá conmigo, entonces ellas tienen... uno se va encarrilando con el tejido, como algo... por ejemplo, yo hago la mochila es del empuce hasta el final, que se le hace todo. Tengo una hija que solo diseña y ella dice: "yo diseño y no hago más nada", digo yo, su profesión es diseñar la mochila. Tengo otra la otra niña, que ella viene y hace la mochila completa igual que yo. Cada una lleva como su mirada en eso, de qué es lo que le gusta de la mochila, pero sí, a las tres les encanta la mochila.

Franklin: ¿y las mayores ya tienen hijos?

Dianis: las dos mayores tienen hijos.

Franklin: ¿y chiquitos? Perdón la pregunta.

Dianis: si, chiquitos. Una tiene un año de nacida y la otra tiene tres meses.

Franklin: bueno, o sea que un poco la idea es que ahí también se replique un tanto también eso.

Dianis: claro.

Franklin: pues, en ese sentido, un poco buscando cosas que he pensado y que hablar con la gente es lo que me ayuda. La forma pensamiento cuando se está aquí en la ciudad, que es un poco de lo que me cuentas, de lo que se enseña, de lo que se dice, el territorio, los abuelos, ¿Dianis, será muy diferente a la gente que todavía están el territorio?, ¿O se parecerá?, ¿O cómo cree Dianis que sea eso?

Dianis: yo pienso que es como diferente. Yo siempre he dicho que uno está en el territorio, es a donde la mamá, donde está el ombligo de uno, que allá uno hace todo libre. Que uno llega donde una abuela y esa abuela lo sienta, le enseña, pero aquí no porque todas las partes donde por lo menos sabedores, sabios, viven muy lejos entonces ya uno le da como pereza ir, pero yo pienso que uno en el territorio es, mejor dicho, donde está todo, donde está todo, todo, todo y que acá, ha sido duro porque uno salir de su tierra, con su mera maletica y llegar a una capital así, que uno ha perdido todo, uno no halla qué hacer: "¿qué hago?, ¿Qué buscamos?, ¿Qué hacemos?, ¿Dónde nos reunimos?", Como que a uno le falta ese alimento espiritual, para uno poder seguir creciendo en la espiritualidad. Yo siempre he dicho que me gusta mucho lo espiritual, como que estar bien, que su pagamento, a ser su parlamento de alimento, de enfermedad, de que uno no se esté enfermando porque uno acá tú sabes cómo llega acá, la comida contaminada... entonces.

Franklin: claro, llena de químicos. Bueno, no es lo mismo que recogerlo uno mismo. Bueno, Dianis y un poco ya para ir redondeando yo utilizó un término que es el de *Abya Yala*, que a veces el movimiento lo utiliza, ¿tú has escuchado ese término?, ¿Lo has oído por ahí?

Dianis: no, no lo he escuchado.

Franklin: ah bueno, perfecto. Es un término que viene desde los Cuna que sobre todo hay dirigencia que lo usa, pero bueno la pregunta era si lo conocías o si no. Bueno, ¿Dianis, pues algo más que nos quieras compartir este tema, de la identidad, de los Kankuamos aquí en Bogotá? ¿O que tú libremente nos quieras contar?, ¿o que se te ocurra ya para terminar?

Dianis: bueno, pues yo ojalá que se me diera la oportunidad de como volver allá, al territorio, como que, para poder uno sanarse, porque por aquí está muy enfermo, o sea no enfermo físicamente sino espiritualmente. Como que ir al territorio, quedarse uno por allá, ya como que regresar como retornar, pero siempre hemos dicho, retornar con una vida mejor... mejor y pues esperar a ver qué dice el Estado, como siempre como indígenas, nos miran por debajito, pero bueno, en eso estamos luchando a ver si vamos retornar para volver allá a nuestras costumbres, enseñar a nuestros niños cómo es, qué hay que hacer.

Franklin: claro, sobre todo con los Kankuamos porque acuerdarte que los profesores de las universidades habían dicho que los Kankuamos ya no existían, eso ya no estaba, que eso ya había dejado de ser indígenas. Yo creo que eso es más complicado todavía que con otros pueblos, que con otros pueblos todavía tienen como "supuestamente" la cosa. Dianis muchas gracias, muchas gracias, yo estoy haciendo eso también con gente también de los que están aquí en Bogotá y yo te agradezco mucho, pues es también mi trabajo, entonces muchas gracias.

Dianis: igual, gracias.

Anexo 7: Entrevista José Apolinar Arias

Fecha: 9/10/ 2018	Lugar: Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)
Entrevistad@: José Apolinar Arias	Comunidad: Kankuamos
Referencia: Kan-03 Anexo 07	Observaciones:

Apolinar: mi nombre es José Apolinar Arias, yo vengo del pueblo de Atánquez que pertenece al pueblo Kankuamo.

Franklin: muy bien y para marcar yo mi grabación hoy es nueve octubre de 2018 y estamos en la Organización Nacional Indígena de Colombia. Pues Apolinar muchas gracias. La primera cuestión es justamente ¿cómo describe Apolinar la vida de los indígenas en la ciudad, de acuerdo con su experiencia?

Apolinar: bueno, la vida en la ciudad es difícil, es difícil, ustedes saben que nosotros estamos, los Kankuamos, estamos aquí en Bogotá por circunstancias del conflicto armado, fuimos uno de los pueblos más afectados, tenemos, hay un auto de reconocimiento, el auto 004 que dice que los pueblos Kankuamos es uno de los pueblos que está en peligro de extinción cultural y de la vida porque el conflicto nos dejó más de 500 víctimas, más de 1000 huérfanos en nuestra población y aquí en Bogotá, tenemos aproximadamente 250 familias desplazadas por el conflicto armado. Nos hemos visto obligados a vivir acá en unas condiciones completamente diferentes a las de nuestros pueblos originarios porque nosotros somos una población que depende, dependemos allá en nuestro territorio de la agricultura, de la producción de panela, cultivamos pequeñas parcelas o rosas como le decimos nosotros de pan coger, guandú, el ñame, la malanga, la yuca, para el sostenimiento y la panela, la famosa panela kankuama que es muy conocida por su pureza y las mujeres se dedican a tejer, a la artesanía. Aquí en Bogotá eso nos ha sido difícil porque conseguir los productos, los insumos es difícil, yo por ejemplo, una de las bases de la alimentación allá es la malanga, con la que se alimentan los niños y aquí en Bogotá no se consigue por ninguna parte. Entonces, es difícil la adaptación de nosotros, ha sido muy difícil la adaptación de nosotros aquí en la ciudad Bogotá.

Franklin: y teniendo en cuenta esa dificultad, que es la respuesta que usualmente me han dado las personas con las que charlado. Teniendo en cuenta esa dificultad ¿cuál es la relación con el territorio indígena y con la comunidad de origen?

Apolinar: ah bueno, nosotros aquí estamos organizados. Eso sí, somos un pueblo organizado. Tenemos una estructura de gobierno que depende directamente de nuestra organización del territorio, de nuestro cabildo. Somos un solo pueblo, somos un solo gobierno y nosotros somos parte de ese gobierno aquí en Bogotá y tenemos a través de esa coordinación una interlocución y una articulación con nuestras autoridades del gobierno y con nuestras autoridades tradicionales, espirituales. Así que, nuestro cabildo gobernador que es el único, es el mismo aquí de nuestra coordinación en Bogotá, nuestros mamós, nuestros mayores son los mismos. A ellos les debemos nuestra obediencia y nuestra gratitud y la verdad es que la relación con ellos es una relación muy cordial.

Franklin: porque la siguiente pregunta era justamente la experiencia la organización de la comunidad acá en Bogotá. Entonces, un poco Apolinar que me cuente por favor, teniendo en cuenta esa organización, pues cuánto tiempo lleva la organización y cómo han sido las dificultades, pero también los aciertos de lo que se ha hecho con esa organización en Bogotá.

Apolinar: bueno, nosotros nos regimos como te dije por los mandatos y las leyes que se aprueban en nuestro Congreso, en el cual todos asistimos al Cuarto Congreso, de ahí salieron los mandatos que son nuestra carta de navegación. Nosotros aquí nos organizamos como coordinación porque que en nuestro territorio tenemos el cabildo mayor, los cabildos de los pueblos, pero aquí estamos en la coordinación porque como no tenemos pueblos, yo pienso de que la estadía de nosotros aquí es transitoria y está plasmado en una caracterización que hicimos. La gran mayoría de las 250 familias que te hablé casi el 80% piensa retornar, pero con garantías, con tierras porque nosotros somos un pueblo que, como te dije inicialmente, nos dedicamos principalmente a la agricultura y a la pequeña ganadería.

Entonces estamos constituidos, tenemos nuestra coordinación. Hay una coordinación política, tenemos un consejo de mayores, tenemos

una organización de mujeres, una estructura de mujeres, de jóvenes. Tenemos una estructura de economía propia porque aquí también las mujeres siguen, nuestras mujeres siguen tejiendo, eso nos ha ayudado para que se sostengan el hogar y nuestras familias aquí en Bogotá. Entonces, esa estructura nos ha permitido encontrarnos aquí y darnos cuenta de las situaciones de cada una de las familias y tú sabes que el pueblo Kankuamos es un pueblo muy solidario y nosotros cualquier familia que está en dificultad, nos solidarizamos con ella y buscamos también que nuestro cabildo mayor, nuestra estructura de gobierno principal también vele por cualquier situación de inconveniencia que tenga la familia.

Franklin: muy bien y en ese sentido, pues digamos hay otro gran tema de los que le estoy indagando Apolinar, y es un poco la identidad, el sostenimiento de la identidad. Según su experiencia y según su juicio ¿se sostiene la identidad estando aquí en este contexto de ciudad, en el contexto específicamente en este caso de Bogotá?

Apolinar: bueno, es difícil, tú sabes la culturización de la ciudad, una ciudad con una cultura completamente diferente, pero nosotros estos ejercicios que hacemos de encontrarnos permanentemente, de reunirnos nos han permitido conservar nuestra cultura. Aquí tenemos grupos de danza, tenemos grupos musicales e invitamos a nuestros mayores, a nuestros músicos mayores a que vengan aquí a compartirnos a los niños nuestras prácticas ancestrales y mantenemos nuestra cultura, nuestra costumbre a través de ese encuentro. Nos fortalecemos conjuntamente porque a través de la coordinación nosotros tenemos encuentros permanentemente para fortalecernos culturalmente y lo más importante es que siempre contamos aquí con el apoyo, el acompañamiento de nuestros mayores tradicionales, nuestros mayores tradicionales quienes permanentemente están dando la palabra, guiándonos, guiando a la familia, a nuestros niños, para que sepan que nosotros tenemos una cultura y que esa cultura milenaria tenemos que mantenerla para seguirla conservando con nuestras familias, con las generaciones venideras.

Franklin: además de los encuentros -yo por ejemplo estuve en uno, en el 2017 que me llamó mucho la atención allá arriba en el Parque

Nacional- cómo se ha tomado de alguna manera, en el buen sentido, por la comunidad. Además de estos encuentros en la cotidianidad: ¿qué otras acciones se pueden como mencionar alrededor de prácticas, hábitos que se han tomado aquí ya en la ciudad y que tienen que ver con ese sostenimiento de la identidad?

Apolinar: si, bueno. Tú te pudiste dar cuenta que nosotros tenemos los sitios para encontrarnos, para compartir la palabra, para escuchar a los mayores y esos encuentros los hacemos con toda la familia, con los niños, con los jóvenes, con los mayores, hombres, mujeres, y hacemos esos encuentros para seguir fortaleciendo, escuchando nuestros hermanos y como te dije vienen siendo nuestros mayores, nuestros músicos tradicionales, nuestros Mamos, ellos nos ponen la palabra, nos enseñan, nos motivan a que nosotros continuemos con nuestra cultura. Y lo más importante es que la gran mayoría de las personas que estamos aquí, están abiertas a eso, queremos nuestra cultura, tenemos nuestro pueblo y como te decía un ejemplo de eso es que todo el mundo se quiere ir, más del 80% de la población quiere retornar a su territorio para mantener, el mantener nuestro pueblo y seguir fortaleciendo día a día.

Franklin: y en ese sentido, también me interesa una apreciación. ¿Apolinar es muy distinta la forma de pensamiento de la comunidad cuando se está en el territorio a cuando se está en el contexto de ciudad? En este caso en Bogotá ¿hay diferencias o no hay muchas diferencias? ¿Usted qué piensa de eso?

Apolinar: no, hay muchas diferencias. Hay muchas diferencias. A muchos de nosotros nos toca trabajar en un medio donde puede ser que la única persona que tenga esa cultura, la cultura indígena es uno y escucha una cultura completamente diferente. Es difícil y como te digo, aquí lo que nos ha fortalecido nosotros es esa manera de mirar nuestra situación como pueblo y mirando nuestros orígenes y hemos, quizás históricamente el pueblo de Atánquez, el pueblo Kankuamo, ha sido pueblo que se ha destacado por ser un pueblo muy colectivo. Nosotros en nuestro territorio para cualquier actividad que hubiera que hacer, arreglos de caminos, construcción de viviendas, lo hacíamos colectivamente. Eso lo llevamos en la sangre y aquí hemos mantenido esa

costumbre, a través del compartir, de reunirnos, digo yo, esa buena virtud de ser solidarios y de ser compañeros. Entonces, nos ha permitido esa visión que hemos tenido a fortalecernos, a pesar de lo que tú dices de lo que te comentaba de que Bogotá es una ciudad muy diversa culturalmente y nosotros aquí somos 250 familias aproximadamente que estamos distribuidos en todas las localidades de Bogotá, pero hacemos el esfuerzo y nos encontramos, nos encontramos permanentemente, mensualmente nos estamos reuniendo y hay veces que nos reunimos semanalmente y nosotros en esos espacios, escuchamos y practicamos lo nuestro, nuestra cultura, nuestras danzas, nuestro pensamiento espiritual. Todo eso lo compartimos con toda la familia.

Franklin: solo una cosita ahí como para ir redondeando Apolinar. Este consejo de mayores que está en Bogotá, que yo me he dado cuenta que es importante en este tema que mí me interesa. ¿Usted nos puede dar una apreciación de lo que es ese consejo de mayores, la importancia que tiene?

Apolinar: bueno, el Consejo de mayores está compuesto aquí por algunos mayores en edad Y algunas otras personas -mayores y mayores- y personas jóvenes, porque también tenemos personas jóvenes, pero que tienen conocimientos, mucho conocimiento acerca nuestra cultura. Tenemos sabedores, conocen nuestra tradición espiritual, otros médicos tradicionales que conocen el poder de la medicina natural. Tenemos personas que dentro de ese grupo son músicos, músicos tradicionales, yo no sé si tú has asistido a los encuentros culturales que hacen todos los años en el territorio y nosotros llevamos una buena delegación. Esa delegación está compuesta por niños, por jóvenes, por adultos, por mayores y vamos todos, va un grupo muy importante porque toda la coordinación principal que tiene la comunidad aquí son los mayores, porque ellos son los que tienen el conocimiento. A diferencia de la cultura occidental que están pendientes cuando el mayor ya no está útil, únicamente lo utilizan a veces para pagar servicios o lo meten a uno para geriátrico. Para nosotros, el mayor tiene una importancia total porque él es el que tiene el conocimiento, él es el que aconseja y él es el que tiene también los conocimientos que te decía, los conocimientos de la medicina, de la música. Para nosotros es muy importante el mayor entonces por eso nosotros le escuchamos. Entonces las personas que conforman el Consejo

de mayores, de una u otra forma, tienen que tener esos conocimientos, ese perfil. Ser una persona que conozca mucho nuestra tradición, que conozca nuestra medicina tradicional, originaria, que conozca nuestra música y que sea una persona que tenga una vida de mucha transparencia, que según una persona que de ejemplo para poder transmitir esos conocimientos a nuestros hijos y a las nuevas generaciones.

Franklin: claro, pues ya casi para redondear, pero hay una pregunta que a mí sí, no puedo dejar de hacerla cuando hablo con Kankuamos porque como yo vengo de la academia y bueno, yo no vengo de la antropología, pero Apolinar sabe que la antropología en algún momento dijo que los Kankuamos ya no existían, como pueblo, como cultura propia y lo que yo me encuentro en todo lo que he visto y en todo lo que pueda apreciar ahora, pues es algo distinto, ¿usted qué piensa de ese diagnóstico que se hizo en algún momento desde la academia sobre el pueblo Kankuamo, Apolinar?

Apolinar: si, es que hubo una vez unos prejuicios con el pueblo kankuama. A nosotros nos querían culturizar como estrategia para que nuestro pueblo desapareciera y el pueblo de nosotros, nosotros tuvimos la más grande arremetida cultural, primero por la Iglesia Católica, después por los gringos protestantes y el pueblo Kankuamo, muchas personas desfallecieron y muchos dijeron que no eran Kankuamos, pero la gran mayoría del pueblo era orgullosa de sus orígenes y mira, a nosotros nos descalificaban era los pueblos, decían que la gente civilizada vivía en la placita y a nosotros, a los barrios, le ponían el barrio chino, el barrio la rivería, el barrio la lomita. Le daban unos nombres despectivos porque allá vivíamos nosotros, los indígenas en el pueblo de Atanquéz. El pueblo tuvo como te digo una migración de gente de San Juan, de gente de Valledupar, que se creían descendientes de sangre azul, del linaje de... ¿cómo es que se llama eso, donde están los reyes y las reinas? De monarquía, se creían de nobleza, pero eso era una mínima, pero es Kankuamos siempre ha sido Kankuamos y ahí está nuestras manifestaciones culturales, la gaita, el chicote, la cansa maría, las mochilas originarias, la panela, que eso es algo que nos identifica. Entonces, para todo el mundo éramos despectivamente, nos decían los indios, los indios atanqueros Kankuamos come iguanas. Pero hubo alguien, no sé si serían intereses religiosos o económicos, no sé de qué índole que

quiso desaparecernos a nosotros como indígenas Kankuamos y nosotros los Kankuamos hemos vivido milenariamente en ese sitio, en ese sitio que que tenemos en este momento y hemos tenido los mismos pueblos y ahí hemos pervivido en ese sitio, a pesar de esa violencia, de ese atropello cultural que tuvimos y después el atropello a través de la violencia, de la eliminación física que tuvimos en la década del 2002 al 2008 aproximadamente y ahí hemos resistido todo eso los Kankuamos y seguimos siendo como dice un amigo: "un pueblo para la historia, los Kankuamos".

Franklin: muy bien Apolinar, pues nada, finalmente en esta indagación se utiliza un término que se usa en el movimiento indígena es *Abya Yala* yo no sé si Apolinar lo trabaja, lo maneja o simplemente lo ha escuchado.

Apolinar: yo lo he escuchado, yo lo he escuchado, no he profundizado en el tema y yo te quiero comentar una anécdota. Cuando yo estaba pelado, yo siempre he utilizado la mochila toda la vida. Yo estudié en Valledupar y eran pocas las personas que estudiaron en el colegio Loperena que era lo más conocido y yo cada vez... a mí me decían el iguano y José Mochila. Todavía me dicen José mochila la sociedad vallenata todavía no me ha quitado ese sobrenombre, ese remoquete. Entonces mira, yo igual cuando iba hacer una exposición en el salón, yo no sé yo como no perdía los años, me hacían el famoso *bullying*, pero yo me lo hacían y yo estaba preparado y era consciente de pelado de que yo era indígena y me sentía orgulloso de ser indígena porque mi familia todo el tiempo eso fue lo que nos dijo, que nosotros éramos indígenas, que éramos descendientes, que éramos Kankuamos y que teníamos que ser orgullosos de ser Kankuamos. Entonces me armaban esa gritería, pero a mí eso no me afectaba de ninguna manera y yo me di cuenta que en ese colegio eran pocas las personas, iniciaban mucha gente que venía el pueblo, pero muy pocos terminaban porque los estigmatizaban y la gente caía en el cuento. Eso nos pasó a nosotros y la gente de pronto se imaginó que era más importante renegar de ser Kankuamos a ser Kankuamos con toda la dignidad. Eso es lo que hemos sido nosotros la gran mayoría de los pueblos, un pueblo que a pesar de todos los traspies, de todos los ataques ha sobrevivido y nos consideramos Kankuamos. Yo recuerdo de que, estando muy pelado en el pueblo organizábamos los encuentros

culturales, manifestando nuestra expresión cultural, con nuestra danza, con nuestro pensamiento, ese pensamiento milenario que hemos mantenido de que somos indígenas y de que tenemos una tradición diferente.

Franklin:... pues entonces la mochila era el...

Apolinar: a mí me decían José Mochila, todavía me dicen José Mochila. Yo fui concejal en dos ocasiones en Valledupar y a mí cualquier persona le preguntan: "¿oye, conoces a José Apolinar?" Y nadie lo conoce, pero le preguntan quién es José mochila y todo el mundo sabe que José Mochila soy yo.

Franklin: pues José Apolinar muchas gracias. Yo siempre agradezco mucho a la gente que me colabora porque es un ratico que me regalan y lo que le digo a todo el mundo es que esta indagación no es solamente para un requisito, sino para seguir caminando, ojalá y acompañando también a la comunidad si me lo permite, bueno. Muchas gracias.

Apolinar: bueno, gracias, gracias y todo esto es importante para aclarar que la Sierra Nevada milenariamente ha tenido cuatro pueblos, cuatro pueblos que entre sus cuatro pueblos estamos nosotros los Kankuamos, ahí hemos estado, hemos sido guardianes también de la Sierra Nevada con los otros tres pueblos hermanos y muchas gracias para que siga, que sigas apoyando nuestra cultura y reconociendo de que hay un pueblo con dignidad en la Sierra Nevada, que es el pueblo Kankuamo.

Franklin: ... y que hace presencia aquí en Bogotá...

Apolinar: ... y que estamos aquí en Bogotá.

Franklin: muy bien, muchas gracias Apolinar.

Anexo 8: Entrevista Silsa Arias Martínez

Fecha: 28 de agosto de 2017	Lugar: Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)
Entrevistad@: Silsa Arias Martínez	Comunidad: Kankuamos
Referencia: Kan-04 Anexo 08	Observaciones:

Franklin: 20 de agosto 2017. Entonces, Silsa por favor nos dices tú nombre completo, tu lugar de procedencia.

Silsa: bueno, soy Silsa Matilde Arias Martínez, soy kankuama, de la capital del resguardo Kankuamo Atánquez y bueno, tengo 13 años -a propósito de tiempos- el 7 agosto llegamos, hace 13 años a Bogotá.

Franklin: pues justamente eso es lo que yo quiero preguntarte y que charlemos Silsa. La primera pregunta tiene que ver con cómo describes de una manera genérica, rápida digamos, la vida de los indígenas en la ciudad. Qué relevante que puedas contarnos acerca de esa experiencia, de la vida de los indígenas en una ciudad como esta, además.

Silsa: bueno, yo creo que la vida de los indígenas en ciudades como Bogotá. Yo tuve la experiencia de hacer mi bachillerato en una ciudad como Barranquilla. Salir una chiquilla de 10 años, sí, yo iba a cumplir 10 años, 11 años a Barranquilla, que nunca había ido a Barranquilla y fui a hacer desde primero de bachillerato en ese entonces, hoy sexto grado. Entonces esa experiencia de vivir del pueblo, que no pasé a Valledupar, sino que del mismo pueblo Atánquez, pasé a Barranquilla -que guardando las proporciones es parecido a Bogotá en la Costa Caribe porque es la capital de la región- pues es cosmopolita, encuentras lo que tú encuentras aquí, de todo.

Estudiar todo mi bachillerato, parte de la Universidad, yo creo que eso ayudó de una u otra forma porque ya venía de un proceso de interacción, de otras miradas, de otros sentires, de otras adaptabilidades y lo que me permitió en ese momento que hace años, -yo tengo 48 años, yo acabo de cumplir 48 años, este 23 agosto a propósito- es decirle que en ese tiempo uno tenía la ilusión de bueno esta es la oportunidad de aprovechar esta oportunidad de estudio porque si no, partiendo de que mis papás decían que el estudio, sobre todo mi papá,

que el estudio para las mujeres no valía, que para qué íbamos a gastar pólvoras en el gallinazo y fue mi mamá la que siempre impulsó a que hijas como yo -yo soy la última de 13 hermanos, de papá y mamá- que estudiáramos y mi mamá creo que siempre vio en nosotros últimas, sobre todo en Dalsi y en mí, lo que ella no quería para nosotros lo que a ella le tocó vivir, yo creo que ese fue su punto de decidirse, al menos estas dos mujeres porque las primeras cuatro se casaron, fueron las primeras mayores, entonces se casaron, entonces al menos dos que... yo creo que eso era decir: "aprovecho esta oportunidad o la aprovecho". Entonces tú te adaptas, pasamos dificultades, nosotros la película esa del niño en el cielo, mi mamá tenía un par de zapatos, lo vivimos con mis hermanas, que tenía un solo par de zapatos blancos, y nos tuvimos que compartir tal cosa. Esas vicisitudes... nosotros decíamos: "no tenemos otra opción, aguantamos, sobrevivimos, pero nosotros no tenemos opción pa' devolvernos" porque si nos devolvíamos si nos quejábamos, isi nos quejábamos! eso era un motivo para decir: "ah entonces, sí se devuelven pa' pueblo a pelar guineo". No había opción, pero había la opción de que cada vacaciones uno sabía que iba pa'l pueblo. Entonces sabía uno que cumplía una misión, pero sabía uno que tenía el pueblo y sobre todo que cada vez que podían nuestros papás mandaban los bultos de comida. Entonces venía la Sierra en unos bultos, de rayas, repletos de comida. Ahí venía la yuca, el platanito, o sea lo mismo de la Sierra llegaba acá. Los dulces de maduro, la carne saladita, nunca nos desvinculamos del territorio y mi mamá siempre estaba visitándonos, vía teléfono en ese entonces, estaban los marconi (telegramas) en ese entonces, o sea sabíamos que estábamos cumpliendo una misión, pero que nosotros estábamos ligados y que nos debíamos otra vez a nuestros pueblos. Nunca pensamos aquí nos vamos a quedar, nunca, a mí nunca se me pasó aquí tengo la oportunidad y me quedo aquí en Barranquilla, no. Yo sé que me regreso.

Entonces, si eso fue en la década del 80, que yo me gradué de bachillerato en el 87 veinte años después, 30 años después, digamos que 20 años después porque ya tengo 13 años de estar acá. Me toca venirme en otras circunstancias, ya no fue para buscar una oportunidad de vida ni nada fue porque me tocó ya ahí no tenía opción, ahí es diferente la cosa porque yo tenía ya una vida acomodada, digamos que en el confort, ya era periodista, comunicadora social y periodista, yo hacía parte del equipo de prensa de la alcaldía de Valledupar. Estaba en carrera administrativa en la alcaldía de Valledupar, tenía 11 años de estar en la

carrera administrativa, di tú, pues me voy pa' pensión. Tú dices: "yo tengo una carrera administrativa, aquí peleamos", o sea contractualmente pues estaba uno asegurado. Dos hijos, pues un complemento que... plenamente. Una niña de cuatro años otro de tres años y medio, pues ya, la pareja. Nuestros papás aquí cerquita del pueblo, a una hora y media -en ese entonces no estaba pavimentado- de Valledupar. Todos los fines de semana si queríamos nos íbamos pa' l pueblo. Salíamos del trabajo y sábado y domingo y sobre todo feriados, era irnos pa' otro lado, o sea uno va y cuando no podía ir mi mamá volvía a mandarnos el guineíto, el plátano, la yuca... o sea nosotros vivíamos en un confort en medio del pico y fue en el 2004 cuando se recrudeció, 2011, 2012, 2013, para el 2002 se recrudece a raíz de la llegada del innombrable y el 2004 fue la locura, o sea el 2002 me matan uno de mis hermanos, en el 2003 me matan otro, en el 2004 me matan otro y el tercer hermano mío que matan de una u otra forma, en el fondo yo sé que de una u otra forma, lo mataron pa' mandarme una lección a mí y lo sabemos que es así hoy por hoy, lo sabemos que fue así. Entonces uno lleva esa cruz a cuestas y sortearon dicen: "esta mujer no la podemos matar así", dijeron: "no entonces"... me investigaron, me hicieron echar. Dijeron: "ella no es guerrillera, tampoco es paramilitar, tampoco comulga lo otro, es periodista, es lo otro, lo otro... lo mejor es que se vaya, es mujer. ¿Entonces si la matamos? Dos días a mí, a nosotros nos amenazan el mismo día que estamos enterrando a Fredy Arias, que es un icono de nuestros mártires; Santafé de Ralito en conversación con los paramilitares; dos meses antes me habían matado mi hermano.

Conclusión, dicen, lo que sé que dijeron: "no, si a esta vieja la matamos que nos está dando en los medios de comunicación y también a su compañero que es un periodista, que trabaja en uno de los medios escritos acá, pues la martirizamos, la ponemos de mártir, tal, tal, se nos voltea. Si pasó con Fredy, esta va a ser peor porque es mujer. Entonces no, amenacémosla y que se vaya porque es mejor que le cortemos". Esa es consideración de parte de ellos porque cuando eso de la amenaza fue: "nosotros sabemos quiénes usted y por consideración, mejor váyase".

Entonces, es diferente cuando a mí me dicen, cuando veo que esa palabra yo creo que bien en la historia, que no sea, que no te digan ya como desplazado. El término desplazado es tan, o sea se minimiza tanto

la afectación que implica, tener que salir cuando no hay opciones, o sales o te matan. O sales o corre peligro más tu familia, pones en riesgo más a la otra familia, pones en riesgo mucha gente. Entonces ya tú no tienes opción, dice: "ya yo no puedo ser tan irresponsable, con mi familia, conmigo, con mi familia cercana y con otra gente que de una u otra forma impacta uno". Entonces, ya no hay opción. Entonces, el término desplazamiento cuando a mí me entrevistaban algo así parecido al desplazamiento, uno se desplaza de un lugar a otro cuando le interesa, cuando coge un Transmilenio o no, me desplazo por este lado... es circunstancial, pero cuando a ti te toca salir cuando ya no tienes opción es otra cosa, entonces ya es un destierro, te cortan, como si una matica, tener una matera o en la tierra y te sacan de ahí y te sacan con raíz y todo y te tiran allá a ver si pegas o no pegas. Te sacan de la tierra, te sacan. Entonces es diferente.

Entonces llegar a Bogotá a un 7 agosto, tener que venir y fue la Fundación Libertad de Prensa que nos sacó porque los dos somos periodistas. No lo creíamos, la verdad que yo todavía tenía la esperanza de que eso no fuera tan cierto y le dijimos a mi mamá que veníamos de unas vacaciones, aprovechar. Mi mamá no fue pendeja porque ya sabía qué tan rápido veníamos nosotros, tuvimos que decirle la verdad, le dijimos eso, que la idea que se quedará con nosotros y no, todo el mundo sabía. Yo me vine de la Alcaldía, tenía dos vacaciones vencidas, pedí las dos vacaciones la esperanza de que se cumplieran esas dos vacaciones y pudiera regresar, yo tenía esa esperanza y Richard le pasó lo mismo le dieran una licencia no remunerada, la pidió fue una licencia no remunerada porque no era un contrato, a ver qué pasaba, tampoco iba a renunciar, o sea no renunciamos a nuestro trabajo no renunciamos a nada sencillamente dije: "bueno, ahí están circunstancia, tiempo y modo. Actuemos." Pero en el transcurso de menos dimos cuenta, comprobamos y nos comprobamos, cuando a Richard se le estaba venciendo la licencia no remunerada que él tenía que ir a definir su situación, si se quedaba o no en la empresa o si tal, y en ese tiempo averiguamos y averiguamos y lo que dijeron fue. No, indudablemente usted puede regresar porque usted no es indio de la Sierra, usted no tiene la colcha puesta, -la colcha es la manta, el vestido nuestro, así le llaman, la colcha- pero ella sí, ella tiene la manta, ella es india y ella no va a dejar de ser lo que es ella. Me conocían tanto esos hijuemadres. Usted puede regresar por eso porque usted... o deja, pero con la condición de que ese tema no lo vuelven a tocar y ella puede regresar, pero ese tema no lo toca. Y así le dijeron: "usted va a

ser más fácil que no lo toque porque usted no es indígena de la Sierra - en ese entonces Richard no se había auto reconocido Zenú- pero ella no, ella es india, pero si ella se compromete a que no, pues regresen".

Richard cuando me dijo eso él sabía, pa' qué plantearme lo que él sabía que yo no iba a cumplir eso. Entonces yo creo que el acto más sublime de un hombre a una mujer, creo que lo hizo Richard cuando renunció a todo en Valledupar y se quedó aquí con nosotros (llantos) porque él renunció a su vida, a su familia, a su todo y se quedó. Yo le di la carta de libertad -eso nunca lo había dicho, (así que creo que eso no va a quedar en la tesis, pero de pronto algún día si no estoy eso te quedará) yo le di la carta de libertad, yo estaba consciente de que tienes toda la libertad mía, no te sientas mal si decides no regresar a Bogotá no te sientas culpable, te liberó de toda culpa, tú vas a seguir siendo el papá de mi hijo y tendremos las mejores relaciones por mi hijo y por el amor que nos profesamos, pero no, te liberó de que después, de que te sientas, tomes la mejor decisión para ti y tu familia y lo que tú consideres, pero olvídate no es mío, o sea no lo hagas por mí, hazlo por ti y cuando él regreso (agosto, septiembre, octubre...) cuando regresó él trabajo dos meses allá y él tenía que ir a trabajar un mes y en ese mes decidir si seguía o un preaviso, es decir, listo, un preaviso del mes antes.

Conclusión, él se le vencía el 7 diciembre el preaviso que había hecho. Yo nunca supe que él había hecho un preaviso de decir, listo, yo tengo que trabajar este mes diciéndole que ya no voy a seguir, para que la liquidación no la afectara con la complicidad de unos amigos de él que también eran amigos míos, pero más amigos de él por supuesto, nunca me dijeron nada y la sorpresa fue que el 6 diciembre, que cumple años nuestro hijo, llegó a Bogotá, diciendo: "aquí estoy y aquí me quedo y me quedo porque creo en una familia" y me dijo: "y como le dijo Noemí a su suegra, -(¿cómo es ella?) Ruth, le dijo a su suegra Noemí una judía- tú pueblo será mi pueblo y aquí estoy". Entonces, desde esa fecha dijimos no hay reversa, toca que nos quedemos aquí, o sea di tú que fue agosto, septiembre, octubre, noviembre, diciembre, o sea cuatro meses después nos tocó afirmar otra vez y poner otra vez los pies en la tierra aquí. Ese sueño que si teníamos de la posibilidad de regresar, decir que era una pesadilla muy mal, pues tocó aterrizar y decir: "no, es una realidad y es una realidad que tenemos que asumir como familia" y mi mamá se vino a

pasar fin de año con nosotros el primer año que no pasamos en el territorio (llantos)... primer año que fin de año y principio de año, muy verraco (sic). Encontramos unos amigos, un sobrino que estaba acá, la familia de la novia de mi hermano en ese entonces -que hoy es su esposa- y nos acogieron. Aprendimos a tomar ese día, nosotros que siempre hacemos un sancocho de gallina y ese día nos tocó, pensábamos que era un sancocho y era un caldo de pato y nos reíamos. Todos vamos a ser pato, sí. Cuando nos dimos vuelta y dimos el pato que se veía, en la sopa se veía la marca del... lo mirábamos todos y dije, bueno, prepárense, preparémonos para eso.

Creo que ese preámbulo da pie que no hay punto de comparación. Un desplazamiento circunstancial por educación, por una mejor vida o un mejor trabajo si tú quieres como lo quieran llamar, a un destierro. Entonces, eso marca la diferencia y en Bogotá, llegar acá. Había un asidero, que ya habían otros indígenas que le habían pasado lo mismo que nosotros, entonces ya había gente que "otra más, ahora le tocó a ella", entonces, viendo lo positivo fue que un Evelio, el mismo, un hermano mío ya también le había tocado venirse, Eugenio. Entonces digamos que ya había gente que había pasado, que había hecho la trocha, había arado y ya sabía, "entonces mire ahora tiene que hacer tal vuelta, tal cosa, mire no sé qué, si quiere los acompañamos". Había gente dispuesta que nos acompañaron o nos enrutaron "mire, el primer punto que tienen que hacer es esto. Que el papeleo" entonces eso fue a favor, que no fuimos los primeros, pero venir con dos niños a costas es muy verraco, sobre todo David que tenía año y medio. David nunca se nos había enfermado y aquí se nos enfermó a los 15 días y fue una diarrea con una bacteria, una locura, que ese pelado nadie lo calmaba. Primera vez que estaba en un hospital, primera vez que yo estoy con él en un hospital y nunca más he estado. Bueno, después se cayó también estuvimos una noche, pero no fue la cosa.

Yo creo que la Madre y Dios.. Dios ha sido muy generoso con nosotros y nos organizó como nuestro Jerusalén y ya sabíamos qué teníamos que traer, entonces mi hermano se fue con mi hija. Mira un caso... mi hija a los ocho, nueve días cuando ya vimos que la cosa era y ella estaba siendo primero de primaria y mi hija Liz Alejandra, y todos diciendo: "ve, y vas a hacer perder el año a la niña. Mira que es agosto y

faltan nada más dos meses" y yo con todo eso "no, yo me voy y me voy con toda mi familia", pero me decían: "déjala" y yo: "no, yo me voy con todos, nosotros somos". Como a los ocho, a los diez días nosotros recapacitamos y dijimos: "pues sí, yo no lo que se vayan a meter con Elisa, ella tiene derecho a determinar su colegio este año, de cerrar este sitio" y mi hermano que quería irse para allá se ofreció a llevarla. Entonces una hermana mía y una sobrina: "nosotras la tenemos aquí, acondicionamos la ruta", todo lo que fuera nos ayudaron a acondicionar para que Elisa se regresara a terminar su año y mi hermano se la llevó en una moto, en moto ¿sabes lo que es de aquí a Valledupar en moto, amarrara atrás con él en una moto? (Risas).

Pasa ese tiempo hasta diciembre, le digo yo, pasó esa transición, a Dios gracias ese día que pasó lo que pasó estaba y estaba Luis Evelis Andrade Casamá, en ese entonces era el presidente de la ONIC, antes era así, no era consejero y él dijo: "si le toca irse y si asume irse -de cuando supo de la amenaza-si le toca irse a Bogotá -porque yo estaba entre Bogotá y Barranquilla. Barranquilla por lo que ya sabemos que tengo una hermana, había una cosa, entonces había mucha posibilidad -pero él dice, pero es que Barranquilla está muy cerca. Todos dijeron el estudio de riesgo que hicieron, pues con todas las connotaciones lo mejor es que usted se vaya lo más lejos posible y en Bogotá usted se mimetiza más, en cambio, en Barranquilla saben dónde está tu hermana, vas a poner en riesgo a tu hermana. Entonces, por eso nos vemos para Barranquilla. Por eso, Bogotá. Yo había venido a Bogotá por una circunstancia, porque me gané un cuento, yo escribía cuentos, me gané el mejor cuento del Cesar, cuando tenía 29 años, como 10 años antes había estado, pero transitoriamente así conocí a Bogotá lo que tú quieras, pero es muy, muy, muy... vivir en la ciudad... ahora, yo también creo que hemos sido afortunados porque yo soy profesional. Digamos que yo tenía también, cuando Luis Evelis me dicen si se pa' allá pues allá hay trabajo, no hay plata, pero el trabajo y allá miramos a ver qué le ayudamos a hacer y pasamos agosto, ese resto del tiempo haciendo vueltas, y como resistiéndome a que yo me regresaba, pero ya llegó septiembre dije: "no, si hay que buscar hacer algo" y vine acá, a la ONIC, llegué a la ONIC y le dije: "¿pues se acuerda de mí, mi caso?" Y dijo: "ay, pero yo pensé que te habías ido para otro lado no habías acudido, tal cosa" y desde septiembre del 2004, hace tantos años, bueno, estoy vinculada a la ONIC.

Entonces, ya de una u otra forma no había plata, pero al menos dijeron bueno, aquí le buscamos algo. Bueno, les estaba ganando de mi suelditos, pues no se dio la afugia (sic) así, pero ya octubre, ya se va acabar lo que teníamos de las dos vacaciones, me mandaban mi sueldo porque, pues, llegó la Alcaldía y hasta me declaro insubsistente porque no... Sabiendo el rollo, pero me declaro insubsistente porque no regrese a los dos meses, me declararon insubsistente, abandonó el cargo. Tocó entutelar pa' que volvieran a restituirme, me desvincularon de salud, en ese tiempo... tocó entutelar. Me restablecieron el... pero era parte de eso, de acosarme, como el pescado quitémosle todo el agua posible para que no respire. En ese entonces no es secreto en la Alcaldía estaba un alcalde que es Ciro Pupo que era de los que ya sabemos. Entonces, "acosémosla" y ese año al año siguiente, o sea al 2005, abrieron una carrera administrativa para reestructurar la Alcaldía, reestructuración y prácticamente me mandaron los papeles arreglados, listos ya para que aceptara, para que hiciera parte de la reestructuración.

Claro, les costó volverme a reincorporar, lo que implicaba eso en últimas dijimos: "bueno, si es". Había la opción era que tenían ellos que buscar la manera de conseguir un reempleo hasta, pero todo lo que implicaba. Bueno, y terminamos aceptando. A mitad de año, entre las peleas y las peleas obviamente no me mandaron más sueldo, salud me lo medio restablecieron al final como a los tres meses y aceptamos. Entonces, como a los seis, siete meses listo aceptamos no más la reestructuración, vimos las ganancias de decir: "bueno, en estas circunstancias podemos tener un recurso para capturar, en vez de estar peleando con la Alcaldía que nos mande eso y no va a haber otra oportunidad de otra reestructuración, después me pueden es... entonces mejor es...". Hicimos la negociación. Me pagaron esos 11 años y ya la plática, vivimos aquí, dimos eso, pisamos un apartamento y bueno, pa' que veas entonces tocó eso fue adaptarse a eso, verraco, o sea, pero yo creo que a otros les fue... a nosotros nos fue muy benévolo porque mal que bien teníamos donde, teníamos opciones, estaba trabajando en la ONIC, no era mucho, era un mínimo, pero había algo. Richard por otro lado buscó, tuvimos tal... yo creo que al tiempo, pero hay otra gente que no, que labraba solo la tierra y sabía que más na', qué más opción que siquiera ponerse a lavar carros, lavar otra cosa. Creo que la vida ha sido muy generosa con nosotros, con todo, en medio de las circunstancias.

Tener que vivir en un cuarto, solo, en la temporalidad, yo creo que la distancia también es lo que te mata acá, tener que vivir... yo vivía en Bosa porque por allá vivía la suegra de un sobrino mío que fue la que me ayudó a conseguir apartamentico donde vivir pa' no depender de mi sobrino ni de los familiares del otro, pero uno ya sabe que tiene hijos y busca su independendencia y hay que jugársela. Teníamos medio condiciones para pagaron apartamentico como un apartaestudio, alguna piecita con una cocinita y ellos nos sirvieron gracias a Dios de eso, de conseguir a alguien que nos alquilara por recomendación. Entonces era quien nos ayudaba y yo vivía en Bosa Argelia, eso significaba que tenía que (viajar) hora y media, dejar a mi hijo en otro lado donde una prima que me lo cuidaba, atravesar toda la ochenta y seis esa. A veces me tocaba irme a pie mejor porque rendía más a pie que con el tranconazo ese de la salida a Bosa por esa vía del Kennedy y a veces, cruzaba el río Tunjuelito por una callecita y venía con David que pesaba una barbaridad a dejárselo a mi prima que vivía ahí en Casablanca, pero ya me descubrí que me iba mejor venirme a pie que venirme en el bus y de paso, me ahorra el bus. Eso era todo lo de lunes a viernes y en las noches tenía que salir de la ONIC, tipo 5:30, llegar donde mi prima a llevarme el niño, o sea que yo llegaba al otro lado donde vivía cerca de las nueve de la noche, pa' medio dormir, para hacer tal cosa y volverlo a las cinco de la mañana de volver a arrancar otra vez, para estar a las ocho acá en la ONIC. O sea por mucho que tenía el trabajo ese era un aliciente, "gracias señor que tengo un trabajo", pero en cambio allá yo vivía en Valledupar a cinco cuerdas de la Alcaldía, tenía la posibilidad de irme a almorzar a mi casa, echarme una siesta, una ducha y acá, total, aquí no hay opción de nada, no hay opción de nada. Almorzar cualquier cosa o traernos algo no había opción de ponerme a cocinar la yuca, el plátano, o sea, es ilógico, aquí todo vale. Empiezas a medir cuánto puedes ganar y juemadre, pero aquí se te va... adaptarte a eso, a esos dos mundos, muy verraco y con todo y eso, no fue mejor que a muchos, creo que eso es lo más difícil, de tener uno como familia, yo creo que aquellos que les ha tocado venirse solos, vivir solos, ha de ser más llevadero, pero con familia y vivir tan lejos eso costó mucho.

Franklin: Silsa, pero ya sabiendo, o sea cuando se asume el proyecto de vida ya acá, ¿se modifica esa relación con el territorio de

origen?, ¿eso cambia o no cambia?, ¿eso se acentúa o se siente más, se siente menos?, Cuando ya se sabe que el proyecto tiene que cambiar de lugar cómo se da ahí y 13 años después además, esa relación con el territorio.

Silsa: uno sabe dónde está el ombligo. Uno tiene el ombligo enterrado y su placenta. Si ese primer año que me tocó pasar de no ir a final de año y a principio de año, un 21 que para nosotros el año comienza es en marzo, pero nosotros dijimos, yo tuve posibilidad trabajar por otro lado como por las capacidades que teníamos nosotros y Richard decía: "mira, pero no, vamos a hacer una empresa, a otro lado", pero el hecho de que se nos haya presentado de que fuese en la ONIC, eso representaba una posibilidad de seguir vinculada a ese proyecto y dije: "aquí tengo la oportunidad de crecer en otro estado", o sea de darle un alcance de la aldea al municipio, a globalizar un poco esto y a tener la posibilidad y más cuando habían otros en otras circunstancias parecidas y tal, y creo que dijimos: "no, pues nosotros la madre, Dios nos dio la oportunidad de tenemos que seguir cumpliendo una misión y si nos cortaron parte de una raíz, pues no nos han cortado toda". Y yo creo que nadie, la gran mayoría, muchos si dijeron: "no, yo estoy aquí, yo me quedo, yo hago un trabajito, yo aquí me mimetizo, yo no me meto más en este lío", pero estaba en el momento en el que estaba pasando y seguían matando y seguían matando y que dijimos: "fue una decisión política". Cuando yo voy al estudio de riesgo y me dicen usted tiene dos opciones: "bajar de perfil o subir perfil, pero la recomendación que le hacemos es que baje de perfil". Bajar de perfil significaba que me quedara callada, que me pusiera a trabajar como periodista por ahí o secretaria o lo que fuera y figúrese eso no era justo yo no nací para bajar perfil. Si yo le había dado el salto de venirme, yo hubiera podido bajar el perfil allá en Valledupar, dedicarme incluso a ser secretaria de la Alcaldía será necesario alguna cosa, pero si dije: "pero si ya yo salté de Valledupar a Bogotá a bajar perfil aquí, pues no". Entonces otra persona me dice: "pues el rollo subir de perfil, siempre los dos extremos es...". Entonces, fue cuando decidimos, vamos a pedir trabajo en la ONIC y eso es subir de perfil porque ya tal cosa. Y subir de perfil en su momento, lo que me ofrecieron fue ser secretaria del presidente, ser asistente porque tenía su asistente una licencia de maternidad y ahí descubrieron que yo era periodista, o sea yo tenía otras habilidades y a partir de ahí secretaria, terminé enseguida asumiendo el tema de ser comunicadora, ahí enrolando y asumiendo la Coordinación de Comunicaciones de la ONIC. Entonces

dijimos: "subámoslo" y eso fue una decisión personal, pero vincule a la familia y Richard: "bueno, esto es echémosle". Aunque no crea en el fondo él siempre dice: "baja Silsa, baja de perfil" y mi mamá por otro lado dice: "baja de perfil porque no quiero que sea otra cuarta hija que le pase lo que le pase".

Entonces otra mucha es la familia que me dice: "Silsa a qué te expones, mira lo que te pasó". Entonces siempre vivimos con eso, la familia siempre me decía baja de perfil porque te queremos mejor viva o aquí estuvo y yo no sabía que eso era, eso es compromiso que uno tiene con un pueblo y compromiso que uno tiene con uno mismo y nos hemos arriesgado a todo. Nos hemos arriesgado a subir el perfil al nivel más alto, A costa incluso de la misma familia que Richard me dio todo. Él me dice, me decía: "no se justifica otra amenaza. Otra amenaza y yo no aguanto" y vino otra amenaza por mantener. En el 2008 ya nos amenazó el bloque metropolitano hasta y ya fue con nombre propio, directo a mí y a otros medios alternativos que hicimos aquella visibilidad que cuando lo de las FARC, cuando la marcha las FARC de aquel febrero y supieron quiénes habían hecho toda esa visibilidad, toda esa cosa, con lo otro, cómo transmitimos, como se fue lo otro y ya me llegó la amenaza, a Adriana Cuéllar, a mi persona y a otros hicimos parte de ese proceso y ahí fue otro quiebre. Richard me dice: "yo no aguanto otra amenaza o baja de perfil o yo me voy para Valledupar", ese fue otro parto porque ese fue otro tipo, ya otro tipo de revictimización. Ya me amenazó, incluso me dijo: "me llevas hasta a mi hijo" y yo le dije: "no seas tan atrevido ese hijo es mío porque yo lo parí y si se va, se va solo porque yo me quedo con mi hijo", llegamos hasta esos mayores. En ese tiempo que fue 2008 bajamos un poco perfil y decidimos por la familia porque ya era otro, ya lo tenía era aquí, ya yo sentía el treinta y ocho, el cuarenta y cinco milímetros ahí, el galil yo ya lo sentía ahí cerquita, ya sabía, ya me habían ubicado otra vez... eso fue otra cosa, había una posibilidad de irme pa' Canadá y todo estaban dados para que me fuera exiliada del país. Hicimos papeles y todo, y fue aprobado, y esa fue otra decisión que no la he contado, de decir: "yo no me voy para Canadá". Yo fui a Canadá, a experimentar yo sola. Yo creo que esto no se lo merecen mis hijos. Mi mamá murió en el 2009 y yo dije: "yo creo que esto no se lo merecen que mis hijos nazcan o crezcan en otro territorio, donde no puedan pegar sus raíces, donde no puedan comer un mango de hilacha", yo: "esto no es vida pa' nosotros, yo aquí voy a vegetar, aquí sí me voy a morir en vida" y esa fue otra decisión. Nos regresamos, yo no me quedo aquí, yo me regreso.

Si toca bajar de perfil, bajemos un poco, y fue cuando la decisión de salir de la ONIC, que eso no lo había contado (llanto), por la familia y por ¡ya! que esa es la otra y también se dijeron cosas en la ONIC que uno siente que tampoco hay ese respaldo tan... dando todo aquí, también fregándose, arriesgando el pellejo hasta de tu familia y ¿tras de qué? Pero con todo y eso nosotros con el proyecto de vida de la Organización la pusimos en un sitio, fue que logramos, fuimos los portadores fuimos los heraldos aquí de organizar misión de verificación del pueblo, o sea usamos toda nuestra influencia, nuestros relacionamiento y más que influencia, nuestra pasión y nuestra entrega para que lo que estaba pasando en el territorio no se quedará ahí, dormido, como si nada de eso estuviera pasando.

Gestionamos tres misiones de verificación, hasta el punto que en el 2009 se incidió con la ONIC de que se hiciera el tribunal permanente de los pueblos en Atánquez. Nunca se había hecho, incluso en un territorio indígena y fue eso de llegar a llevar a un Tribunal Permanente de los Pueblos y eso fue en el 2009, en Atánquez y ahí volví a destaparme otra vez y asumir en Valledupar y yo dije: "si esto es lo último que voy a hacer lo voy a hacer en grande, si va a tocar salir por la puerta grande, pero voy a salir así, con un *home run* y es de hacer, de ayudar a fomentar un Tribunal Permanente de los Pueblos en mi pueblo". Y fue en Valledupar que hicimos una rueda de prensa, una antesala con todo y le dijimos a Colombia y al mundo, sobre todo a la sociedad valleduparense que estábamos vivos y que estábamos aliados, que había gente, mucha gente nacional e internacional y mundial que nos estaba respaldando, que si nos tocaban a nosotros nos iban a tocar un montón de gente. Yo dije: "si logramos eso, si yo logró incidir, si logramos eso como Kankuamos yo me puedo como dijo San... yo me puedo morir en paz, o sea yo ya puedo incluso entregar antorchas", pero la pusimos ahí. Y esa fue como una meta que me puse, yo creo que ahí ya podemos más que uno... vendrán otras amenazas, vendrán otras friegas, podremos bajar, pero hay otra gente que ya asumió y yo dije: "yo creo que si logramos esa, nosotros podemos ceder nuestra antorcha que otro la siga asumiendo porque ya no va a ser solamente Kankuamos Kankuamos, sino otra gente". Yo creo que eso fue una línea de tiempo que me puse ahí y después de eso, que fue en el 2009 y ese año mismo murió. El día que nosotros estábamos terminando, el penúltimo día de terminar el Tribunal de los Pueblos, mi mamá murió entonces nos dio la oportunidad a mi hermana y a mí de que estuviésemos en Valledupar. Todo lo emparejó Dios, así fue, todo lo emparejó y cuando

mi mamá, nosotros fuimos a sepultarla no a sepultarla sino a sembrarla otra vez a la tierra yo me sentía culpable porque mi mamá me había dicho: "yo no quiero que estés ahí, yo quiero que estés plena", pero dos días antes de morir mi mamá me dijo: "ya me puedo morir porque los veo a ustedes en el territorio y prométeme que te vas a quedar en el territorio, que tú vas a regresar al territorio". Esa es una promesa que tengo que cumplir, ese día dije: "Yo no sé si ya valió la pena porque de las cosas que duelen en el alma y que siguen doliendo es que me quitaron la posibilidad de atender a mi mamá enferma, en su vejez, yo era una de las niñas de sus ojos y yo le pedí perdón. Le dije: "mama tú me hiciste, tú sabes de qué estoy hecha, difícilmente yo voy a renunciar a mis sueños y voy a renunciar a lo mío"

- "Sí, yo lo sé. Cuídate nada más porque difícilmente yo no pude cambiarte y difícilmente te va a poder cambiar otro".

Pero nos reconciamos con ella. Mi hermano Eugenio, primera vez después de cuatro años, él si no y dijo: "Bueno, ya me puedo morir porque todos mis hijos están en el territorio".

Yo creo que ese poder existencialismo, el existencialismo en todo su esplendor. Ellos van a volar lo que tú quieras, pero saber que mis hijos, mis trece hijos, vivos o muertos están aquí, aunque toque volar otro, ya yo cumplí. Yo sentía que mi mamá dijo: "Pues yo cumplí con lo que tenía que cumplir. Hasta el punto que antes de mi muerte los traje aquí". Y ella se libera, vete libre mamá, vete libre porque mi mamá murió en los brazos míos y vete libre, vete libre de toda culpa. Esa es otra persona que yo liberé. Vete libre de toda culpa, de que no nos formaste mal, de que por qué fui tan atravesada yo, porque todas mis hermanas muy [...] En cambio yo soy la atravesada. Vete libre porque tú cumpliste más de lo que tenías que haber hecho en la vida. Ese privilegio que yo tuve de ver morir a mi mamá, de estar ahí, de cantarle la canción que ella quiso y de cumplirle cinco cosas que me pidió dos días antes de morir. "Y tú estás aquí para cumplirme esto". Yo tuve ese privilegio de cumplirle sus deseos, yo creo que eso es parte de una compensada de la vida y ahí dijimos bueno: "ya no mamá" que es sagrado, pero tenemos que seguir, me inventé yo tengo sembrarle a mis hijos es orgullo de ser lo que es, de ser orgullo de lo otro y eso. Ahí tengo que seguir cultivando en esos dos seres que tenemos, contra todos los riesgos, ese orgullo de ser Kankuamos, ese orgullo de ser lo que somos y ese orgullo de tener una identidad y de cultivar esa

identidad donde estemos. Y ahí fue cuando dijimos vamos a territorializar, ¿cómo territorializamos nuestras luchas? ¿Cómo territorializamos el territorio fuera de ese territorio físico? Y hoy entendemos que eso es así, eso no es carreta. Uno es el territorio. No solo es lo físico, uno es el territorio, las mujeres somos territorio, las mujeres somos el cuerpo y donde esté cada Kankuamo, hoy estamos la gran mayoría fuera el territorio ancestral, ese territorio es reconocido y que hoy hemos logrado incidir de que hoy yo sea la secretaria política, junto con José Apolinar de los Kankuamos hoy reconocidos en Bogotá, en la Atenas suramericana y que sigamos incidiendo y que los Kankuamos no son como otro pueblo por ahí, de agache, no, somos los Kankuamos y estamos reconocidos y sobre todo en el Distrito capital, fuera incluso de los estándares que te impone el sistema de que "tú tienes que convertirte en un cabildo" y que hoy asumamos, de que seamos una coordinación que está ligada a nuestro territorio como lo dice la ley de origen, como lo que somos que no seamos incoherentes, sino que somos coherentes a esa apuesta política territorial, de ese ordenamiento territorial que correspondemos al ordenamiento territorial de nuestro, de lo que somos. Creo que es parte de lo más coherente que nosotros... es un proyecto de vida territorial, del ordenamiento territorial.

Entonces, que hoy seamos reconocidos por nuestras mismas autoridades indígenas desde diciembre en el Congreso, que se hizo el cuarto Congreso así, y nosotros marcamos un derrotero porque gran parte de gente que estamos aquí es del talante mío porque fue muy estratégico sacar a mucha gente como yo porque todos, todos los trece, quince, que somos, que generamos el proceso teníamos una función específica en la organización, éramos líderes temáticos, teníamos temas bien específicos y creo que hoy entendemos que fue parte del sistema de la estrategia de aniquilar a un pueblo que es milenaria, donde atacas a los líderes y obviamente que la organización se va a decaer y lo que hicieron fue, hoy por hoy sigue doliendo, pero creo que lo que hicieron fue con un propósito y creo que el propósito fue para seguir fortaleciendo nuestra organización, nuestro pueblo y que donde estemos seguimos aportándole al fortalecimiento a la consolidación de ese ordenamiento territorial y que hoy las autoridades del resguardo entiendan eso, que eso era impensable, porque "ah, ya se fueron, esos son unos desplazados" y que hoy nosotros hayamos con nuestro modo de vida, con la coherencia política de vivir y de territorializar nuestro mundo aquí ellos tuvieron que entender que eso no era solamente por acceder a un

recurso, por seguir recibiendo... de renunciar nosotros a una finca que pudieron habérsela entregado, de renunciar nosotros a esas ayudas humanitarias y decir: "nosotros no queremos más ayuda humanitaria de esa asistencialista, sino a un proyecto político que va ligado a la tierra, a una finca, algo que nosotros territorialicemos, el hecho de que nos encontremos nada más, que nos sigan permitiendo encontrarnos como proyecto, como colectivo...". Nosotros somos un referente en el Distrito como otros pueblos indígenas que les ha tocado repensar lo que nosotros decimos: "nosotros no vamos a ser cabildos indígenas solamente para poder posibilitar acceder a unos recursos. Nosotros sencillamente somos una coordinación, una rama de ese gran árbol que es el pueblo Kankuamos y estamos acá". Yo creo que eso ha servido también, somos un referente para otros están en Barranquilla, Cartagena, en Santa Marta, el Riohacha y dicen: "¿ustedes cómo lo viven?". Seguimos siendo líderes y esas lideresas y no crea, cuando llegamos al territorio, si vamos tres o cuatro sentimos que nos respetan y nos respetan y con las autoridades, don Jaime, que el mismo Luis Fernando (Arias) sea que también le tocó vivir eso que también que hoy sea el mayor consejero de la ONIC y que yo haya regresado hace dos años a retomar el tema de comunicación de la ONIC, apoyar ese proceso de las políticas públicas de comunicación y lo que hicimos mientras estuvimos en ese receso, como de bajar el perfil y dijimos: "vamos a bajar el perfil mediático", pero que lo que hicimos fuera ayudar a fortalecer un proyecto político que es de la política pública de comunicación de los pueblos indígenas y de colocarlo en un sitio y eso, o sea bajamos un perfil de acuerdo a los cánones que están por un lado, pero por otro lado vamos cultivando otra cosa hecha y esa cosa hecha que hoy me devolvió a aceptar otra vez regresar a la ONIC fue, que creo que nuestros nietos merecen, nuestros bisnietos y tataranietos, seguir reafirmando el orgullo de ser indígena a través de un proceso de comunicación, unas herramientas comunicativas domesticadas, pero también de una comunicación propia, bien apropiada.

Creo que cada lágrima que vamos a seguir rodando, porque ese manantial no se agota es para alimentar y para nutrir esa lucha que no cesará.

Franklin: Silsa, a mí me quedan varias preguntas. ¿Será que hacemos una segunda charla luego?

Silsa: (risas). No sé, aprovecharlo ahora porque de pronto no va a haber una segunda.

Franklin: lo digo por tu tiempo.

Silsa: dale, porque no creo que me inspire otro día y gracias a ti porque, es por la confianza, a otro, alguien que no tuviera la confianza que hemos cultivado contigo por 12 años contigo no me abriera a esto. Entonces, aprovechemos que la madre nos puso otra vez porque tanta cosa, así que digamos que yo si había pensado en escribir mi biografía aparte de esta y dije: "a alguien debo dar algún día esta entrevista", y qué bueno que seas tú.

Franklin: (risas) muchas gracias. Pues yo tengo preguntas.

Silsa: dale.

Franklin: ... y esta no estaba en el libreto.

Silsa: porque habían algunas respuestas que ya tu presumías que ya se las iba a decir y hay unas que no, que obviamente que te han salido, que obviamente no están ahí.

(Risas).

Franklin: de los Kankuamos llegó un momento en el que se dijo que ya no existían y de alguna manera, lo que yo me he venido encontrando es

una historia de decir: "sí estamos" de un volver a decir: "venga, pero no nos hemos ido" y de alguna manera, ustedes creen, cuando digo ustedes pienso por ejemplo en los académicos, en la gente que estudia... (Silsa: "sobre todo"), pero aquí estamos y volvimos, y además de todo lo que pasó en nuestro territorio seguimos estando. Es una impresión que yo tengo y por eso decía que la pregunta no estaba en el libreto y es ¿será que esta -quiero llamarla provisionalmente- esta terquedad de permanecer, será que eso hace parte como de esa, digamos identidad, por llamarle alguna manera? ¿O sea esa prevalencia, esa permanencia, ese no nos vamos y si nos vamos siempre vamos a estar ligados, siempre vamos a estar en ese contacto, siempre vamos a estar en esa relación? ¿Será que eso tiene que ver con el hecho de esta identidad de los Kankuamos? ¿O es una impresión?

Silsa: no, nosotros nunca nos hemos ido. Nosotros siempre hemos estado, que para otros se haya desdibujado, pero no, el Kankuamo siempre estuvo ahí. Hay una figura que siempre usamos mucho, que voy a usar ahora para poder que otro entienda. Esto es: el fuego no necesariamente tiene que ser una llama. Nosotros hemos aprendido que incluso el mismo fuego reposa y cuando no puede estar en el esplendor de una llama -imagínese la literaria que soy- cuando no puede ser el esplendor de la llama, que es lo que la gente ve que tienen en el imaginario que es el fuego, también reposa. La ceniza, cuando en un fogón hay ceniza, está la ceniza no significa que el fuego se haya apagado, está descansando, duerme o sencillamente está cumpliendo de un descanso, está cumpliendo una función para volver a que salga otra vez la llama, pero la llama no se agota no se ha apagado, ahí está, sencillamente duerme o descansa o necesita, así como el cuerpo humano que todos los días necesitamos acostarnos, sino que como hay unos paradigmas "que siempre tiene que estar en su esplendor, que tal cosa" entonces: "¡Ay!, no", entonces no sé si logras cogerlas.

Yo creo que el Kankuamo le corresponde porque nosotros nos debemos a una ley, una ley de origen, no hay de otra. El pueblo Kankuamo tenía que volver otra vez. El río tenía que volver su cauce, faltaba el cauce que volviera a tener agüita, pero ese cauce nunca se... ese cauce estaba ahí, el agua estaba subterránea. Es otra figura que también le permitía a otro entender un poco esta lógica. Nos pudieron haber cortado el

tronco, pero ¿está la raíz? Estaba la raíz ahí y uno, hay otra figura que yo uso mucho cuando escribo y es que si uno se da cuenta (si) uno saca un árbol. Saca con toda la raíz esa figura de la raíz es la misma que está en las ramas, tú lo volteas y es la misma, si tú lo dejas que se muera -yo lo he experimentado, yo lo he visto, yo he hecho ese ejercicio- es idéntica la raíz de la ramas. Si tú lo enterraras, lo dejaras secar, te das cuenta, es la misma cosa. Es expansión de la tierra a la otra tierra que es la tierra del aire porque la tierra no es tierra solo por ser la figura de lo que llamamos nosotros la tierra. Por eso los indígenas hablamos de líneas, de capas. Los Arhuacos son nueve. Cuando el otro (blanco) nada más cree que son dos.

Entonces, la ley Zé o la ley de origen es una ley, una ley, eso no fue que venga hicimos un contrato con cuatro contratistas y a usted le determinamos que ustedes tenían qué, le dividimos y le pusimos una escritura a cada uno. No, eso es una ley de origen, por eso se llama y la ley se dice que Serankua que es el mismo Dios, el Dios tuyo, el mío, mío; el Dios que ve todo, sino que tenemos un nombre igual. Ustedes en ese ordenamiento territorial tienen una Sierra que es un triángulo y son cuatro pueblos y cada pueblo cumple una función determinada en determinado sitio y así está. Yo cada vez que me confronto con eso uno quiere patalear yo digo: "¡Ah!", Pero que confronta pero hay que vuelve, ahí está. Por mucho que haya algunos que han querido bajarse más, otros no es más, pero ahí está la delimitación que son los ríos, que son los cerros, que tal cosa. Eso no cambia. Por mucha avalancha, no. Ahí vuelve y ellos, y las autoridades tradicionales que son los mamu que van con relevo, ellos van contándole a los otros y los otros dicen, esa es, ese es el testamento que eso lo cuentan y lo relevan porque esa es la esencia del ser de los cuatro pueblos.

Entonces, sabían ellos y sobre todo los mamos kogui, todos los tres sabían, sobre todo los kogui que son los más naturales en el sentido ese, por eso es que estamos como estamos, por eso es que la Sierra está desarmonizada, por eso es que nos está pasando lo que nos está pasando porque una cuarta pata, porque el hermanito, que no es hermanito es el hermano, porque somos hermanos hijos del mismo mama y el mismo papa y hay que ayudarlo a que vuelva porque si nosotros ayudamos nos va a ir bien a todos. Hay otro pueblo que no voy a mencionar que por su

mezquindad, que sabía también eso, pero dice: "¡Ay! Pero si se desaparece entonces la herencia na' más son pa' tres no pa' cuatro ¿y qué? Asuman las cosas y nosotros asumimos". Hay un pueblo que llegó a pensar eso y ayudó a cimentar eso, que no voy a decir en nombre pero ya me imagino que tú sabes quién es.

Pero los otros que van por encima del pueblo, que son las autoridades espirituales, ellos sabían que era así y por eso Arhuacos, Koguis y Wiwas, sobre todo los Arhuacos y koguis porque los Wiwas también estaban en una hecatombe, también iban tras de nosotros, pero habían autoridades viejas que decían los "todas son", y habían autoridades nuestras kankuamas que decían: "es así, tienen que volverse" y estaban ahí, esperando sencillamente que un viento soplara nuevamente para volver a que el tizón saliera y esos fueron los encuentros culturales de la Sierra que avivaron precisamente, esa llama de que volviera a calentar esa llama, de que volvieran los tambores, las cajas, de que los caracoles volvieran a sonar, cuando en la medida en que volvieron a sonar y las cajas a desempolvarse para hacer el llamado, para volver a alimentar, comenzó otra vez ese despertar, comenzó.

Entonces, ese es un despertar. Volvió a retumbar en todo el territorio y no solo el territorio y muchos, los koguis se volvieron a alegrar, los árboles se volvieron a alegrar y los pájaros se volvieron a trinar... estaba recomponiéndose porque es el ordenamiento territorial y por eso mamos de la Sierra como Marco Pérez que era la máxima autoridad de los mamos en la Sierra en ese entonces, que tenía el saber, que sabía que yo no me puedo llevar a la tumba esto y que sé que tengo que dejarlo, bajaba todos los años a pie de Mama engeka (sic) con un buey porque todavía en la Sierra arriba, arriba se utilizan los buey, que nunca se montó en el buey, detrás o delante, caminando con él un señor mayor, más de 80 yo creo que tenía el mamó Marco en ese entonces, y cuando fue alguien a decirle estamos haciendo eso, fue el primero que celebró y me dijo: "yo sacó fuerzas de donde no tengo y madre, dame fuerzas porque yo tengo que entregar eso, yo no me puedo llevar eso a la tumba". Bueno, nosotros no utilizamos la palabra tumba, pero bueno, para poder entender. Y por eso año tras año estaba ahí en los encuentros culturales y en su silencio, en su comunicación de silencio, con el caracol abría con el caracol cada encuentro cultural y lo cerraba con cada canto.

Que uno le iba a dar plata, él no sabía de eso, lo único que cogíamos era el buey y llenárselo de comida, de malanga, de tal, le llenábamos el buey, de suero, pa'que fuera tomando, pa'que fuera aprendiendo... caminata. Nosotros le decíamos: "lo vamos a llevar a Guatapurí, a Chemesquemena" y decía: "no, yo no soy así".

Eso, ese señor ese mamo Marco nos volvió a sentar. Un mamo Norberto Torres y ellos me imagino que con el cacho, ellos no tenían opción de comunicarse: "venga". Entonces llegaban, llegaba el mamo Marco Pérez, una vertiente, por el lado de una vertiente y por el otro lado de la otra vertiente que ni se comunicaban, llegaba Manuel Chaparro de Nabusimake, llegaba Norberto Torres porque ellos sabían que tenían que avivar, que tenían que ayudar que este fuego volvieran a tener su esplendor y que solo ellos ayudando podrían otra vez que hubiese el fuego hacia afuera y no solamente quedara en el tizón y ahí entendimos muchos que nosotros no éramos un pueblo, el ancestro que fuimos, que nosotros éramos una pieza fundamental en... Que no fueron los derechos que se consagraron en la constitución del 91, como muchos han dicho: "¡Ah! Nacieron indios porque la constitución tal cosa, florecieron como los lirios en los valles que salieron...". Nosotros estamos cumpliendo una misión, cumpliendo un legado, una función vital en la Sierra y era necesario que se revitalizara, pero no era que se hubiera muerto, estaba ahí cumpliendo, castigado, lo que tú quieras, había cumplido lo que fuera, pero tenía que pasar esa catarsis, tenía que pasar ese estado, tenía que pasar ese estado para llegar a lo que es hoy.

Cuando hay una dificultad uno lo ve "esa es una oportunidad para confrontarme" y creo que fue, y mucha gente nos ayudó a confrontarnos y fue la cultura indudablemente, fue la cultura, fue esos saberes propios, lo que nos llevó a ellos mismos, ellos volvieron, las cajas volvieron y la gente volvió a re-memorizar, a re-cantar, a volver a danzar, a danzar no porque te pagaran, danzar tal cosa. Los primeros fueron, nunca tuvimos apoyo a los principios para hacer eso y alguien nos decía incluso en ese tiempo con la influencia de las FARC, decía: "pero ustedes tienen todo para hacer un movimiento, organización y listo na' más organícense, crean las cosas como una acción comunal" y es la cultura. No era una cosa

impuesta y fue el chicote, la gaita, la décima, el revolotear de las aves, el revolotear de los cascabeles, de los caracoles, de las piedras, para nosotros las piedras son más que... tan importantes como los árboles y comenzaron los otros pueblos a decir, y comenzaron a abrirse, a develarse, que uno siempre pasaba por ahí y uno decía: "tienes que pagar en tal parte" y echaba una piedrita. Yo siempre la echaba y no sabía ni porque la echaba y mi papá me enseñó a echar eso, cuando vayas por ahí, yo veía que mi papá echaba una piedrita en tal parte y yo aprendí eso. Mi papá nunca me dijo porque tenía que echar esa piedra y yo la echaba. Un día un mamó me dijo un día que íbamos caminando por ahí y yo -pum- tiré la piedra: "¿tú porque haces eso?, ¿Quién te enseñó a ti eso?" y yo: "mi papá siempre echaba aquí" y yo no sabía él por qué la echaba, pero yo la echaba. Eso se llama campimpique que es un sitio y por eso cuando comenzamos a revitalizar, mi tesis de trabajo de grado para comunicación, que me la rechazó la Unisur en ese entonces porque eso era más sociológico que comunicativo fue: "¿cómo se revitaliza la esencia del ser Kankuamo a partir de la música?" Y si eso no es comunicación dije: "ah, pues no me gradúo. Si para ustedes eso no es comunicación para nosotros sí".

Hicimos una escuela con un grupo musical que se llama la Ribería, de los cuatro integrantes solo hay uno vivo, que es el cajero, y con Beethoven Arlan dijimos: ¿Qué hacemos con eso Silsa?

Como todo mi proyecto, mi trabajo de la Universidad de comunicación social comunitaria con énfasis comunitaria en la Universidad de ese entonces Unisur hoy UNAD, obviamente lo hice con mi proyecto comunitario de mi pueblo. Entonces obviamente eso me permitió sacar la periodista que tenía bien escondida, de entrevistar los viejos, de recordar, todo mi proyecto desde la introducción fue Atánquez; entonces, no es ni una... no, eso estaba escrito.

Ni Dolmatoff con todo que quiso aniquilarnos con Aritama porque la academia se prestó para eso, esa misión geográfica que hicieron, se prestó y eso fue parte de la estrategia de aniquilar y enterrar a un pueblo y no es gratis que hoy en ese libro de Aritama ya lo logramos hace cinco años de traducirlo en su integralidad del inglés al español, ya tú a leerlo

todo ese libro te das cuenta de que sí hubo parte del sistema de aniquilamiento, de aniquilar, de enterrar a un pueblo.

Así como una piedra que... para enterrar, yo creo que es otra parte, a este pueblo hay que enterrarlo como se entierran las piedras inmensas que en Atánquez, porque ese libro es un icono para la antropología colombiana, pero nos dimos cuenta al leerlo y eso que nos tocó a nosotros los Kankuamos aquí en Bogotá incidir y motivar a otros aliados, como Patrick (Martínez) y su hermano, desde la Universidad Javeriana a que lo tradujeran todo. Cuando ya tú tienes todo el bosque y no solamente un árbol, que era el referente de la Universidad Nacional para hacer un análisis de cómo un pueblo indígena pasa a ser una aldea mestiza, entonces no es gratis ¿si ves? Entonces el pueblo Kankuamo no es un pedacito por ahí. Hasta la misma academia se prestó y como icono de la antropología mundial como lo fue Reichel- Dolmatoff. Entonces ese libro hay que releerlo con eso, yo ya voy para la tercera lectura. La primera lo leí con mucha rabia cuando iba descubriendo, iba descubriendo ¿Cómo? (expresión de asombro). Y la segunda dije vamos a leerlo con una objetividad maya (sic), dije: "oye, con razón" y cuando le sacan el pasado nazi a Reichel y tú dices: "con razón muchas cosas".

Entonces, no ha sido gratis las diferentes estrategias de exterminio que han tratado del pueblo y por qué los Kankuamos, por qué no los Arhuacos, por qué no los otros, no sé, pero que decíamos ¿por qué? porque nosotros estamos en un lugar geo referencial muy estratégico, estamos en la vertiente suroriental de la Sierra Nevada y es como la puerta de la Sierra en ese sector.

Franklin: claro, ahora a propósito de eso y de lo que se ha hecho ahora porque así como ha habido estrategias en ese otro sentido pues también la comunidad ha tenido estrategias y una cuestión que si sería interesante es ver cómo se sostiene en medio de una urbe como esta, con todo lo que implica, con toda la violencia también que a veces tiene para la diferencia, porque ser diferente tiene un precio, cómo se sostiene la identidad allí, cómo se hace eso, o cómo se piensa esa identidad ya cuando se está en esas circunstancias.

Silsa: yo creo que nosotros somos un... en Bogotá parecido a lo que nos pasó hace 40 años, lo que te acabo de contar y han sido esos saberes culturales y ese apego y esas piedras que no son piedras de tropiezo, sino son piedras que te guían, que te recuerdan, que ratifican y lo que nos ha tocado es eso, decir ¿qué propósito hay de expandir el territorio de la Sierra cuando se habla de que ancestralmente tenemos una línea negra?, ¿Cuál es el propósito de haber salido de esa línea negra?, de que nos haya expulsado la misma Sierra a que nos fuéramos para otro lado, fuera de la línea negra. Eso es un gran interrogante que tengo y que lo estamos cuestionando y de una u otra forma nos dice: "¿será que hay otra línea negra más amplia que la línea negra que está establecida y está reconocida?", por ejemplo y lo que uno más o menos saca y dice: "no, es que somos los hijos de la misma mamá" entonces uno encuentra identidades aquí muy parecidas a las nuestras... y no son diferencias, yo creo que la palabra diferencia también es muy peyorativa. Entonces con unas particularidades, lo que hemos dicho nosotros, somos con unas particularidades que nos hacen ser, unas características que nos hacen ser lo que somos, Kankuamos.

El Misak tiene unas características y eso no lo hace ser diferente a nosotros. Lo que hace es que ellos son ellos y nosotros somos nosotros, pero somos hijos de la misma mamá y ningún hijo es igual, ningún dedo es igual, pero tenemos los mismos genes, tenemos la esencia parecida porque venimos de una sola mamá. Entonces, ahora cuando decimos la necesidad de tener un sitio sagrado nosotros aquí y hay, aquí sabemos que siempre hay una conexión, sabemos cuáles son los sitios de conexión con la Sierra que siempre lo han venido a alimentar las autoridades tradicionales, siempre. Ahora entendemos. Ah, porque siempre venían a Monserrate, ese cuento no es gratis. Hay unos sitios ya sabemos cuáles son esos sitios y esos sitios están destinados, y venían, siempre tienen la necesidad de venir y porque a uno a veces debe ir, aunque sea muy turísticamente, pero eso no hay necesidad de ir no por lo otro, sino porque la misma madre te lleva allá y qué bueno, por algo un José Apolinar fue coordinador del parque Nacional. Eso no fue gratis y se dieron las condiciones precisamente para que cuando sea adivinara allá hay un sitio que ustedes pueden revitalizar y no fue que nos inventamos encontrar esas piedras que están ahí que no sé de donde surgieron, que tal cosa... estaba dado.

Un día estaba esperando con algas, que más de uno dice: "¡Ay! eso estaba ahí sucio", eso estaba cumpliendo una función, ¿si ve? Y donde estemos, yo creo que en Bogotá necesita ir reconociendo mucho más obviamente, creo que poco a poco nosotros mismos hemos incidido a que con nuestro aporte de que seamos reconocidos como parte de un pueblo y no como un pedacito fraccionado de ese rompecabezas o de ese cinco sentidos y no es un hueco. El que podamos, la necesidad de seguir tejiendo, de tejer aquí no porque necesite hacer una mochila para comer, para comprar comida porque es una necesidad intrínseca, natural, de tejer y dejarle ese relevo a mi hija y ahora que mi hija tiene diecinueve años he re-entendido más aquí que afuera, incluso yo tengo hermanas que no revitalizan eso en el territorio y ese es otro factor Franklin, tejiendo y están el territorio. Yo tengo unas sobrinas que no saben tejer bien porque tienen todo hay, porque el territorio le brinda todo.

- "¿Liza y tú pa' que tejes?", dice el otro.

A mí me hace falta tejer y el otro le dicen al uno: "Ah, mi mamá jodiendo (sic). Mis hermanas dicen: "¿qué están haciendo?", -o sobrinas que tienen hijas grandes- "Ah, ese es tu legado". Que hoy mi hija vaya con diecinueve años y va y le dice: "Luna, yo te enseñé a tejer" a otra primita de ella y estando en el territorio es decir, que el territorio no es solamente el espacio físico, es como tú te territorializas en ti, en tu ser, el ser Kankuamo. Entonces aquí lo que hemos motivado es un poco a las mujeres ¿cuántas mujeres tejen? Y nos reunimos entonces, partimos de ahí. Somos las mujeres, comenzamos las mujeres, ¿cuáles son las mujeres que siguen tejiendo y que siguen tejiendo en la casa? descubrimos como once, doce, trece. Vamos a reunir las, nos reunimos un día y yo: "sí y por esto y por esto. No porque aquí también entre otras cosas me pagan mejor las cosas y lo que tú quieras" pero en el trasfondo no era solo porque nos pagaban mejor por una mochila es lo que significa el tejer para nosotros porque ese es nuestro legado, esa nuestra parte misional como mujer, entonces, cuando eso se da...

Por ejemplo, caso de las mujeres se dan con el caso de los hombres. Aquí hay hombres como un Gilberto que ese era un sinvergüenzaso allá en el territorio, un bacán y que aquí comenzaron a revalorar. Cuando uno está afuera uno comienza a valorar más y uno revalora y revalora y comienza a indagar, estudiar, leer, hay más tiempo de pronto, el hecho de encontramos aquí en medio de la necesidad, de encontrarnos como fuera. Cuando estaban todavía las cosas muy duras nosotros teníamos

que colocar códigos, estrategias como de códigos. "Vámonos para tal parte". Cuando teníamos el sistema de ayudas para la seguridad por las medidas cautelares, incidimos a las medidas cautelares, las medidas provisionales se incidieron desde acá, ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Cuando teníamos esos Avantel que teníamos dizque uno mono mono, todavía no estaba el celular y nos daban eso dizque para comunicarnos... ¿es para qué? Pa' tenernos controlados y pa' saber por dónde andamos, dejemos de ser tan idiotas nosotros, pero nos sirve. Entonces qué, comenzamos a usar otros códigos, sobrenombres nuestros, no usábamos nuestros nombres, sobrenombres, nos pusimos otros sobrenombres, parecidos a los animales, con cosas, la toponimia: uno era el cerro tal, otro era chendure, el otro era tal cosa y comenzamos a territorializar hasta nuestro vocabulario, hasta nuestro relacionamiento y todavía no te olvidas: hay uno que es un cauquero, hay otro que es un chendure, hay otro que es un morundúa, que es un árbol, hay otro que es kamintukua, ¿ves? Y cuando nos íbamos a una reunión entonces decíamos este mes vamos a usar, que, di tú la ONIC este mes es la batea. Nosotros sabemos qué significa la batea en el territorio, a dónde está la batea, que es algo central, "Ah, yo estoy en la batea", todos sabíamos que en el territorio la batea que es lo que significa. Comenzamos a hacer eso.

Otro día, este mes la ONIC no va a ser la ONIC sino que es la Piedra Lisa. "¿A dónde van? A la piedra Lisa, Ah bueno..." listo, ya sabíamos a dónde irá para que la piedra Lisa y la piedra lisa para nosotros allá es un icono de reencuentro, donde nos ubicamos en las noches, que las noches de luna. Debe como implícitamente y eso no hay un manual, mira comenzamos la usar nuestra propia estrategia de defensa y de relacionamiento para que y lo otro con herramientas que teníamos aquí, que nos podían fregar, se las volteamos, las usamos, pero las usamos a nuestro favor. Entonces hacíamos así.

Nunca decíamos los nombres, por ejemplo en los celulares, nunca colocábamos los nombres nuestros. Si nos llegaban a coger ese, era con esos nombres, que el cauquero, que el murundúa, que el tal cosa... si tú los cogías, nadie aparecía con los nombres propios y eso no nos lo dicen

allá en el DAS. Entonces, estrategias, pero siempre ligado a la cultura, siempre ligado al territorio, siempre ligado a lo que éramos y eso es revitalizar, es como territorializamos. Entonces eso no se va perder Franklin, y eso es lo que hacemos. Podemos tener dificultades y hemos tenido dificultades, peleas tesas, pero lo cogemos a punta de lo que somos y doblamos y tienen que doblarse poporeando. Cómo hay gente que jamás en su vida, un José Apolinar, fue concejal de Valledupar y más de uno, cuándo en su vida, allá, allá, nunca hubiera cogido un poporo José Apolinar o hubiera sido Representante a la Cámara o estuviera enterrado, pero allá nunca lo hubiera podido hacer.

Que hoy se saluden con hayo, aunque no se pongan el vestido, hay otros que ya tienen el vestido blanco y nosotros les dimos cátedra, les dimos cátedra al pueblo, pueblo, que todavía. Incluso hasta el mismo Jaime Arias (cabildo gobernador) que todavía uno le dice: "¿y usted porque no pone el ejemplo de ponerse el vestido blanco siempre?". Entonces cuando a mí me dicen: "¿usted por qué no se la pone?", Yo digo: "porque usted es la cabeza y usted es la autoridad" y eso no puede ser óbice de que ellos porque yo también soy autoridad, pero no más pa' fregarlos uno los friega, les da también duro con la misma rama... (Risas).

Es eso, yo creo que... y hoy por hoy yo creo que está posicionado el Kankuamo, de decir los Kankuamos no es solamente un pueblo más en los ciento dos pueblos indígenas, donde yo creo que más de uno cuando dicen: "díganme diez pueblos indígenas", meten el pueblo Kankuamo, los Kankuamos ya, antes no existían, en el imaginario colectivo no. Yo creo que hoy en el imaginario colectivo regional, nacional, internacional, somos el pueblo Kankuamo. Un pueblo para la historia.

Franklin: Silsa, finalmente porque es una inquietud pues, digamos de este trabajo y es alrededor del término *Abya Yala*. Ese término cómo lo entiendes, qué te dice si dice algo o si hay otros términos que digan algo similar, algo que nos puedas compartir con eso.

Silsa: yo creo que el *Abya Yala* es un término tule, Emberá, tule y el año pasado en la tercera cumbre continental que se hizo en

Cochabamba, Bolivia, tuve la oportunidad hablar precisamente con una autoridad tula y nos sentamos una noche, muy larguito hablar con una autoridad como una bella persona un hombre muy, muy, muy bello de lo de *Abya Yala* y lo escuché cuando hizo -como autoridad invitada- en la apertura de lo que significaba el *Abya Yala*, y yo: "ve" y todos creíamos que eso era Aymara, ahí comenzamos los "ve, nosotros creíamos porque eso salió de Bolivia" ¿por qué? porque lo aprehendió, lo comenzó a asumir más Bolivia, Perú y la cosa... y vamos a ver que allá redescubrimos muchos, que estábamos en esa ignorancia, que es un término tula cómo de un tula, que es Emberá colombo panameño, lo apropiaron Bolivia y Perú, más que nosotros, que Colombia, Ecuador y el mismo Panamá.

Para nosotros *Abya Yala* es territorio, y ya, eso no tiene más y entonces, pero ¿por qué la cosa? entonces uno dice: hijos del territorio, hijos de lo que somos, somos, nos debemos al territorio. Que hijuemadre, entonces yo hice: ¡Ahhh!

Hay otros que lo llaman la Pachamama, que hablemos de la cosa, tal cosa y uno dice, bueno si le damos un alcance más pensando en esto, de una redefinición que el territorio es uno solo, que la mama es una sola, entonces tiene sentido. Somos hijos del territorio y lo que hacemos es el *Abya Yala* es eso y de dónde va el territorio nuestro, pues de la Patagonia hasta lo que... y que sea ahí, en el punto del vértice de las dos Américas, mal llamadas Américas, por algo es, entonces decía: "ve..." ellos mismos, en ese dialogo comenzamos a redescubrir no es gratis de que haya surgido de ahí, del pescuezo, de esas dos, de esa cabeza y ese cuerpo, que uno la cabeza la pone es al revés pa' nosotros, la cabeza es arriba.

Entonces es eso, entonces el *Abya Yala* es uno solo, somos un territorio. Digamos que somos como el territorio abre sus brazos y sale América lo que mal llaman América del Sur y América del Norte, y eso es lo que somos, somos un pescuezo, somos hijos de un solo territorio que sale y nosotros hicimos esa experimentación de llegar de ahí y abres así y con razón, sale precisamente la forma de lo que es la América del Sur y América del Norte. Al abrir las manos desde Colombo-Panamá. Mira, ese fue un ejercicio muy mágico con todo el poder simbólico. Entonces el *Abya Yala* no es otra cosa, que la tierra de los hijos, el territorio de una sola mama con un montón de hijos que están regados, que necesitan una reivindicación de volver a darle sentido y a buscar revitalizar la sensibilidad y el sentido de que somos solo uno, que las fronteras no son, que lo que las fronteras han tratado de profundizar, pues ahí están. Las madres, las raíces están por debajo y las raíces son y los ríos son los que alimentan esas raíces y vamos a seguir siendo lo que somos sencillamente brotamos y estamos en un lugar determinado, cada uno cumpliendo unas funciones, pero para nosotros no hay fronteras. Somos uno solo, somos hijos de una sola mama, cumpliendo una función en determinado sitio.

Entonces hay una necesidad de que así en la Sierra seamos como el corazón del mundo, eso no es gratis, de que seamos el corazón. Se ha descubierto, hoy se ha descubierto el por qué somos el corazón del mundo. Entonces hay que ver como decíamos el otro día: "bueno y ustedes qué son, quién es el riñón, quien es él, o sea como para entender un poco lo de un cuerpo, si nosotros estamos en el corazón y no es gratis de que sea el corazón y que estemos aquí, geográficamente incluso. Entonces quién es el pie, quienes el otro, quienes el..." es un cuerpo entonces todo

tiene sentido, todos tienen sentido y el gran sentido obviamente es de cómo las luchas nuestras, de cómo se avivan, de que se disipe y de que cada día se vayan rompiendo o mimetizando esas fronteras que nos impuso el sistema, pero que no nos pertenecen, que no somos. Entonces, muy pronto y eso es lo que se está haciendo, es cómo esas cadenas que son esas fronteras sean menos visibles, que sirvan de pronto de collares y no de cadenas. Entonces eso somos, una sola y eso no tenía fronteras, somos lo que somos. De ahí, que la cordillera de los Andes no se rompe, mira, puede haber una... Llegas hasta acá, pero sigues trascendiendo por Panamá, no es gratis de que seamos en la Sierra Nevada, la mole más grande, la altura más grande es en Colombia y con una depresión momposina, y dicen: ¡Ay, eso están separados!, No estamos separados, ahí por debajo estamos junticos.

Ella se permitió que hubiese una depresión, que se diera, pero antes teníamos que estar más cerquita, sino que esa depresión se dio. Entonces eso no hay, a lo físico, lo mero que se ve, lo que se ve no es, nosotros somos lo que no se ve, lo que no ve el otro porque no tiene esa capacidad para ver, porque no está revelado tampoco. Hay muchas cosas que todavía nosotros nos vamos descubriendo. Los que la hemos pasado por ahí dice: "Ahhh... llega el momento en el que se revela para que tú lo entiendas" y de pronto me hiciste, lo practicaste, en el caso de los Kankuamos se practicó. Mi papá siempre mambeo, yo nunca veía eso y ahora después de que murió mi papá digo: "ah, con razón mi papá siempre andaba con el ambil", mi papá qué hacía cuando yo iba a entrar al monte, cuando me llevaba al monte, a Sabany (sic), a tal cosa, me ponía un poquito de ambil abajo de la lengua y es lo que siempre han hecho, todo el mundo y mi papá supuestamente fue el hijo del primer evangélico que se dio en el pueblo Kankuamo, mi papá con todo y eso nunca dejó de hacer eso, es decir, el ambil, la ambira que se llama allá, pero ese es el mismo ambil de acá porque parte, obviamente de pronto el mecanismo para la cocción y la cosa es diferente, tal cosa, pero es de la misma esencia y cumple la misma función. Entonces no, el amazónico no es... tenemos unos... Cuando uno ve que los Wayuu los U'was como se parecen o de los Arhuacos con los U'wa, tienen unas similitudes en... entonces el año entrante, a partir de finales de mayo se va a encontrar nuevamente el cóndor, la profecía de que se encuentra el cóndor con el águila y creo que, es parte de esa *Abya Yala*, de cómo el águila no es el águila de Estados Unidos, sino que son hermanitos el cóndor y el águila, son hermanitos no enemigos, como nos han hecho creer.

Franklin: pues Silsa muchas gracias, y muchas gracias no por la ayuda de la tesis pues, sino por estos años y por la confianza y por enseñar y aprender, o sea que es como en últimas lo que hacemos.

Silsa: no, gracias a ti porque has permitido que la madre te siga guiando porque hay muchos académicos que van en contra vía de eso, a pesar de que se les revelen cosas, dicen: "no, no, no, me sacudo, eso no me voy a dejar influenciar" y hemos visto muchos y son así muchos, que tienen el conocimiento, pero no tienen la sabiduría, que se han llenado mucho conocimiento, pero que no son sabios en aplicar, entonces ese conocimiento es hueco y tu estas ahí, sí, dispuesto, disponible y gracias por escarbarme, ayudarme a escarbar parte de lo que uno cree que lo ha dicho todo y uno qué sabe que no siempre lo ha dicho todo y que hay muchas cosas que no se van a contar todavía, pero que esto te compromete de una u otra forma porque uno teje, la palabra se teje, se camina, a que me ayudes a escribir esta historia de vida mía, más que una plena biografía, sino que sea más literaria, más yo, que yo no tengo tiempo, pero que yo aspiro, a mí me gusta que escribirla, pero qué bueno que otro pueda ayudarme escribirla y qué bueno que seas tú.

Franklin: qué bueno, es un buen propósito, una bonita tarea.

Silsa: bueno y esa es una de las tareas de la tesis.

(Risas).

Anexo 9: Entrevista Gilma Román

Fecha: 9/09/2017	Lugar: OPIAC. Cra. 16 A N° 30-05
Entrevistad@: Gilma Román	Comunidad: Uitoto
Referencia: Uit-01 Anexo 09	Observaciones:

Franklin: Hoy es 9 noviembre de 2017 estoy con Gilma Román, estoy en las instalaciones de la OPIAC. Gilma muchas gracias, lo primero que te voy a pedir el favor es que te presentes si eres tan amable.

Gilma: bueno, muy buenas tardes mi nombre es Gilma Román, yo soy indígena del pueblo Uitoto del clan Enókaiyai, mi nombre indígena es Enókabiana y pues, hablo el idioma minika y un poco el nipode.

Franklin: muchas gracias por este ratito Gilma. La primera pregunta es un poco general y yo quisiera pedirte el favor, cómo describes la vida de los indígenas en la ciudad, en la ciudad en general y también en una ciudad como esta que tiene sus particularidades, qué nos puedes decir de eso.

Gilma: bueno, el tema de pueblos indígenas en contexto ciudad, vimos cómo que era un tema muy complejo de abordarlo, pero llegó un momento que tocaba tocar el tema que nadie quería tocar el tema, pues el indígena sin tierra no es indígena y toda la relación que hay entre el territorio y los pueblos indígenas era un tema muy complejo, pero vimos que las grandes cabeceras municipales y las grandes ciudades había mucha población indígena desplazada, no solo en el marco del conflicto armado, sino que había desplazamiento por poca presencia estatal en los territorios, por el tema de hacer el derecho a la educación o el derecho a la salud y por ejemplo, pues en el caso mío, yo tuve que salir a la ciudad por el tema de educación porque allá no había el bachillerato o una universidad o no hay todavía una universidad. Hoy en día pues ya existe la secundaria, pero en mi época no existía, llegaba uno hasta el grado quinto y ahí quedaba y no había otras opciones para el que... si quería continuar con sus estudios, que quería continuar con sus estudios, pues tenía que salir a la ciudad de Leticia o a Bogotá. En el caso mío yo tuve que salir a Santa Rosa de Risaralda porque fui becada, entonces me mandaron a un internado de monjas, desde los 10 años.

Entonces, pues ya hablando así como de manera general en el caso de los pueblos indígenas, como le decía es un tema que nadie quería abordar, como el tema de las ciudades. Yo tuve una experiencia de trabajar con la población

desplazada indígena, de hacer toda una serie de denuncias en el marco de los Derechos Humanos, en el marco del seguimiento a la sentencia T-025. Entonces nosotros hicimos como un trabajo de lucha no solo trabajar con la población desplazada, sino todos y pues en ese trabajo vimos que los más vulnerables eran las mujeres porque llegaban a las ciudades y las mujeres eran las que conseguían por lo menos un trabajo en una casa de familia o algo y ellas eran las que tenían que proveer o servir (sufrían) triple discriminación, por ser mujer, por ser indígena, por ser desplazada y además que los pueblos indígenas llegan a lo más periferia de las ciudades. Entonces, vemos como también va mucho en el pensamiento cultural, como también la formación que tengan los pueblos indígenas, depende de eso, entonces cómo ellos se van organizando también y a pesar de todas estas dificultades se van uniendo, se van buscando entre uno... "ah bueno este es de Chorrera, este es de Araracuara" y buscan como todos... entonces uno en la ciudad hoy en día por ejemplo, en Bogotá encuentra barrios donde están casi en la mayoría los mismos pueblos indígenas, en Florencia o en Villavicencio que digamos que son como las ciudades que mayor población tiene indígena y a pesar de que hay una ruptura de estructura de tejido social que no está en la misma comunidad, digamos que vivir en unos principios de que aquí sean unos padres, unos abuelos, alguien que haya tenido en el territorio, eso le da aquí en la ciudad, en una resistencia, en no perder su lengua y en seguir continuando, en mantener la comida, en seguir todavía con el mambeo y así no estén conviviendo ya en el territorio y eso también depende mucho, yo diría, de los padres, de los abuelos en que no se pierda eso.

Entonces eso también nos ha dado como una enseñanza de que el pensamiento indígena y los pueblos donde estén pueden seguir fortaleciéndose, que si bien todavía se sigue como muchas bonanzas que han pasado en el caso de la Amazonia colombiana, que ha pasado por el tema del oro, que ha pasado por el tema de la coca, el narcotráfico, los corredores, la guerrilla, no solo la guerrilla, sino los grupos armados y todas esas bonanzas han permitido también que los pueblos se hayan despojado, han dejado los territorios prácticamente solos y pocos quedan en los territorios, en el caso del Amazonia.

También es una gran preocupación por otro lado porque ya hablando de manera general, Bogotá tiene política pública para pueblos indígenas. Otros departamentos donde hay mayoría indígenas no lo tiene, como Amazonas o Vaupés no lo tiene no hay una política pública para el pueblo indígena. Entonces ve uno también que la gente se está saliendo hay mucha gente por hacer como esas

necesidades básicas, pues se hacen pasar por desplazados, uno sabe que ese no es desplazado, pero están ahí en el registro de desplazado para poder acceder a esos derechos y mucha gente se está viniendo para las grandes ciudades, entonces también tiene grandes complejidades o puede ser una estrategia del mismo gobierno de no tener poca presencia estatal en esos territorios para que queden solos, no sé debe haber mucha... pero mucha gente se está viniendo a Bogotá por el tema educación, por el tema que más empleo, por el tema de las políticas públicas que permite de alguna manera en que nosotros como pueblos indígenas permanezcamos mantengamos nuestras lenguas y todo eso que en el territorio no se ve.

Franklin: un poco la pregunta que viene tiene que ver con eso y es, ya has dicho algo de eso Gilma, pero cómo se mantiene una relación con el territorio de origen. Entonces ya has mencionado un poco de cómo la gente se busca cuando vienen del mismo lugar, viven cerca o viven juntos. Como más se da esa relación con el territorio originario.

Gilma: no, bueno la relación no se ha perdido porque de alguna manera cada uno tiene sus familias, sus abuelos, sus tíos, alguien queda por allá, un primo, una familia, entonces la relación se continúa. Muchos han tomado la decisión de vivir acá y algunos se van de vacaciones a fortalecer más la parte cultural o su pensamiento, pero también la ciudad ha permitido, cuando están en el territorio, pues no se valora al tema indígena, sienten como vergüenza o ahí como que no... ¿sí?... ni quieren saber del otro y cuando ya el joven, en el caso hablemos de educación, sale a la Universidad y le preguntan: "bueno, usted es indígena. Denos el pensamiento indígena Uitoto ¿qué es la educación para ustedes?" Entonces se dan cuenta que hay un vacío y acá la ciudad le ha permitido la importancia y el valor que tiene el pueblo indígena que no lo tiene en el territorio, en el territorio pues hay, pues yo que manejo, que estado viviendo entre Vaupés y Amazonas, la gente diríamos allá o en la misma Amazonas, hay mucha discriminación al decir que uno es indígena, entonces la gente no quiere ser indígena. Por ejemplo, en el caso del Vaupés hay mucho suicidio de los jóvenes pues por lo mismo, porque no pueden acceder al celular más caro, o no puede acceder... o que llegan hasta bachillerato y de ahí ya, vuelva a su territorio y es el círculo otra vez, eso es muy difícil de los que acceden a las universidades, entonces los que ya vienen acá, pues muchos tienen que volver otra vez a su origen y eso le hace obligar y si entran a una universidad pública, peor, le hacen obligar de que tiene que... entonces eso también diríamos como que hay una relación que lo hace reflexionar,

recapacitar y pues, igual son jóvenes que también de alguna manera se vuelven líderes o aportan es de distinta forma desde la academia no solamente lo organizativo, sino de distintas maneras ya le aportan al mismo pueblo.

Franklin: claro, y es que ahí es donde viene, que es algo que a mí me interesa también relevar, y es cómo la experiencia de la organización en la ciudad también genera unas dinámicas. Por ejemplo, si la gente se asume como cabildo o si se asume como representación y de alguna manera eso también va generando dinámicas que son del pueblo, pero también son de las mismas personas. Yo sé que Gilma tiene una buena experiencia en esto, entonces quisiera como aprovecharla para que me contara, qué tan importante es esto de la organización y en este caso por ejemplo, la relación con la organización nacional incluso. Entonces, cómo nos puedes contar un poco de esa experiencia.

Gilma: yo lo que veo es que, pues como unos problemas -yo diría- de la estructura de gobernabilidad aquí en Bogotá o de las dificultades en el tema de la comunicación. Entonces ¿qué pasa? muchos de los pueblos que vienen son filiales a una asociación, a una comunidad, a un cabildo en su territorio y acá pues se afilian a un cabildo, por lo mismo que le digo, para acceder a más beneficio, que no lo tienen y muchos, -como yo trabajé todo el tema del contexto de ciudad estaba la minga ONIC, que era la población desplazada-, pero en el caso de aquí de la OPIAC de la Amazonía pues hubo una persona acompañando en todo lado, la política pública, se querían organizar, bueno... pero entonces nosotros vimos como una de las grandes dificultades de la Amazonia colombiana es que el número de personas, de pueblos es muy poquito, para digamos decirle a un Pisamira: "organícese" como cabildo, si ellos son apenas allá en el territorio apenas son como diez familias y aquí como se le dice organícese para ser un derecho, es lo que yo no comparto con los cabildos en los decretos ni nada que hay que vulnerar el derecho al otro, entonces aquí somos los 14 cabildos y ya, nadie puede acceder más, cuando no se miran como esas dinámicas en el caso del Amazonia no podríamos obligarlos a ellos a que se tienen que organizar a un cabildo para poder acceder a un derecho, eso no lo comparto. Si bien todos somos pueblos entonces ahí es donde entra la organización, como a orientarlos o a representarlos o cómo... a esos pueblos que no tienen nada y hay pueblos que están de verdad en situación de vulnerabilidad y no están en nada, que de verdad están desplazados y todo y no es que uno esté en contra del otro porque tienen el derecho organizarse, pero eso también es un tema complejo porque nos ha traído en el caso de los Uitoto están afiliados en el territorio y están afiliados acá. Nos ha traído también

algunas dificultades, pero como le decía, la ciudad es muy dura de vivirla, entonces se ha tratado de ahí... la misma Corte Constitucional pues ha sacado una línea que la ha denominado la población flotante indígena y hay que sacar una política pública nacional. Como el tema es tan complejo de los pueblos urbanos, tanto que nadie lo quiere abordar, que lleva años y años que no lo pasado a la mesa permanente para tocar el tema y darle el debate de fondo y nadie cuando llega al punto, buscan todos los peros y ese tema ha quedado ahí, pero ya es una orden de la Corte Constitucional, está el Plan de Desarrollo Nacional, que de verdad debe haber una política para atención a la población de contexto en ciudad...

Franklin: ... ¿política nacional?

Gilma:... política nacional, nacional, quedó en el plan de desarrollo nacional, pero se debe pasar por la mesa permanente y pues, ahí es donde está el complejo de las cosas porque tanto de los que están en territorio, tanto los que están en las ciudades y tanto los que están como las organizaciones, tanto los que están en los cabildos no se han sentado a dar el debate primero interno y luego digamos lo político, porque nadie quiere tampoco tocar el tema, entonces ahí está el tema.

Franklin: claro, porque no es... Primero, la diversidad pueblos también, o sea la diversidad de realidades que trae cada pueblo, pero también la diversidad el contexto de ciudad, ¿sí?, porque no es lo mismo de pronto Florencia o Villavicencio o Neiva que Bogotá...

Gilma:... o Cali, que tiene cabildos urbanos estudiantiles, Medellín, bueno, todo eso. Entonces nadie quiere como asumir esa... como... como hacer la ruta. El mismo plan de desarrollo pide que debe haber una consulta previa, todo el proceso, debe haber una ruta ahí en la mesa, pero el tema no, pues está como ahí, no avanza.

Franklin: me salgo un poquito del guion, pero cómo valora Gilma esto de la política en Bogotá, o sea que en Bogotá haya habido un proceso que tuvo que ver con ciertos logros y con cierta presencia de lo indígena y que pues, anda de alguna manera, una política pública. ¿Cómo te parece eso que se ha hecho?

Gilma: no, pues yo pienso que es una lucha, pero tampoco fue así... pues también dependió mucho de la voluntad del gobierno pues de Lucho Garzón, lo firmó Clara López y pues lo ha implementado luego Gustavo Petro y pues ahorita con Peñalosa un poco se frenó, pero igual ahí le toca por obligación es lo que le al beneficio de la política pública que no puede venir cualquier mandatario a cambiarla así no quiera tiene que incluirlo en el plan de desarrollo distrital y estar en cada una de las localidades, pero si no existiera política pública los pueblos indígenas, desplazados no tendrían ningún acceso a los derechos como salud, educación, fortalecimiento identidad, bueno, todo lo que ellos tienen, entonces yo lo veo positivo independientemente como todas esas complejidades y dificultades como que hay entre nosotros, como pueblos indígenas, pero la realidad de los pueblos indígenas es muy compleja y muy dura aquí en la ciudad porque pues, como le decía yo, prácticamente viven en las periferias de los barrios, digamos como acá en el centro por el Barrio Las Cruces o bien más para allá, pues yo más o menos el tiempo que yo recorrí, yo recorría como diez colegios donde habían la mayor población indígena, nosotros hacíamos como un trabajo con los profesores y con los docentes de cómo podría ser una atención diferencial a los niños indígenas que vienen a esos... [colegios] y hacer como trabajos con los profesores y los estudiantes y hacer como todo un tema de sensibilización integración con diez colegios que habíamos identificado con la Secretaría de Educación Distrital, los demás donde mayor población indígena llegaban, que llegan de todos lados, que llega Uitotos, que Inga, que Emberá, que bueno... entonces los colegios no sabían cómo darle la atención, entonces hicimos como un trabajo de sacar un libro, una cartillita, de cómo atender a la población en contextos de ciudad, algo así, le pusimos Ionode (sic), ir caminando, algo así y sacamos un libro, entonces sacamos cómo estaban los Wananos? cómo estaban los Pijaos, cómo estaban los Arhuacos, como estaban si las poblaciones que habíamos identificado y darles como una orientación pedagógica de enfoque diferencial a los colegios.

Franklin: pues eso me permite llegar al siguiente punto que es muy importante en este trabajo y es el asunto de la identidad, o sea cómo permanece o uno permanece o se transforma o se oculta o se renueva, ¿cómo has pensado desde esa experiencia, además?

Gilma: no, yo le digo que eso depende, de donde lleguen. Porque por ejemplo, como yo decía yo recorrí varios colegios y el colegio que queda por ahí en el centro, entonces ya los niños ya estaban fumando marihuana, ya los niños estaban tocando otros vicios y ya niñas ya... entonces es muy triste, de verdad muy triste de ver de que los niños ya estaban en la calle y sobre todo mirando la población Uitoto, pues si hay cambios entonces, ya algunos encontramos indígenas como lo llaman aquí en el blanco gais, indígenas, bueno... entonces también hay mucho alcoholismo, mucha violencia intrafamiliar, descomposición de la familia, que como le digo pues por medio del cabildo han tratado como de sostenerse esos principios que todavía se mantenga el mambeadero, que todavía se mantengan las cosas... y pues valorar también el trabajo el Cabildo Uitoto, con todos sus complejidades porque si no pues ¿cómo? si porque es muy complicado aquí no es que también, están resistiendo, están es resistiendo.

Franklin: y qué acciones pues además de las, por ejemplo de las acciones diferenciales en educación, porque eso tiene que ver con todo, qué otras acciones ves que de pronto se están realizando en términos pues de tratar de hacer nexo con esa identidad y que se estén haciendo dentro de la ciudad, o sea dentro del contexto de la ciudad.

Gilma: pues yo considero que es más importante lo que tiene cada localidad, su proceso. Cada localidad lleva un proceso con la población indígena, entonces ahí unifica todo, toda la familia integral. Por ejemplo, nosotros, que yo soy del Rafael Uribe, nosotros tenemos una mesa indígena y eso mismo nosotros hemos logrado ahí. Pues yo no he estado en los últimos años, pero fue una lucha en mantener la mesa autónoma indígena que no tiene ningún nombre, ninguna organización no tiene nada, ahí estamos todos cabildos, no cabildos, todo el que sea indígena participa ahí...

Franklin: ... ¿y es de la localidad?

Gilma: ...es de la localidad, entonces nosotros mismos planteamos nuestras propuestas al alcalde o a la alcaldesa, las líneas que nosotros consideramos que pues debe trabajar con nosotros, entonces asimismo nosotros también escogemos el operador, nosotros mismos decimos este... entonces la OPIAC en

el caso era la que estaba acompañando al Rafael Uribe Uribe porque la misma comunidad había dicho que sea la OPIAC. Entonces pues ahí se ha realizado trabajo de identidad cultural; se ha realizado trabajo de la lengua; se ha hecho trabajo de los tejidos, de la importancia de los tejidos; se ha trabajado mucho con los abuelos, con los que hay, con las abuelas, y todo el tema de historias, enseñanzas desde la historia.

Entonces ha sido como un trabajo integral -de cada pueblo-, entonces como allá está el pueblo Inga, Nasa, Uitoto, Pijao, hay varios pueblos, entonces todos esos pueblos, ha sido como un trabajo comunitario, unión y eso ha permitido de que, por eso le digo la importancia las políticas públicas, porque eso ha permitido hacer un trabajo a nivel local, entonces los que están acá en Ciudad Bolívar también tiene su experiencia, los que están en su Suba... cada localidad lleva su trabajo y algunos colegios que se han sensibilizado, los mismos rectores o sus mismos profesores, han avanzado mucho de cómo abordar el tema con los pueblos indígenas en Ciudad. Por ejemplo, en Arborizadora Alta hay profesores, pues muy... estuve en una experiencia en la que hicieron su maloca, pues no como la maloca que debe ser, pero sí hicieron, pues donde ahí hacen todo el tema de reflexión, de enseñanza, tienen como un estilo mameadero, pero nadie está mameando, hacen como un trabajo distinto. Entonces ahí sí lo más importante como que la educación haya cogido como que eso... y en Ciudad Bolívar también hay un colegio que le ha dado -es un privado- pero le ha colocado todo, uno va a ese colegio y es como entrar al Jardín Botánico, tiene todo el tema de la naturaleza, allá ellos tenían unas niñas waunan eran de 15 años, pero esas niñas estaban con los de cuatro años porque después llegaron, no hablaban lengua y ahí es donde nosotros hacíamos como el trabajo articulado, entonces pero no tampoco colocarlas allá adelante, entonces se buscó todo el trabajo de educación comunitaria, popular o extra, pues tampoco aislarlas, sino buscar como un punto medio, entonces ellas también podían enseñar, ellos manejan muy bien el arte, ahí tocó hacer un trabajo. Claro porque imagínese ellas todas grandotas y les ponían allá y sin hablar lengua, entonces es muy complejo, complejo, pero en medio de todas esas dificultades pues hay gente que está trabajando que no se le ha dado como el valor, pero están trabajando, han trabajado el tema o ahí están. Por ejemplo, los colegios son los que viven las realidades de los niños, de las niñas y entonces también pues mirábamos nosotros estábamos con la población indígena desplazada que es lo que más se habla, pero también está la otra población que nadie lo quiere tocar y abordar es la población reinsertada, por ejemplo en el año 2005-2004 ya teníamos reinsertados indígenas paramilitares y reinsertados indígenas de la guerrilla o de otro grupo X. y también teníamos los desplazados, entonces era una complejidad tan grande, pues que uno no sabía cómo mirar la

situación, entonces en el caso de los desplazados, pues le daban digamos, a un indígena le daban una máquina fotocopidora y ¿pues para que eso? Que ese es su proyecto productivo o que tome le damos aquí para que sus arepas... y entonces, esas son complejidades que se viven en los barrios o digamos en la localidad que nadie quiere tocar el tema población indígena reinsertada, ese es un tema que... pero están en la ciudad y nadie lo toca.

Franklin: claro, porque me imagino yo que la gente se ha reinsertado viene es en la ciudad, no vuelve...

Gilma:... no vuelve y no va a volver, ¿cómo a volver? y ¿cómo entra ahí? Todos los que fueron reclutados, los que fueron no sé qué, esa gente está ahí y son indígenas y nadie toca el tema nadie ha tocado ese tema de ellos, pues yo diría que ellos están como abandonados tanto por el mismo Estado, o sea están totalmente, que nadie les aborda la problemática.

Franklin: pero y ahora con los acuerdos de paz también se espera, supongo yo...

Gilma: pues con los acuerdos de paz esperar ahí y ver que se... van a llegar otra gente para incorporarse...

Franklin:... a reincorporarse...

Gilma: ... peor y si no han atendido esta gente que viene desde... no sé cómo van a hacer ahí la inclusión de estos reinsertados porque es que la problemática de reinscripción no es ahorita por el tema de la paz, eso viene desde hace rato, de ahí vienen muchos, digamos entregándose, pero pues yo diría más la problemática, mucho más compleja.

Franklin: y un poco para ir redondeando cosas. Gilma, el pensamiento de la gente en la ciudad es muy distinto del pensamiento de la gente -ya algo nos han dicho- pero de la gente que aún está el territorio y si es diferente, en qué es más o menos diferente o en qué a veces también se podría mantener, no sé cómo lo ves.

Gilma: no, yo digo que eso va en la formación de, cómo se ha deformado cada uno en el territorio. Entonces, es muy diferente pues, tener digamos, abuelos, tíos, algo que tenga muy firme el conocimiento en la parte espiritual y sanación o que usted tenga alguien que maneje la medicina o una abuela que maneje muy bien la parte de la Chagra, o todo el tema de la medicina, bueno, o que hayan sido hijos de maloquero o que hayan sido hijos de algo, porque aquí todo depende de que, pues usted no puede estar dando consejo y haciendo una cosa y otra cosa. Entonces si usted no tiene una formación y unos principios claros la misma ciudad se lo lleva, hasta los mismos ancianos, entonces ya no es lo mismo encontrar un cacique, digamos, pues que está allá digamos Mirití o Yaigojé (sic), pues que tienen muy asentado Bacaibi (sic), toda esa gente que está muy sentado en su maloca, que respetan, que dietan, que bueno... Acá en la ciudad se puede hacer, yo conozco gente que se mantiene en tener el pensamiento, tener una formación, en su conducta, en todo, pero también hay gente que en la ciudad uno ve que allá en el territorio fueron malos y aquí son buenos (risas), entonces acá ya son los ancianos y los que están orientando, entonces hay uno dice: "¿bueno y ahí qué?". Si por ejemplo yo he visto ancianos que uno sabe que no son bien vistos allá en el territorio, en la comunidad, que también salieron no porque sean buenos, entonces uno los ve allá que sentados, que orientando y uno dice: "¿aquí que pasó?" [Uno] no entra como para no tener conflictos, pero pues uno ve todo eso o sea hay de todo, de los que sostienen, de los que no sostienen, de los que hablan puro carreta, hay de todo. Eso es como en todos lados, el ser humano es bueno y malo y de todo.

Franklin: no me puedo resistir a hacer esta pregunta ¿cuando se es mujer se asume de diferente la ciudad?

Gilma: claro, como yo le decía, pues las mujeres, en el caso de la experiencia que he tenido son las que más... son más vulnerables acá y los niños y niñas, entonces pues por lo general, el hombre tiene que ir, en la ciudad debe ir

como cambiando de que tiene que ayudarle a la mujer, que ya no está en la Chagra, él ya no tiene su rol, que se va a ir a cazar o que se va a ir a hacer tal cosa. Entonces acá ya cambian los papeles, entonces muchas veces se tiene que quedar en la casa, tiene que cocinar, tiene que cuidar a los niños, mientras la mujer salió a trabajar, entonces hay cambio también drástico, que los mismos hombres ya han ido como... y otros que no... se resisten a... aprender, entonces la mujer tiene que llegar del trabajo, ponerse a hacer comida los niños, atender a los niños y es triple trabajo.

Entonces acá hay mucha prostitución infantil en la ciudad, por lo mismo, por la falta de economía, como le decía, pues sí, hay muchas problemáticas en la ciudad, el tema del alcoholismo, de la prostitución infantil, en las mujeres, los niños, muchas complejidades, mucha realidad, que son las realidades.

Franklin: claro, y eso de la vulnerabilidad es importante. Finalmente, Gilma una pregunta que es mucho más específica y ya para finalizar, porque en el trabajo que estamos haciendo se usa el término *Abya Yala* y se hace un énfasis en el término *Abya Yala*, que ha sido importante para la organización indígena, pero internacional digamos, entonces ¿cómo ve Gilma ese término había Yala, si se usa no se usa o es una cosa más de referencia qué significa o simplemente es una cuestión más de...?

Gilma: pues el *Abya Yala* es más como un pensamiento diríamos, de unidad entre todos los pueblos, en medio de la diversidad que hay como pueblos, pues hay unos que nos unen, es como digamos el pensamiento indígena, la parte colectiva o la protección de la madre tierra o la protección del territorio, bueno, entonces hay unos puntos en común independientemente sean de uno o amazónico o el que sea, hay algo que tenemos en común, a pesar de que pues la lengua sea diferente o los pensamientos sean distintos, pero hay unos que nos llevan a unirnos, eso es como el *Abya Yala*.

Franklin: pues Gilma muchas gracias por esta contribución con este trabajo y pues espero que sigamos conversando.

Gilma: ah bueno, pues el tema es bien complejo como le decía, pero hay que abordarlo, hay que tocarlo, cuando yo salí de la Universidad el primer tema que me dieron fue contexto en ciudad y yo decía: "¿pero cómo?" Y hablarle a los líderes, a la gente, yo me pegué muchos estrellones, nadie quería hablar del tema, pero nadie y acá en Bogotá se estaba llevando era través de la concejal Ati, ellos estaban abordando los cabildos quichua, que los muisca y bueno, ya había como un proceso en el Jardín Botánico. Para mí nadie quería tocar el tema, eso no, es imposible, no pueden haber cabildos en la ciudad y todo el mundo alborotado y nadie quería tocar el tema y al final. Pues hoy en día ya lleva como siete años y ya la gente lo toma con tranquilidad, como que todavía existe, como que no lo aceptan, mucha gente es muy radical, que me encontré con gente radical y no y no ellos ya no son indígenas, ellos están allá y ya aquí expulsado de la comunidad, fuera el censo (risas) ¿sí? Entonces sí, eso fue muy complicado entonces nosotros nos fuimos más por la población desplazada indígena, haciéndole seguimiento a la sentencia T-025 y un día pensamos, pues no solo uno, pensamos entre varios ¿por qué no salía un auto únicamente para los pueblos indígenas, por qué tenía que salir juramentada, la Corte sacaba, digamos, población desplazada saluba (sic) Entonces hay iba afros, indígenas tal... así emitía autos, educación, y un día nos la pensamos y pedimos cita a la Corte Constitucional para que vinieran la población desplazada de las regiones y expusieran y ahí se logró el 04. También pues de parte mía, yo logré lo del 092, el programa de mujeres indígenas desplazadas, me dieron ocho minutos en la Corte Constitucional y yo pues expuse lo que más pude y nunca pensé que un documento que habíamos trabajado la Corte lo había admitido y sacó el auto 237 que también el tema de la mujer de acuerdo a lo que ha emitido la Corte, pues que es la más vulnerable y que debe haber un programa de atención para ellas que eso no quiere decir que a los hombres no se les mate ni nada, pero hay unas facetas de género, que eso no les pasa a los hombres.

Franklin: claro, y qué bueno que lo menciones para que quede ahí. Muchas gracias Gilma.

Anexo 10: Entrevista Isaías Román

Fecha: 09/11/2018	Lugar: Taller de Isaías Román Calle 63 G# 27 ^a - 23
Entrevistad@: Isaías Román	Comunidad: Uitoto
Referencia: Uit-02 Anexo 10	Observaciones:

Franklin: Hoy es nueve de noviembre de 2018. Estoy en el taller de Isaías Román en la calle 63 G # 27 A - 23. Pues Isaías muchas gracias yo le agradezco profundamente a toda la gente que me colabora sacando estos minutitos para charlar y lo primero que le voy a pedir es un favor que me diga su nombre completo, su lugar de nacimiento, la comunidad a la que pertenece para tener aquí mi registro de mis colaboradores.

Isaías: bueno, entonces mi tierra natal es la Chorrera Amazonas y mi nombre en mi lengua es Jeyeroñakudo. Ese es mi nombre tradicional, soy clan de Mafafa Roja y entonces en el árbol genealógico de ahí salen los hombres nuestros. Entonces ya en español Isaías Román Sánchez, pero ya eso es puesto por los curas porque todos los nativos ya sabemos que tienen nombres y apellidos europeos, bíblicos, de todo que porque... nosotros no sabemos de dónde salió esos nombres y apellidos (risas).

Franklin: claro, ¿cuánto tiempo en Bogotá Isaías, que pena?

Isaías: aquí llegué en el 2000. En el año 2000, si entonces, o sea yo nací en la Chorrera Amazonas, después de cinco años se pasaron a vivir mis papás a Araracuara y en Araracuara pues lleve todo el resto de mi vida hay porque seguro mi papá algún día se fue a la Chorrera, se enamoró de mi mamá, me tuvieron, después me trajeron y entonces... y todos ya mis hermanos y mis hermanas son de Araracuara. Entonces hablo las dos lenguas, nipode, la lengua de mi papá, la lengua minika, la parte Uitoto minika de la Chorrera Amazonas. Hablo las dos lenguas.

Franklin: qué bien, es bilingüe Isaías, así como dicen acá en la educación de acá, dicen bilingüe. Pues Isaías la primera pregunta tiene que ver con cómo describe usted la vida de los indígenas, de acuerdo con su experiencia: ¿Cómo es esa vida en la ciudad?

Isaías: bueno, yo de verdad le estoy dando mucho ejemplo a mis paisanos, a los que viven acá en la ciudad ¿por qué?, porque yo le he dicho a ellos, yo tengo que mostrar que es lo que yo sé, porque ser nativo o ser indígena nativo ¿qué significa eso? ser nativo, conocer el nacimiento de todo cuanto existe, o sea la creación. Cómo nació el agua, cómo nació o sea... todo lo que existe o cómo nacimos nosotros también, tanto plantas y animales.

Entonces ser nativo es conocer la cultura muy bien, su lengua muy bien con etimología, las palabras todas vienen con sus significados de la parte etimológica. Entonces ser curandero, ser narrador, ser cantor y esa arquitectura, porque tiene que saber la historia de la maloca y saberlo construir también, entonces ser filósofo, astrónomo, astrólogo y saber sobre las cosas de nuestro matrimonio, nuestro bautizo nativa (sic) y como quien dice, saber pescar, saber trabajar la Chagra, saber cazar, porque esa es la parte nuestra como o sea... todas estas cosas que estoy hablando, yo soy ceramista también, ser consejero, entonces la mayor parte de las curaciones, las sanaciones tiene que ser uno médico porque nuestra cultura, un nativo que conoce toda esa cosa en la forma nuestra es el hombre rico. Si supongamos si alguien dice: "oiga mi hija vive con tal le va a ir muy bien porque tal muchacho conoció todo, conocer todo esto, entonces mi hija no va a sufrir". Entonces para nosotros es como un hombre rico, entonces pues ahora son de las antigüedades daban esas formas de educar a su hijo o a su hija. Entonces, yo me puse pues en esas cosas, mostrando acá en la ciudad porque yo solamente tengo segundo año de primaria no tengo más y entonces, cuando me di cuenta que la gente me llamaba pa' una cosa, pa' otra cosa, que yo sé hacer esto, o sea, conocí mucha gente, comencé a viajar a otros países sin hacer ningún plan de vida, no, se comenzó mi vida a moverse, yo dije: "ve, ¿yo estudié?, no estudié para el hombre blanco, pero si yo estudié para el lado nuestro. Yo pensaba que no me servía sino para mi cultura nomás, cuando me di cuenta no, esto le sirve mucho al hombre blanco. Yo no sabía que me había estudiado tanto. Entonces comencé a mostrar con mi ejemplo que es lo que se de cada persona, me encuentro con los filósofos, me encuentro con los religiosos, me encuentro con mucha gente, a trabajar, a charlar cosas, compartir.

Entonces, acá también yo daba cursos de esculturas, de artesanías, no tenía empleo al comienzo me tocaba hacer esto y tenía buena entrada por ese lado porque estaba mensualmente dando cursos y cerámica fue la única que no me funcionó porque la cerámica de acá es totalmente diferente, la nuestra allá es diferente, entonces acá no me funciona. Los tejidos sí. Hoy en día, pues tengo un calendario que diseñé, sólo, escuchando a mi padre, entonces lo diseñe, lo tengo trabajando ahorita ya, IDARTES ya me invitó sobre eso, este que más... Esos libros de Bogotá, también ya me invitó, se han interesado que yo muestre mi calendario y he acertado muchas cosas, tanto en Colombia, pa' los extranjeros y entonces ese algún nuevo que la gente lo está conociendo, por medio de eso diagnóstico a la gente, sus problemas, sus enfermedades, sus cosas y entonces esa parte que yo leí porque mis paisanos, vamos en una ciudad, toca copiar el lado bueno del hombre blanco no copiamos el lado malo del hombre blanco. Y hombre blanco tiene su lado bueno y su lado malo, yo llegar a la ciudad me tocó copiar el lado bueno del hombre blanco, ellos hablan de ahorrar, ellos hablan de pensar en su vida, de progresar y entonces aquí toca coger el lado bueno del hombre blanco entonces yo dije me puse en esas cosas, yo llegué a la ciudad, pero de tragos pero de todo y entonces... porque es una oportunidad que le da la vida y entonces compre mi casa, compre cosas, así me fue organizando poco a poco y entonces trabajé un año con la Universidad Externado de Colombia. Trabajé con el Colegio Italiano Leonardo da Vinci y desde el 2005 quede fijo hasta el día de hoy, todavía estoy ahí y así, muchas cosas. Entonces yo digo... entonces mis paisanos, me apena a veces, o sea yo no quiero que mi paisano tenga una vida de mendigos, porque se van acostumbrar muy mal. Es cierto que uno tiene derecho a reclamar sus derechos, sus cosas sí, pero de verdad, personas desplazadas estoy de acuerdo, personas como yo, que yo me expresé mi gusto y hay muchos paisanos míos que se desplazan a su gusto, entonces de mendigos se van acostumbrar muy mal, muy mal y todo eso... o sea, borracheras, cosas, eso sí a mí me da pena y vergüenza de verdad, me da mucha pena, claro que pues de mi tierra, muy pocos, muy pocos, pero de todos modos eso me avergüenza bastante porque nos hace quedar mal, que los indígenas hacen esto, o sea no sé qué, quedamos mal es todos. Entonces yo siempre digo a ellos, yo estoy dando ejemplo, ejemplo en silencio, ejemplo de vida, hombre aprenda trabajar, aprenda a hacer cosas, que muéstrelo acá. Si va a pedir apoyo al gobierno, apóyeme y fortalézcame lo que yo sé, o sea levánteme en esto, pero en cambio de esperar y esperar que le en el mercado y peleas entre ellos mismos por una migajita de nada, todas esas cosas me dan vergüenza, me da mucha

pena, mucha pena, entonces eso no puede uno. Ellos aquí se organizaron cabildos uitoto, ellos querían que yo lo guiara y todo, me fui cuatro veces a guiar y vi cosas que no me gustaban por debajo como tomando gaseosa o tomando agua, cuando terminaron borrachos, yo dije: "pero ¿cómo si yo vi tomando agua, gaseosa?" No sabía que ahí echaban el licor. Yo le dije: "ah si yo no puedo odiar, así yo no puedo trabajar" entonces me retiré, yo sigo independiente porque yo dije yo he luchado ya solo copiando el lado bueno del hombre blanco y yo tengo que seguirlo copiando, lado bueno.

Franklin: ¿y qué hace en el colegio Isaías? Para que nos cuente.

Isaías: bueno, yo dicto clase. Antes yo daba charlas, cosas así, pero ahorita el colegio me hizo organizar que yo tengo que trabajar programas. Entonces ya tengo mi programa del año para cada curso o sea tengo desde octavo hasta 11, todo el bachillerato desde octavo hasta 11 y ahorita manejo 20 cursos. Algunos de esos programas, este es del año pasado (Isaías acerca del programa). Sí, o sea prima en italiano significa octavo. Entonces trabajo como programas: mito de la creación, ya es un programa. Territorio Uitoto, mapa antes y actual, para contar de dónde vengo y cómo estamos antes. Historia sobre las cuatro malocas ceremoniales. Organización social Uitoto y jerarquías. La formación del ser y las dietas. Saber comer, saber dormir, saber trabajar, saber hacer la relación sexual para multiplicarnos. Entonces, arte y trabajo, matrimonio, práctica de vida y familia. Árbol genealógico o linaje. Historia de tabaco, coca positiva, el buen uso de la naturaleza. -Esa es para los chiquititos- ya más grandecitos es *secunda*, que los italianos le dicen *secunda* los italianos le dicen es al noveno: salud y sexualidad, control de la rabia, tristeza y tentaciones. Control de las fuerzas e inquietudes creadas en la adolescencia. ¿Qué es querer, amar a sus padres?, ¿Qué es querer, amar a sus hijos? La naturaleza, fuente de conocimiento y saber. Cosmovisión, cosmogonía amazónica. Mito sobre los duendes o cualquier otra mitología se puede contar. ¿Por qué los cantos curan? Anatomía del cuerpo humano, pero en forma nuestra. Calendario ecológico, o sea más profundizado para estos porque para nosotros es más profundizado. El buen uso de la naturaleza. Mito del hijo bueno y malo, es hoy la más grande tersa es 10°, entonces: el cuidado de sí mismo, entenderse para entender a los demás. El adolescente no sospecha como

ser padre y mi madre. El estudio del aprendizaje como alimento físico y espiritual. Cosmovisión y cosmogonía amazónica, mito sobre el hombre boa o cualquier otro mito que se pueda contar. Organización social e interculturalidad. Tu palabra de consejo, palabra de vida. Mantener la identidad humana conducta y disciplina. Calendario ecológico profundizado. La naturaleza, amiga del hombre. Plantas sagradas, plantas de purificación. El buen sabio goza de su conocimiento y su sabiduría. Entonces para cuarta, que es 11, este programa del año pasado, luchar y ver con el corazón. La educación de los niños años antes del nacimiento. Mito del hombre piedra. Tener presentes las diferentes etapas de la vida para ser feliz. Valorar lo que se sabe y lo que se tiene. Aprender de los errores, la vida de su velocidad, la vida y su constancia. Consultar a nuestros ancianos, aprender a quererlos y respetarlos. Mito del hombre tigre, anciano hijo. Cuidar la juventud. Prevención de las enfermedades. La ley de origen y leyes naturales. Metáfora, los dos pies no es suficiente para caminar, por eso nos caemos. Entonces, ya el colegio me hizo organizar que cada año, tengo que organizar mi programa. Entonces el trabajo sobre mi programa.

Franklin: no, muy bien. Qué bueno, que hagan esa apuesta también por este tipo de conocimientos y que puedan ser tan aprovechados por los muchachos. Bueno, pues muy bien eso vale la pena siempre mencionarlo. A propósito de algunos de esos temas, que están allí una pregunta que me interesa mucho es de ¿cómo es la relación con el territorio? ¿Cómo se da esa relación desde la experiencia de Isaías, con estos ya, 18 años más o menos que vive en Bogotá? ¿Cómo es esa relación?

Isaías: bueno, yo a veces me pregunto yo mismo. Yo creo que yo hablé de esto a mis paisanos, yo creo que es mejor alimentarse allá muy bien de nuestros conocimientos para no perderse en la ciudad. El que no está alimentado desde un conocimiento ancestral allá, fácil se pierde la ciudad. Entonces, yo siempre le digo a mis paisanos por esa razón yo sé cuidarme, yo en la ciudad, yo no... yo ando solamente pues ya no pasó mi vista, no miro nada para no caerme en las tentaciones. Entonces, me cuido mucho porque tengo que mantener lo de allá, estando acá entonces por eso yo, compare que si uno no se alimentó bien allá de un conocimiento, una sabiduría, fácil se pierde la ciudad, comienza a ver muchas cosas y aquí están todas las tentaciones (risas).

Franklin: hay que estar fuerte desde allá...

Isaías:... desde allá. Se puede moverse cualquier parte del mundo, mantiene lo tuyo, cuida lo tuyo y todo ese conocimiento que protege, que cuidan, entonces como quien dice, como dicen ustedes acá, o sea uno anda con mucha precaución, con mucha prevención, siempre el cuidado de sí mismo, porque si no uno se pierde fácil.

Franklin: me llama la atención allí, -eso está fuera de libretto- ¿cómo es esto con los jóvenes Isaías? ¿Usted qué piensa, en los jóvenes es más difícil? O es indiferente ser joven o ser viejo, siempre y cuando se tenga ese conocimiento del que nos está hablando.

Isaías: bueno, es que lo que pasa pongamos un ejemplo, el joven se involucra y una palabra que creó en el hombre blanco: "el que no estudia quedará bruto" ¿me entiendes? Entonces el joven deja de conocer lo tuyo, para estudiar su bachillerato, su universidad y como no está bien alimentado de lo tuyo, pues fácil se pierde, fácil se pierde ¿por qué? Porque yo pregunto a muchos jóvenes, tanto donde yo trabajo:

"¿lunes es día de pereza?"

-"Sííí".

Vea, ustedes lo crearon, ahora ya es una energía creada. Lunes, día de pereza, no. A mí me da pereza en cualquier día menos el lunes.

"¿Viernes es día de la rumba?"

-"Sííí".

Se da cuenta, ya lo crearon ustedes. Ahora, ya se mueve con una energía. Todo el mundo cree que el viernes de rumba. Yo puedo rumbear cualquier día, pero menos en viernes. Entonces asimismo se van involucrando en las costumbres de acá porque saben que se mueve con la misma gente de su bachillerato, de su universidad, entonces de este

nuevo mundo, como quien dice, ahora ya lo ve el nuevo joven de acá, de que no estudió, de su misma gente es, así lo voy, porque ya hay pisoteos. Los jóvenes estudiantes con la cultura propia porque no estudió ¿por qué? Porque se metieron esas cosas que el hombre blanco dice, que el que no estudia quedará bruto, quedará... entonces ya comienza su problema. Sí, y es muy preocupante.

Franklin: claro, por supuesto. Y hablando un poco, si me permite de esa experiencia con el cabildo, porque una de las preguntas que también me gusta hacer es: ¿cómo es la experiencia de la organización? O sea ¿cómo es desde la experiencia, en este caso de Isaías, como ha sido esa experiencia de organizarse en Bogotá? que es distinto de organizarse en el territorio.

Isaías: de verdad, verdad, yo nunca quise meterme en eso ¿me entiendes? Porque yo veía que esa forma de organización... no cuadra con nuestra cultura. La región, es región. Donde está toda la ley de origen, todo, o sea lo nuestro. Acá, yo creo que debe haber otra forma de organizarnos, pero o sea... ser emprendedores, o sea cada uno mostrarse cada uno como puede desarrollar, qué sabemos cada uno, su microempresa o trabajo, que el hombre blanco lo ve lo valore y nos impulse, pero en cambio regalado, regalado no me suena, eso le trae malas costumbres a uno. Entonces yo nunca quise, por digamos ejemplo, como cabildo, ojalá otro nombre, organización indígena, o sea, como lo tiene la OPIAC, la ONIC, bueno, algo, algo, pero ya cabildo, cabildo acá en Bogotá, no. Porque todo funciona muy bien es allá, en el territorio.

Franklin: entonces digamos la experiencia en ese sentido no ha sido la más favorable.

Isaías: no, no, o sea por esa razón que yo nunca apoyé eso, nunca me afilié, nunca quise porque ellos querían que yo estuviera al frente como curandero, como guía, como... yo dije: "no, ustedes me queman". Me quemo y entonces ya uno después de estar metido, ya uno queda cochino o sea... no, yo dije, yo no quiero eso, yo sigo luchando, demostrando, dando ejemplo.

Franklin: y a propósito de eso Isaías ¿qué tan importantes ese reconocimiento de la comunidad, de los paisanos como dice, el reconocimiento por su trabajo como por su liderazgo, para mantenerse la ciudad?

Isaías: pues, no sé, de verdad, de verdad... hablando bien claro en la ciudad uno se vuelve igual como el hombre blanco, pelear por política, pelear por una cosa, pelear por no sé qué, pelear porque el otro va a recibir un contrato, o sea se vuelve una envidia, sí... se vuelve una envidia ¿se da cuenta? Ahora más pena, vergüenza en este momento, que hay una invasión Uitoto y yo no sé cuál tribu más, por allá en el sur po' allá de Usme. Un señor que murió como que no tenía familia y se dieron cuenta y se fueron y lo invadieron y el gobierno yo creo que lo va reconocer, dándoles parcelas, no sé, todas esas cosas a mí no me suenan bien, no me suenan bien.

Franklin: ... como que no es el derecho...

Isaías: ... no es el derecho. Organicemos para hacer un logro en la vida. Uno ser emprendedor logra cosas, porque mucha gente ha logrado sus tierras, sus cosas acá, se organizan como indígenas, pero no invadiendo ¿entiendes? Si uno solicita, hay casas pongamos, aquí que remate de la DIAN y cosas bueno, necesitamos montar nuestras cosas para mostrar acá o sea a Colombia que es lo que sabemos hacer de pronto pues se puede lograr todas esas cosas, todas las cosas puede lograr por vía legal, pero la parte invasión ya me estoy muriendo vergüenza de verdad. No me suena bueno.

Franklin: de acuerdo, sí. Son dinámicas un poco fuertes, no. Pues, el otro gran tema del que yo quiero pedir el favor de que me hable Isaías es el tema de la identidad severamente la pregunta general de ¿si la identidad, que se forja, ese conocimiento del que habla, si se mantiene la ciudad o no se mantiene desde su experiencia...?

Isaías: bueno, no sé, en eso, yo hablo de mí mismo. Así como le dije hace rato. En todos los trabajos que yo hago, sea curaciones, sea artesanía, sea lo que sea, yo nunca hago propaganda porque la gente solo me conocen y ellos son mi propaganda. Ellos me conectan con otra gente, vaya donde tal, así, o sea no necesito ¿cómo se llama? Tarjetas, esas cosas no, así, yo en esa forma me siento bien, sí, es mejor que la gente lo conozca por medio de alguien que de verdad ya lo conoció a uno. Entonces me siento bien porque ya las personas, ¿cómo se llama? Llegan como en confianza, así como cuando usted me dijo ahorita: "El profesor Urbina me metió en esto" pues ya conozco el profesor Urbina, ya me trató de... pero que me recomiende alguien con un nombre raro ¿quién es él? Yo me cabreo, (risas), yo me cabreo también. No, ya conoce el profesor Urbina como una persona que trabajó muchos años allá con nosotros, más trabajo con mi abuelo, entonces uno ya sabe de dónde viene usted. Está empapado de cosas, pero ya sabemos de dónde viene, entonces así, esa forma para mí es bien. En cambio, las propagandas, cosas así, todo... un engaño, cualquier cosa, queda uno muy mal. En cambio recomendado por la gente, ya saben que la gente se curaron, lo recomiendan, "vaya allá donde fulano de tal", entonces: "¿vienen recomendados por quién?" - "Ah", ya uno sabe de dónde viene esta persona. Entonces yo trabajo más así. Y lo mismo en artesanía ser la misma cosa, o sea quien lo hace, quien hace esto...

Franklin: o sea que podemos decir que un poco como esta red, como ese conocerse, se basa sobre todo en la confianza.

Isaías: ...sí, en la confianza. Pongamos una vez por medio de Fundación Viento Teatro, ellos mandaron a hacer una escultura para ellos Ministerio de Cultura me pagó eso, entonces, se fueron a recoger eso para hacer un documental, entonces después sacamos la escultura al parque me dijeron: "Isaías, para que te conozcan" entonces yo le dije: "No. Ustedes vinieron a recoger fue la escultura y ya lo que ustedes me preguntaron ya, yo ya hablé. Yo no estoy pa' que me conozcan. Yo estoy solamente, o sea, a mí, me ha de conocer el que ha de conocerme "yo no estoy para que me conozcan o si no la fama me mata" así le contesté (risas).

Franklin: ¿A Viento Teatro?

Isaías: no, a la gente del Ministerio de Cultura que fueron a recoger y preguntar qué significa la tuve la escultura, que no sé qué, o sea Ministerio de Cultura pagó eso para dárselo a la Fundación Viento Teatro.

Franklin: se sorprenderían con esa respuesta.

Isaías: sí, sí. Eran de señal Colombia me parece o señal capital, no me acuerdo. Sí, yo le contesté así, cuando ya sacamos las esculturas al parque, entonces me dijo: "hable más, pa' que te conozcan", yo le dije: "no, yo no estoy pa'... para que ya, ya le hablé adentro qué significa la escultura, por qué", o sea, sí... -"pa' que te conozcan" yo le dije: "no, yo no estoy para que me conozcan. A mí me ha de conocer el que ha de conocerme no más porque sí no la fama me mata" le dije.

Franklin: muy bien, en ese orden de ideas yo creo que de alguna manera con la experiencia que nos comparte Isaías, creo que ya está un poco dicho, pero de todas maneras: ¿qué cosas se pueden hacer o qué acciones se pueden hacer como para sostener la identidad de la comunidad estando en Bogotá?

Isaías: bueno, pues como quien dice, o sea muestre su identidad, ¿entiendes? Pongamos un ejemplo, cuando la palma muestra su identidad es palma. Su forma, su olor, su sabor, su esencia. Cuando la palma dice: "¡Ah!, estoy aburrido, 1000 años de ser palma y ahora quiero volverme árbol de mango" pierde su identidad, pierde su forma, pierde su sabor, pierde todo ¿se da cuenta? Por eso mantener la identidad, conducta y disciplina es aquí y en cualquier parte. Y tiene que saber que de una parte a otra, perdemos título, tiene que entender eso, solamente viviendo en otra parte si usted lo sabe desarrollar, lo muestra, entonces ahí crece

otra vez. Pongamos un ejemplo, si en mi comunidad soy tal persona, soy de tal cargo, aquí llegar en Bogotá, pierde su título, soy tal persona es allá, acá no porque soy tal persona entonces aquí... no, nadie conoce quién soy yo. Entonces sí quiero vivenciarlo yo tengo que mostrarlo de verdad, que la gente lo vea, "ah... vea, este señor era allá tal persona. Acá lo está evidenciando en esta mostrando, entonces continúa" entonces como hacerme hacer eso acá, pero ya con la gente de acá. Entonces pongamos un ejemplo, para venir acá, yo me desafilié de mi comunidad, sí, pues soy de allá, pero ya en parte blanco estoy desafiliado, entonces yo dije: "épa' que los engañó?" Ya no vuelvo a ayudarlos, trabajo comunitarios, colaboraciones, entonces, o sea, el día que yo regrese otra vez, otra vez me afilio y otra vez sigo con ustedes, pa' que voy a estar engañándolos a ustedes, que yo contra ustedes no es mucha la ayuda que voy a hacer, si, solamente, algún día cuando vuelva me afilio y continuo como vigilantes. Entonces esas palabras, sobre todo me la ha repetido Aurelio Suárez en Araracuara: "no, Isaías, lo que usted dijo es una verdad, usted dijo, me voy en esto ya, me desafió porque yo no voy aportar ninguna ayuda a ustedes. Algún día cuando vuelva, otra vez me afilio y otra vez estoy con ustedes. Y eso está muy bien Isaías porque mucha gente se va de aquí, no dice nada uno sigue contando con las personas y uno no sabe dónde están, solamente cuando comete errores y cosas, ahí si necesitan papeles de la comunidad, de eso es que se trata", me decía Aurelio. " Entonces usted dijo la verdad y usted se sabe cuidar y algún día cuando usted vuelva, viene, pues acá estamos".

Franklin: o sea se vuelve a retomar la afiliación...

Isaías: ... sí, sí a retomar.

Franklin: y aquí hay que hacerla.

Isaías: claro. Pongamos un ejemplo, o sea la identidad que usted dice, el trago no es nuestro, si no tomo con eso estoy cuidando mi identidad. Bueno, que más, cosa que no hago nuestra cultura, pongamos, la marihuana no es nuestra, esto antiguamente lo usaban nuestros ancianos brujos, sí, porque ellos sí lo sabían manejar, entonces se fumaba

no por fumar, entonces ellos sabían por qué lo hacían. Entonces y ahora pongamos, nosotros, dar yagé en la ciudad, no, tampoco. Eso tampoco, es otra cosa que es muy de allá. Entonces muchas cosas que a veces nosotros mismos los violamos para lucrarse uno mismo. Porque yo de tanto pelear esto con Víctor Jacanamijoy y él me explicó, él me explicó una vez me dijo: "Isaías, la verdad, la verdad, el yagé no se toma así como lo estamos haciendo hoy en día. Antiguamente era muy diferente, lo que pasa al llegar el hombre blanco nos mataron muchos de Sibundoy, entonces nosotros fuimos a escondernos con nuestros parientes inganos de la selva, allá estuvimos escondidos mucho tiempo, muchos años y entonces luego con el tiempo nuestros ancianos de esa época, comenzaron a dar yagé para Venezuela, para Panamá, Ecuador y comenzaron a dar yagé, con la plata que recogían iban comprando tierras y así fuimos subiendo otra vez a poblar Sibundoy. Con ese fin, ellos lo hicieron, nuestros ancianos antiguos. En cambio ahora nosotros los estamos haciendo para lucrarnos, si Isaías entonces cambió bastante, porque esa no es la forma de tomar". Entonces yo le dije: "gracias Víctor porque él me explico esas cosas".

Franklin: claro, con honestidad.

Isaías: (sonido de afirmación). Sí. Lo conozco a él, el prepara sus remedios, sus cosas, si le quedó mal, cogió yo voto, yo lo he visto, que... conozco a él, la familia. Él es muy sincero, muy honrado.

Franklin: pero a propósito de eso, el mantener por ejemplo, el ambil o el tabaco, como algo también parte de la vida en la ciudad ¿es también parte de lo que me está diciendo?

Isaías: sí. Pongamos un ejemplo, primero, cuando llegamos acá Bogotá, caímos, la maloca del Jardín Botánico. Uno es inocente, resulta que es de una institución, no es nuestra, es Uitoto, construida Uitoto, pero no es nuestra, es de una institución. Después se construyó otra maloca po' allá una señora. "No. Es privado, de ella". Tampoco.

Entonces por último, un amigo que se llama Pedro, que tiene su tierra en Tenjo, pues hablé y le gustaba escuchar todas estas cosas, de indígena. Entonces construimos la maloca allá, ya lleva muchos años, se han caído dos y eso la tercera que construimos ahí, entonces pues es propio de entonces yo dije esto se llama maloca de crecimiento, porque que vamos a crecer nuestra parte física como nuestro presidente espiritual no podemos decir que toma locales de ceremonia un cacique, no, esto vamos aprender y crecer aquí, entonces es la maloca que todavía está existiendo y aquí nadie nos lo va a quitar porque usted es el dueño. Y todavía lo mantenemos. Esa es la única forma que yo busqué para no quedar huérfano, totalmente desconectado de la cultura nuestra, porque si no ¿dónde, con quién? No hay un lugar. Entonces, allá hacemos, hay vegetal, hacemos nuestro ambil y allá nos reunimos cuando podemos. Cada uno trabaja y así...

Franklin: y a propósito, según una cosa de este último tema y es la lengua ¿cómo se hace con la lengua, con la familia, con los paisanos?

Isaías: bueno, eso también es preocupante porque ya al paisano no quiere hablar en lengua, porque ya todos quieren hablar en español y en eso si nos ganan los ecuatorianos porque ellos son muy negociantes, muy hablantes, pero ellos mantienen su lengua, mantienen sobre...

Franklin:... los kichwa...

Isaías:... sí, los kichwa, en eso ellos si de verdad nos ganan ellos son muy negociantes, pero no, su lengua es lo más importante. En cambio nosotros no, poco a poco o sea, el joven de la ciudad, poco le habla habla decimos o sea, los hijos en la ciudad poco habla la lengua. Algunos lo hablan, pero yo veo que ahorita también pues los jóvenes, hoy en día como hay aparatos así como grabadoras. Estoy mirando y eso también me anima mucho, los jóvenes hoy en día, para no perder sus cantos, sus rituales, sus cosas, están grabando y grabando y estudiando y practicando, o sea yo dije: " está bien, así sea por medio de aparatos, pero está bien" entonces yo veo que como que se lo sintieron, que era un bajón

totalmente, o sea iban a quedar como... entonces sin ayuda de la cultura propia, porque la cultura propia de allá: "No, ustedes son cabildo allá. ¿Por qué montaron cabildo en Bogotá?" Entonces vieron que como no hubo apoyo, entonces más de los jóvenes se pusieron las pilas a través del escrito y grabaciones están trabajando duro y yo lo he visto, muchos jóvenes que no eran cantores que ahorita son cantores, entonces esa parte también, creo que no se pierde del todo porque lo están moviendo mucho.

Franklin: qué bueno eso, que bueno eso. No, muy bien.

Isaías: sí.

Franklin: pues yo tengo aquí una pregunta que es un poco general y que ya algo me ha mencionado Isaías y es ¿si es muy distinto el pensamiento de la comunidad allá en el territorio con el pensamiento de la comunidad acá, en Bogotá? Creo que algo ya me dijo, pero si me quiere completar algo más sobre esas diferencias.

Isaías: bueno, usted sabe que en la ciudad, acá la vida de la ciudad, es corre corre. Se basa en los horarios, se basan en muchas cosas. Digamos nuestra cultura allá totalmente es una libertad, libertad. Usted tiene tiempo de contar una historia, sino término mañana seguimos contando; en cambio, acá se vuelve corto, contamos una historia, ya mañana nos toca contar otra cosa. Ya hay muchos cortocircuitos ahí. Si es de cantos, pues allá los cantos, ¿de qué ceremonia, de qué maloca? "Ah, sí es de bambú, entonces de Bambú. Sin saber cuántos años de bambú, después pa' conocer el del otro. No, acá se ensayó algunas cosas y ya mañana vamos a hablar de otra maloca. Entonces el tiempo no permite que se desarrolle completo, si porque cada uno vive en arriendo, vive en no sé dónde, ¿se da cuenta? Entonces el pensamiento es diferente, se está muy al horario, al reloj, todas las diferentes formas de acá, a los buses, (risas). En cambio allá no, allá se puede quedar las horas que quiera, totalmente es una libertad. Esa es la diferencia.

Franklin: claro, y es bastante diferencia.

Isaías: sí, claro, bastante diferencia porque usted está más relajado no está preocupado para pagar arriendo, para pagar la luz ni el agua, ni nada. Cuando quiere comer pescado ahí está el río. Si quiere comer cacería ahí está el monte. Acá es diferente entonces los tiempos de enseñanza se reducen mucho, sí, se reducen bastante.

Franklin: como cuando da clase.

Isaías: sí, como cuando da clase porque es una hora nomás yo no queda... los niños, para mí como que se calientan, quieren más y no, ya tocó la campana y se enfrían otra vez, se pasman.

Franklin: sí, es distinto, por supuesto. Pues, Isaías yo utilizo un término que usa el movimiento indígena *Abya Yala* ¿usted lo conoce Isaías, *Abya Yala*? ¿O no lo tiene referenciado?

Isaías: no.

Franklin: El movimiento indígena lo usa entonces yo lo utilizo también aquí en mi trabajo, pero es kuna, es tule.

Isaías: bueno, la verdad, la verdad yo hablo siempre la verdad o sea mucha gente me llama y yo tengo un orgullo muy grande, no sé y siempre yo digo la gente. "yo soy muy comelón no me lleno comiendo mucho menos lambiendo" Entonces no necesito lamber a nadie, yo sé cómo vivo mi vida y ese orgullo, pues a veces -yo digo- me mata, hace que me cierren las puertas, pero yo mismo abro mi puerta, (risas). Entonces, yo siempre digo esto porque no sé si es el orgullo o cosas, lo que yo siempre digo que es soy enemigo de la evangelización, soy enemigo de los políticos

y politiqueros entonces por ese lado yo no consigo ni siquiera una aguja, totalmente yo soy aislado de estas cosas, pero el mismo orgullo me brinda esas cosas, no se para mí es un bien, un mal, pero ese es mi orgullo.

Franklin: pues Isaías si me quiere contar algo más, si quiere ya terminamos así y obviamente con las gracias.

Isaías: apague, para ir a mambear. Apague pa' yo mambear, (risas).

Franklin: ah bueno.

Anexo 11: Entrevista Fany Kuiru

Fecha: 29/12/2018	Lugar: Casa cultural Mujer, tejer y saberes. Mutesa
Entrevistad@: Fany Kuiru	Comunidad: Uitoto
Referencia: Uit-03 Anexo 11	Observaciones:

Franklin: diciembre 29 de 2018. Estoy en la casa de saber: "casa cultural mujer, saber y tejer, Mutesa" con Fany Kuiru. ¿Yo digo bien Kuiru, Fany o no?

Fany: Kuiru, sí.

Franklin: muchas gracias Fany por este ratito para mi trabajo que siempre es tan difícil a veces. Fany, le voy a pedir que me diga su nombre, el lugar donde nació, el pueblo al que pertenece y también cuánto tiempo lleva viviendo en Bogotá.

Fany: bueno, mi nombre es Fany Kuiru Castro, yo soy indígena del pueblo Uitoto, de La Chorrera Amazonas. Mi nombre tradicional es *Jitoma Monaya, sol del amanecer*. Sí, esa soy. Llevo ya alrededor de unos 25 años entre mi territorio y Bogotá porque realmente yo no estoy todo el tiempo acá. Todo el tiempo estoy entre la Amazonia y Bogotá.

Franklin: claro, pues de eso quiero que hablemos ahorita. Bueno, pues Fany yo estoy haciendo un trabajo porque, pues yo vengo de la filosofía, entonces me interesa es el pensamiento y lo primero que yo le pregunto a la gente que acepta hablar conmigo es *¿cómo describe la vida de los indígenas en la ciudad, en general, desde la experiencia claro, de cada quién?*

Fany: bueno, de pronto en las condiciones en las que yo llegué y vivo, pues no ha sido difícil para mí. Normal, he estado en la Universidad, he trabajado hasta en el alto gobierno, en la presidencia de la República, he sido consultora de los ministerios y de las ONG. Entonces mi nivel de vida en de pronto diferente al del resto de los compañeros indígenas que vienen a la ciudad. Además mi esposo no es indígena, entonces, a pesar de que digamos somos culturas diferentes y tenemos casi que vidas opuestas, somos como polos opuestos porque él es con su cultura, con su

música clásica, el violín, el piano. Yo soy otra cosa totalmente diferente: yo soy procesos sociales, reuniones con indígenas, con compañeros indígenas, acompañando los albergues a los enfermos, ayudando casi el 90% de mi trabajo es servicio social gratuito. Entonces es muy poca la remuneración que yo recibo, como consultoría y con eso me muevo para hacer otras cosas sociales.

Franklin: o sea que desde esa experiencia podríamos decir que venir en esa condición primero estudiar, después de desempeñarse profesionalmente no es lo mismo que llegar en otras condiciones que es lo que le pasa mucha gente de las comunidades.

Fany: si, efectivamente cuando yo salí de mi territorio yo ya era funcionaria pública porque yo trabajé en medio de la selva con la Caja Agraria, entonces luego me vine para acá. Entonces vine en otras condiciones, totalmente diferentes. Entonces yo creo que sí es muy diferente al resto de compañeros que les toca muy duro, llegar a adaptarse, a hacer algún curso -supongo- y avanzar. Pues yo siempre fui inquieta. Desde que salía, que tenía como 18 años, salía a Leticia, Puerto Asís, siempre que salía hacía un curso de cualquier cosa. Así fuera en ese entonces todavía se escribía en mecanografía. Yo hacía cursos de secretariado, mecanografía, máquinas de esas de lata, en esas entonces yo me desempeñaba en cualquier cosa y siempre, creo que desde mi comunidad, como yo vengo del linaje de caciques y de líderes y de autoridad, como que siempre estuve en función de, entonces eso hizo que yo misma también me fuera preparando para hacer mejor las cosas.

Franklin: claro, eso cuenta. Y en ese orden de ideas Fany, que es lo que le dije que íbamos a hablar -la relación del indígena que ya está en Bogotá, que ya por distintas razones se quedan Bogotá, con el territorio en el caso de la comunidad- ¿cómo lo ve? ¿Cómo ve esa relación entre quien está acá y la persona que queda en el territorio?

Fany: yo veo de mis paisanos amazónicos que el arraigo es permanente al territorio. Ellos vienen, están un tiempo y luego se regresan a su territorio, siempre pasa eso. Pueden vivir 20 años en la

ciudad, pero siempre terminan regresando porque realmente, aunque se constituyen cabildos -por ejemplo hoy tenemos una reunión del cabildo Uitoto aquí en la casa, les cedimos este espacio para que ellos hagan su empalme de cambio de gobernador- uno ve igual que yo, que la relación permanente entre territorio y la ciudad. Siempre están así, pues ellos con menos frecuencia porque para poder desplazarse al Amazonas es supremamente costoso, pero uno los ve que siempre están pensando, siempre están recibiendo, intercambiando encomiendas, como que mantienen el vínculo con el territorio. Son muy pocas las personas indígenas que se desarraigan, digamos del territorio, muy pocas, pero el indígena esté donde esté siempre tiene un cordón umbilical con su territorio.

Franklin: pues eso es lo que me interesa mucho y la experiencia de la organización-estamos hablando con Fany que además tiene un recorrido político también- la experiencia la organización de la comunidad en Bogotá ¿cómo la valora, que nos puedes ir un poco de sus procesos?

Fany: bueno, realmente yo soy asesora de la organización de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana, OPIAC pero no soy miembro permanente, sino asesora externa en temas específicos. Por ejemplo, yo fui asesora técnica y jurídica del proceso Fast track, luego hoy estoy en lo del Plan Nacional de Desarrollo. Vengo de la Amazonia de recorrer mi región, informando de qué se trata ese plan de desarrollo, cuáles son las intenciones del gobierno, igual cuales apuestas pueden hacer los indígenas de la Amazonia o no lo pueden hacer o se oponen. Bueno, eso ya es decisión de ellos. Pero es como dejarles claro que está pensando el gobierno de su plan de desarrollo, eso es. Entonces yo soy asesora técnica y creo que es una fuerza, de todas maneras la organización es un punto focal de la región aquí en la relación con el gobierno nacional y las instituciones. Creo que ese es un punto muy importante para los pueblos indígenas, como tener voceros en estos espacios en la ciudad y lo mismo pasa con estos cabildos que se constituyen. Bueno, ellos sí ya son otra cosa. Ellos ya son asentamientos en la ciudad. Como que quieren tener su propia estructura, que no va más allá en su barrio o comunidad. En cambio, nosotros -digo yo- por lo menos yo no hago parte del cabildo, yo sigo siendo parte de la organización de

base, de mi territorio, de la asociación y del cabildo de mi comunidad, yo todavía soy de allá o sea mi vínculo es diferente. Yo no pertenezco el cabildo en la ciudad porque en la lógica mía no me cabe pertenecer a un cabildo en la ciudad porque yo soy el territorio. Entonces no me cabe en la cabeza, yo entiendo que ellos organizan como cabildo con el fin de obtener beneficios del gobierno local, pero más no... Y de pronto para hacer prácticas culturales, para mantener la cultura, pero no creo que sea como sí lo tenemos en el territorio, para la defensa territorial, para los procesos educativos, de salud o sea, todo lo que le compete a un gobierno indígena.

Franklin: y esa valoración de esa experiencia del cabildo ¿es distinto por ser Bogotá?, es decir, como en Bogotá confluye todo el país ¿esa experiencia es distinta a otra ciudad donde no haya esa fuerza de la representación nacional?

Fany: pues para los amazónicos debe ser difícil, o sea en Bogotá está centrada la mayoría de la población indígena de la Amazonia. Yo no los veo en Santa Marta ni en Cartagena. Entonces, aquí, porque es más facilidad el traslado de las regiones desde Bogotá, pero yo no los veo en otro lado.

Franklin: o sea siempre hablando de amazónicos, siempre es Bogotá. Había un poco... Villavicencio, en algún momento también Villavicencio.

Fany: si, porque por su cercanía Villavicencio es otro punto focal para los indígenas de la Amazonia. Allá hay un resguardo Uitoto, de hecho, de un compañero de la Chorrera que se trasladó por amenazas y se ubicó allá y pido un resguardo y viví ahí como... pero no es lo mismo, nunca será la Amazonia trasladada a otro lugar, nunca, jamás.

Franklin: bueno y eso es parte de lo que yo quiero pensar un poco Fany en este trabajo. Bueno muy bien, la identidad hablando de eso, el

sostenimiento de la identidad en estos contextos como el de acá, como el de Bogotá ¿cómo lo ve usted y cómo ve esas acciones que nos pueda comentar? Pues las más relevantes.

Fany: yo creo que la identidad indígena se mantiene, se vive, porque nosotros como indígenas siempre estamos en contacto con el resto de la población indígena en la ciudad. Entonces, eso nos ayuda mantener una identidad fuerte como indígenas. En mi caso, yo digo que, yo soy nieta, hija de caciques, soy parte de un linaje de autoridad y tengo un rol muy claro y es de servicio a la comunidad. Entonces en ese sentido yo mantengo una relación permanente con los indígenas y eso hace que mi identidad sea permanente, o sea yo no, yo creo que el indígena, indígena, nunca, nunca perderá la identidad no importa si esté París, Nueva York, donde esté. Eso es lo que yo digo.

En mi caso, cómo la vivo. Yo cuando voy a mi comunidad porque yo soy hija de maloquero, de autoridad tradicional, tengo que cumplir con mis roles de mujer Uitoto que el poder de la mujer Uitoto está en la Chagra, está en ofrecer la comida para la comunidad, su fuerza política está ahí. Entonces, yo cuando llego allá la ejerzo común y corriente. Voy a la Chagra con mi canasto, saco yuca, rayo, ayudó a hacer casabe, o sea vivo la vida de allá. Entonces hay una aprecio de la misma comunidad hacia mí por ese hecho porque muchas o muchos compañeros indígenas que salen a la ciudad, tienen algún tipo de estudio, llegan con otro pensamiento, que ya no pueden untarse la tierra, que llegan a que los atiendan. En mi caso no, yo tengo que seguir atendiendo. Entonces eso depende también en que hogar y en qué entorno nace uno, para qué nace, los que nacemos en un seno del linaje, así como la monarquía, tenemos unas funciones específicas hacia el resto de la comunidad. Entonces esa sí no la pierdo yo y la gente se aterra cuando ve que yo llego a mi comunidad y eso, a la chagra, con mi canasto, estoy rayando, haciendo chicha y la gente llega y dice: "estamos atendidos por una doctora" allá también esa es otra cosa, que todo el mundo me dice la doctora, yo siempre me río y digo: "alias la doctora" porque todo el mundo me dice doctora allá. Entonces ellos se sienten muy satisfechos de tener personas con mucha formación académica haciendo ese rol y pues eso es lo que yo vivo haciendo. Entonces la gente está acostumbrada y hay cierto respeto hacia mí por eso, por el hecho de que, pues a pesar de que yo he

ocupado cargos de alto nivel en el gobierno, de tener una formación académica, yo creo que las más altas que tiene la región de la Amazonia de mujeres indígenas porque hoy hay una situación de muchos mestizos haciéndose pasar por indígena. Hay el caso de una compañera que hace poco se lanzó al Senado diciendo que "soy indígena de La Chorrera". Nunca ha pisado la chorrera. No hace parte porque el papá es de Palmira, Valle, la mamá es Uitoto. No habla la lengua, no conoce la cultura. Fue una investigadora de los otros compañeros indígenas y entonces, asumir ese rol de indígena por alcanzar y lograr cosas, eso es ofensivo para nosotros que somos de Chagra, que somos de pata pelada, que venimos de la selva, que somos arraigados a nuestra cultura. Esos que somos hijos del territorio de la Amazonía, para que otro venga a usurpar. Eso molesta, a mí personalmente me molesta porque le va quitando los espacios a los verdaderos indígenas que realmente nos vamos a morir como indígenas y no como ellos, que por temporadas se sienten como indígenas, cuando no viven como indígenas, cuando no tienen una cultura., cuando no maneja la lengua, pero dicen que soy indígena por cuestiones políticas, por ganar beneficios y yo creo que la sociedad no indígena tiene que ser responsable también con eso. De decir a quién realmente es indígena. No es indígena porque usted lo quiera ser. Yo nunca estaré de acuerdo con esas teorías de que el que se sienta con la identidad indígena es indígena. No. Indígenas somos territorio, indígena somos identidad, indígena somos lengua, somos cultura, somos un mundo de cosas que no lo tienen aquellos que desde la ciudad están considerando indígena. Yo por lo menos, mis hijas son indígenas. Yo les digo: "respete, respete el lugar porque en este país por no respetar lugares y espacios de cada uno, hay conflictos porque nadie sabe qué lugar le corresponde y ustedes niñas son mestizas. La que quiera vivir como Uitoto, tiene que ir a la maloca, aprender la lengua, vivir la cultura". No importa que tenga su piel blanca, pero si vive y nace, digamos, allá y con esa cosmovisión propia, pues uno hasta lo respeta que digan que son indígenas, pero esos que nunca han estado en esa condición: "yo soy indígena", no, eso es ofensivo, demasiado ofensivo.

Incluso hay gente que vive en la selva, que son hijos de profesores o profesoras, aunque viven en la selva no viven como indios porque ellos comen como blancos, comen arroz, aceite no tienen Chagra. Viven como blancos. Para mí eso también es una cosa que hay que mirar. Tiene su... eso es, esa parte. Entonces la identidad no es como dicen algunas teorías, el que se sienta indígena, no. El ser indígena es un conjunto de cosas que

lo hace indígena de corazón, de cosmovisión, de esencia. Por ejemplo, yo con orgullo puedo decir: "soy la esencia del tabaco, la coca y la yuca dulce". Los tres elementos sagrados que nos dio el creador y manejo la palabra porque mi papá no tuvo hijos varones y yo soy una de las mayores, entonces hay discurso que no se comparte con el resto de la sociedad, sino en el mambadero con solo hombres y a veces mi papá me suelta algunas cositas pues porque... y además fui la primera mujer que me senté en un mambadero, un espacio solamente para hombres y fui la primera mujer indígena aceptada en un mambadero. Ahora ya va cualquiera porque yo rompí ese paradigma, pero por el carácter y el liderazgo que yo llevo. Eso no lo hace cualquiera. Pues ahora ya escuchan, llaman a otros, pero al principio, por allá en el año 2000, fui yo la primera mujer dentro de un trabajo que estuve haciendo de planes de vida, me senté con los mayores en el mambadero a hablar, no mambee porque yo respeto, porque nosotras las mujeres Uitoto no mambeamos, pero me sentaba a escuchar su palabra y ellos me daban la palabra y a veces... hay una anécdota y es que un día estaba con los Murui del Encanto, estábamos en el mambadero con los abuelos hablando y cuando habla una persona, pues se le da la cucharita de mambe que es como el pago de la palabra y yo me puse a hablar, a hablarles de planes de vida y como deberíamos de pensarlo y entonces pasa el abuelo repartiendo y me dio la cuchara y después él solito se asustó dijo: "Ay, usted me hizo equivocar porque usted habla como un hombre" (risas) entonces son cosas así, pero yo creo que fui la primera mujer que me pude sentar en el mambadero con las autoridades.

Franklin: sí, porque yo recuerdo que bueno, cuando yo estudiaba, que empecé a interesarme como en los temas y era en ese momento, no había, realmente no había, eso se sabía que no.

Fany: Uno todo siempre (risas).

Franklin: Yo no quiero desaprovechar, pues que estamos acá en este lugar, como para mencionarlo también porque yo sé que es un esfuerzo que se ha venido haciendo desde hace un tiempo y como un poco la pregunta tiene que ver con eso, como acciones que se hacen en la ciudad para sostener la identidad, pero es que sostener la identidad es

muchas cosas más, es también dar un lugar productivo, es también hacer como un espacio, no dentro del urbano porque a mí me ha pasado Fany, que cuando yo le digo a alguna gente que mi tesis es esto, me dicen: "pero si en Bogotá no hay indígenas"...

Fany: ¡qué atrevidos!

Franklin: ... sí, claro a veces ese eso, a veces también es la ignorancia. Entonces hablemos un poco de este lugar aprovechando que estamos aquí de visita.

Fany: bueno, resulta que este lugar de la Casa Cultural *Mujer, tejer y saberes* es precisamente para mantener la identidad indígena en la ciudad, para mantenerla viva, viva la lengua, viva la comida tradicional, viva los cantos, vivo todo lo que nos hace a nosotros como indígenas, eso que nos diferencia del resto de la sociedad. Entonces la casa cultural *mujer, tejer y saberes* se ha dedicado a fortalecer eso de la identidad cultural sobre todo de los indígenas de la Amazonia ¿a través de qué? de la comida.

Nosotros aquí comemos el casabe, la fariña, el iyuco, que llamamos, que es un cocido de ají con pescado, lo que se come la región. Las hormigas, la semilla, o sea nosotros trasladamos la selva a la ciudad en esta casa y eso, mire que eso, ha servido para que el resto indígenas que viven en la ciudad estén asumiendo ese rol. Entonces eso se replica y eso es porque es que lamentablemente cuando uno sale de la ciudad si no tiene fuerza espiritual y cosmogónica puede terminar siendo cualquier cosa, menos digamos, indígena, por más de que tenga su sentido, su esencia, pero sus prácticas, su vida cotidiana ya no le permite vivir como indígena que es cosa muy diferente a ser indígenas, sino vivir como indígena. Entonces nosotros hacemos actividades que permiten a los compañeros y compañeras indígenas que se han trasladado a la ciudad, no solo que mantenga su identidad, sino que vivan como indígenas, por lo menos a través de la comida, de los cantos, de las danzas, de los cuentos, de la relación intergeneracional, de los tejidos, de muchas cosas que hacemos en el territorio, lo hacemos acá. Entonces, creo que, ¿Cómo que no hay

indígena acá?, Indígena hay acá, lo que pasa es que hay muchos que no viven como indígenas porque no tienen espacio de práctica y además, por vivir en el afán de la cotidianidad, de que si usted vive en la ciudad y no tiene plata, no come, pues no pueden compartir su ser indígena y sus (sic) cultura y sus cosmovisiones y su forma de ser, es es el riesgo. Entonces siempre que mantener un espacio donde los compañeros indígenas puedan vivir, practicar la cultura en la ciudad.

Franklin: ¿hace cuando se formó este espacio Fany?

Fany: bueno esta casa está desde el 2010 y eso en cualquier momento nos la van a quitar, pero bueno, buscaremos otro sitio porque nosotras siempre tratamos bueno en un espacio alquilado, hacer danzas, hacer comida, eso va con uno también.

Franklin: y eso es lo otro que yo quiero resaltar de este lugar, o sea es un esfuerzo que tiene que ver mucho con la mujer y el empoderamiento de la mujer y creo que lo que percibo en los últimos años las comunidades amazónicas se han empeñado un poco en trabajar el liderazgo de mujer. No sé si nos quiere contar algo de eso.

Fany: bueno en la ciudad sí, porque en las comunidades está grave la participación de la mujer. Los amazónicos generalmente son, yo no diría machista o sea esa palabra no, sino que tiene una filosofía de origen que hace distinguir y diferenciar el rol de la mujer y del hombre, pero eso sumado a, -y eso lo digo en mi tesis también- yo, acabo de presentar mi tesis sobre la fuerza de la mujer de la manicuera (yuca dulce) o sea de mi pueblo y la resistencia de las mujeres en los pueblos indígenas resisten a partir de la práctica cultural desde la cotidianidad y entonces en épocas de violencia del caucho eso fue lo que los mantuvo y se mantiene aún y permite que los pueblos pervivan hacia el futuro y eso mismo tratamos de hacer nosotras acá ¿cuál es la resistencia? Pues la cultura. Entonces esos roles diferenciados entre hombre y mujer se malinterpreto al entrar en el contacto con la religión católica en el que la mujer personificada en Eva es la mala, bueno, ya sabes. Entonces hay hubo un sincretismo que reforzó, para mí, lo que en Occidente se llama

machismo, de permitir que la mujer es inferior al hombre, que su palabra no es escuchada, que su palabra no vale, se escucha, yo acabo de recorrer la Amazonia y muchas mujeres se me acercaron a quejarse yo les dije: "vea mujeres, vamos a trabajar" y le dije a los hombres -porque esa es otra cosa que yo tengo que yo me paro no me importa si son autoridades- les digo: "que pena señores las mujeres somos importantes para el desarrollo del país, para la fuerza de la comunidad porque mientras ustedes están aquí reunidos conmigo hablando paja" -a veces hablamos paja- les digo: "¿quién está en la casa cuidando los hijos y dando de comer a los hijos? -las mujeres. De manera que el rol de la mujer en la comunidad es supremamente importante y por eso ella debe estar en los espacios de toma de decisión y tiene que estar aportando y apoyando la construcción comunitaria y mantener ese tejido social y cultural. Allí está. "Ustedes sin las mujeres no son nadie" les digo, "no son nadie". Y en mi cultura se dice eso: hombre y mujer son complemento ¿y en el pasado quién hablaba, quién tenía el poder de la palabra? la mujer, detrás del hombre porque el hombre iban al mambadero y llevaba era las palabras de consejo que le daba la mujer, él llevaba al mambadero. Realmente él no era el que solucionaba los problemas comunitarios, sino la mujer.

Franklin: porque Fany ya me está respondiendo la siguiente pregunta y es un poco la diferencia entre la forma de pensar de la comunidad asentada aquí, en la ciudad y la forma de pensar de la comunidad que sigue históricamente en el territorio. Entonces de alguna manera con esta reflexión ya me está diciendo algo ¿qué más podemos decir de esa diferencia, de la forma de pensar en el entorno de la ciudad y en el territorio?

Fany: yo creo que las mujeres que salen a la ciudad o los indígenas que salen a la ciudad siempre están pensando por un lado tener un trabajo bien remunerado, formarse para lograr eso. Mientras que la mujer que están en la base, algunas están pensando lo mismo, pero no tienen la posibilidad, sobre todo la nueva generación, pero la antigua o sea las abuelas como de mi edad -porque yo ya soy abuela- están pensando y preocupadas porque los niños aún en las comunidades están perdiendo la cultura, están perdiendo la lengua y actualmente, hoy 29 diciembre yo puedo decir que hay una preocupación grandísima en las comunidades de

la aculturación de los niños y eso es por una educación del Estado mal enfocado, porque entonces ahora desde el CEIC se está proponiendo cómo hacer una educación que permita que el niño primero fortalezca su cultura, su identidad, en el seno de la maloca, en el seno materno, del hogar, como se hacía antes porque ahora desde que medio aprenden a caminar, "no, a los niños hay que llevarlos al CDI", no sé qué vainas son esas del bienestar familiar. Me muero de la pena la política del Estado no es tan buena. No es tan buena en el sentido que están cogiendo los niños de los pueblos étnicos a que vivan como los niños no indígenas o niños de pueblos no étnicos porque los están desarraigando y con el cuentito de los derechos de los niños, que pena, a mi yo me eduqué en una comunidad donde tuve derecho, derecho a la alimentación, derecho a vestirme, derecho a que me atendieran cuando estuviera enferma y no fui a un CDI, por eso es que soy fuerte y es la única forma que los pueblos existan hacia el futuro, porque hoy el Estado con su cuentico de la defensa los derechos de los niños, que yo digo que a los niños su mejor defensa es tener padres sanos, con mente sana, que les puedan brindar comida, que les puedan dar armonía, pero no padres borrachos, no padres marihuaneros o bueno, que les gusten las cosas... esos psicoactivos, no. Eso es lo que el Estado debe garantizar, es formar a las familias indígenas y no está bien enfocado cuando dicen "el derecho de los niños a la alimentación", si los papás no viven ni tienen capacidad de producir, ¿qué derecho le están garantizando al niño? Es decir aquí hay que pensar que el Estado colombiano no sabe pensar y sus funcionarios no saben pensar cómo atender una sociedad y una comunidad, para uno poder decir vea lo voy a sancionar, primero tiene que ir, prevenir, y este Estado no previene, este Estado es punitivo, sancionatorio, le gusta sancionar sin prevenir, yo estoy en contra de muchas políticas mal enfocadas y a mí, el estado colombiano y sus instituciones y muchos funcionarios me vetan porque yo les hablo de esa forma, pero esas la cosa, así de sencillo. Entonces yo creo que hay una gran preocupación de las mujeres, hoy en las comunidades precisamente por eso porque llega el ICBF, que en muchas partes no lo llaman Bienestar Familiar, sino "malestar familiar" precisamente porque llegan, que el niño está desnutrido, "venga se lo quito y se lo dio un centro de rehabilitación, lo alimento" ¿y después qué? Lo quitó del seno de la familia, le dio una comida no indígena a la cual no está acostumbrado el niño, empieza, digamos, a culturizarlo ¿y quién se debilita? La comunidad. Entonces el Estado colombiano tiene una deuda con los pueblos étnicos, así de sencillo.

Franklin: si, no piensa interculturalmente, básicamente o sea piensa de una sola manera.

Fany: exacto, digamos no hay una mirada intercultural, interdisciplinario, intergeneracional, para asumir temas de la niñez indígena y a mí eso sí me preocupa, me preocupa muchísimo como líder y como política indígena me preocupa y me preocupa mucho mi región ¿por qué? Porque hay muchos foráneos llegando allá, que la minería ilegal llega, que la disidencia de los grupos armados, llega el narcotráfico, llegan los comerciantes ilegales que no les gusta pagar impuestos enriqueciéndose en los resguardos indígenas porque no les toca pagar impuestos. Entonces hay un foco de conflicto en mi región de la Amazonía. La deforestación, los cultivos de uso ilícito porque nos han cogido la coca, que es un elemento sagrado para nosotros, como mercancía que a cambio es mercancía y sangre, mercancía y sangre y conflictos, eso es lo que provoca. Porque al Estado colombiano le quedó grande mi región, nunca hubo presencia, siempre ese abandono estatal, por eso hubo la cauchería y yo soy una de las que vive promoviendo (el asunto de) la cauchería y yo tengo una responsabilidad moral y profesional con mi pueblo de que hasta el día que yo me muera, tengo que seguir promoviendo de que el Estado colombiano, el gobierno británico y el gobierno peruano le debe indemnizar a mi pueblo y a los otros pueblos que fueron afectados por la cauchería. Me muero, antes de mi muerte lo tengo que hacer.

Por eso después de mi maestría voy a estudiar inglés, porque hay que aprender el idioma del otro para poder dialogar frente a frente en lengua, porque si yo no supiera la lengua española pues yo no podría estar aquí hablando, yo hablé media lengua, porque yo aprendí a hablar la lengua española "castellana" -perdón- la aprendí hablar a los siete años para poder ir al internado y eso no era maltrato. Ahorita el ICBF está diciendo que si uno lleva al niño a la Chagra es maltrato infantil ¿qué le pasa? Yo desde que empecé a caminar, fui y saqué leña, traje agua, ayude a lavar la loza, barrer la maloca, el patio de la casa. Eso me hizo una mujer fuerte, eso somos cultura. Aquí son niños vagos -perdóneme que lo diga- "el niño, el cuidado, no sé qué". Mi hija de 17 años es perezosa, por eso, por la cultura de acá. No, a nosotros nos tocó trabajar duro y somos personas fuertes por eso.

Franklin: no, y que en la Chagra es donde se aprende. Y donde se canta, esos cantos de las abuelas, donde se aprende a sembrar. Pues Fany, ya para ir redondeando en la dirigencia indígena se utiliza el término *Abya Yala*, yo lo utilizó también en mi trabajo ¿usted usa ese término, le dice algo o no lo usa mucho?

Fanny: bueno, no lo uso permanentemente pero eso es un respeto, porque eso nos permite vernos como indígenas a nivel de América Latina, creo que es un concepto que nos recoge a todos como indígenas, como amerindios, como hijos de esa gran ¿qué llaman?, gran América y que para los indígenas se llamaba *Abya Yala*, no es mi palabra, no es mi concepto, pero yo la respeto porque yo creo que no importa los indígenas donde estemos tenemos que defender lo que es nuestro, nuestro territorio y hay luchas comunes que muchas veces se centran, digamos "la lucha de los hijos de *Abya Yala* " no importa que seamos amazónicos porque ahí vamos por el mismo camino no importa porque somos de la misma tierra. Yo la respeto y no la uso mucho porque soy amazónica.

Franklin: claro, me imagino. Pues Fany muchas gracias, pues es como lo fundamental del ratico que le pedí, entonces, pues muy amable y siempre también ahí a la orden nosotros.

Fanny: bueno, muchas gracias.

Anexo 12: Entrevista Clemencia Herrera Nemerayema

Fecha: 29 de diciembre de 2018	Lugar: Casa cultural: Mujer, tejer y saberes.
Entrevistad@: Clemencia Herrera Nemerayema	Comunidad: Uitoto
Referencia: Uit-04 Anexo 12	Observaciones:

Franklin: hoy es 29 de diciembre (de 2018). Estoy en la Casa Cultural: "Mujer, tejer y saberes" -ya casi me la aprendo Clemencia-. Clemencia muchas gracias por estos minutitos yo lo primero que hago siempre es eso, porque pues es la gente que me colabora con su palabra y un favor de primeras y es que me diga su nombre completo, Clemencia; que me diga dónde nació; a qué pueblo pertenece y también si me puede compartir cuántos años tiene estando aquí en Bogotá.

Clemencia: bueno, mi nombre es Clemencia Herrera Nemerayema yo soy del pueblo indígena Uitoto de la Chorrera Amazonas del Resguardo Predio Putumayo. Soy dirigente indígenas de la Amazonia, llevó aproximadamente con el movimiento indígena en general unos 30 y cinco años, en la lucha del movimiento indígena y no estoy radicada totalmente en la ciudad de Bogotá, sino por mi tema de trabajo, estoy entre la región de la Amazonía y Bogotá, pero tengo un sentido de pertenencia a Bogotá porque tengo tres hijos y dos de ellos nacieron en la ciudad de Bogotá y entonces eso hace que yo me impulse en aportarle a Bogotá también, de ser una persona más que aporta a Bogotá, entonces llevó aproximadamente en Bogotá, entre yendo y viniendo, estando y durmiendo en un espacio, en una localidad, ya sea aproximadamente 20-25 años.

Franklin: y desde esa experiencia ¿cómo describe Clemencia la vida en general de los indígenas en la ciudad?

Clemencia: bueno, yo creo que el desplazamiento a la ciudad tiene diferentes formas. Uno es la cuestión académica, otro es en busca de oportunidades laborales, el otro es el sistema de desplazamiento forzoso por el conflicto armado. Son tres cosas que yo puedo identificar dentro del proceso y lo otro, es una cuestión laboral, nosotros como dirigentes indígenas que tenemos que estar en un espacio para responder a nuestras regiones o de acuerdo a la actividad que tenemos. Esa itinerancia, ese nomadismo que tenemos de caminar por todos lados y para favorecer, yendo a la Amazonía y a otros sitios porque tenemos algún objetivo y

alguna responsabilidad en nuestro territorio, pero esas son las cosas que identifico hacen que los pueblos indígenas salgan de su territorio.

Franklin: y esa vida en general se podría catalogar como difícil o sea bajo qué circunstancias, digamos cuando ya se da la decisión -por las diferentes razones que expresa- de radicarse en la ciudad ¿cómo podríamos visualizar ese contexto?

Clemencia: bueno, yo creo que ahí también, así como de acuerdo al desplazamiento por la razón del desplazamiento y la ubicación, creo que hay diferentes formas de definir. Por el conflicto armado es de una vez el tema a la mendicidad, el desplazamiento forzado, el impacto que a llegar a su territorio tienen de que no es lo mismo su territorio que el de Bogotá, entonces el choque es tan fuerte, entonces eso dificulta totalmente, empieza al tema de la mendicidad, la prostitución. Eso es difícil cuando llegan en esa situación.

Ahora el tema busca de una cuestión académica tiene que ver también con la lucha personal de una persona que quiere superarse, que no tiene para el arriendo no tiene para el transporte no tiene para las fotocopias no tiene... pero es un ciudadano temporal que durante las vacaciones va, vuelve, con la pequeña ayuda que le hacen sus papás, eso es una situación difícil, pero tiene que adaptarse porque vino a un objetivo también. Para las personas que vienen a buscar actividades laborales, el rebusque, oportunidades económicas, también porque le toca pagar arriendo, el transporte, se casan entre paisanos por ejemplo y forman sus familias, ya la responsabilidad el hogar, el estudio de los chicos, bueno... hay familias que también viven en ese entorno, también de esa manera.

Pero hay otro espacio en la que vivimos nosotros, los dirigentes indígenas que estamos, somos muy pocos y es el tema que nosotros somos vinculados a una organización nacional indígena, a un proceso que es totalmente diferente a lo que están los anteriores, es un proceso de

lucha, es la lucha de derechos por todas esas personas que se desplazan, que están buscando oportunidades académicas, es eso lo que nosotros trabajamos. Entonces la dinámica de nosotros es dura también porque muchas veces luchamos sin tener salarios ni nada de eso, sino lo hacemos por esa razón de que nosotros tenemos el sentido de pertenencia de cómo defender y apoyar a nuestros pueblos indígenas. Entonces eso es lo que nosotros, ahí he identificado como esas cuatro formas de desplazamiento y de radicarse en un espacio total, temporalmente o definitivamente.

Franklin: muy bien y en ese sentido, ya creo que comenzó a responder Clemencia la relación con el territorio de origen. Habla de un ir y venir ¿esa es la manera como podemos entender la relación con el territorio?

Clemencia: a ver, cómo es nuestra relación por ejemplo... bueno, hablemos de esas cuatro identificaciones. Hablemos de esas cuatro identificaciones. Uno, lo dirigentes siempre tenemos el sentido de pertenencia, la dirigencia conocemos el territorio porque venimos desde abajo, sabemos la lengua, sabemos casi el diagnóstico y los indicadores que sufren nuestros territorios, por eso es que estamos luchando y proponemos y estamos en esos espacios, nos convertimos como en ese diálogo de gobiernos y pueblos indígenas, como los voceros o los acompañantes o los voceros de las autoridades tradicionales.

Entonces nosotros no nos desarraigamos del territorio porque siempre estamos como en un territorio colectivo. Por ejemplo, Fany, mi persona y otros dirigentes porque siempre estamos en la Amazonía por todos lados así es que no nos pueden decir: "¿por qué no puede?" El hecho de que yo no esté en mi territorio, allí en La Chorrera, eso no quiere decir que yo esté de tiempo completo acá. Yo estoy con la Amazonía, estoy trabajando con la más unida y es el tema de formación y Fany el de asesoría, pero que también en Bogotá esas dos personas y otras compañeras tenemos por ejemplo, este espacio que tiene un espacio en donde la gente que vive en la ciudad vienen a hacer sus actividades acá, pero que nosotros, esto está pensado también para un espacio de generación de ingresos y entonces somos personas pensantes en miles y

miles de cosas: asesorías jurídicas, asesoría empresarial, "montemos esto", "cómo se favorece todo esto", queremos combatir contra la mendicidad, la drogadicción, la prostitución, que los jóvenes no se vayan más a esos espacios. Entonces eso es lo que nosotros hacemos acá.

Ahora, para esos chicos que vienen de su territorio a una cuestión académica lo que tenemos es por ejemplo, tenemos que ver que ellos son temporales y se vuelven luchadores formando, de acuerdo en la Universidad que estén, forman cabildos estudiantiles. Siempre están en ese espacio colectivo, al saber que sufren tanto, pero tampoco se desarraigan totalmente de su territorio porque unos vienen respaldados por sus organizaciones.

Para las personas que vienen por ejemplo, que se vinieron y se radicaron por una cuestión en busca de una razón económica, que se quedaron acá, se casaron ya con otros pueblos están radicados acá, tampoco porque son los que están formando cabildos en sus organizaciones, vienen, danzan, comen. Lo preocupante son los hijos de ellos, pero nosotros rescatamos eso. Por eso tratamos de que de un jardín indígena, que ellos se integren a estos espacios para que aprendan a comer la comida típica, que escuchen cantar, que (vean) danzar. Siempre tratamos de hacer ese espacio que ninguno totalmente pierda ese sentido de pertenencia a su territorio y ya ahora para el tema de los chicos o las familias en situación de desplazamiento, eso sí lo tiene que ver el gobierno porque una familia que viene en situación de desplazamiento es una cuestión muy difícil, cuando lo han sacado de su territorio de una manera tan difícil, quitando su territorio, quitando toda una cantidad de cosas, todos sus pertenencias porque su territorio y borraron su territorio porque otros se adueñaron de su territorio a la fuerza. Entonces eso sí es difícil ¿a dónde lo retornamos? ¿A dónde van a ir? Eso uno lo tiene que pensar, pero ya le corresponde al gobierno al tema del retorno de los indígenas a sus territorios y ellos quieren mucho el territorio que obligatoriamente tienen que ser desarraigados de sus territorios.

Franklin: pues, lo otro ya me lo empezó también a contestar Clemencia y es un poco estas estrategias para sostener esa identidad en

un entorno como el de la ciudad. Entonces esta casa es un ejemplo y algo que yo rescato es que además empodera el papel de la mujer. Yo no sé si quiere contarnos un poquito de cómo surgió el espacio y a qué necesidad atiende.

Clemencia: bueno, esta casa... nosotros somos, hay muchas formas también persona y mi Fany somos parte de la OPIAC, Ella es asesora de la OPIAC y yo soy coordinadora de un programa grandísimo de la OPIAC que ahora se va a internacionalizar. Siempre hemos andado como en ese cuento de formar un espacio de identidad cultural, pero con desarrollo también en donde nosotros nos apropiemos desde lo propio y esta casa inició pensando en aquellas mujeres cabezas de familia indígenas que están en la ciudad, mujeres indígenas en situación de desplazamiento invulnerabilidad. Hace nueve años iniciamos y a partir de eso dijimos: "vamos a posicionar el tema de las artes y las artesanías. El tema del diseño y la ropa y el tema de la alimentación y la medicina". Y eso es lo que hace nueve años venimos haciendo y es el único programa en la ciudad Bogotá que ha funcionado a partir... esto nace, es un capítulo Bogotá, a partir del mandato de la Corte Constitucional cuando vieron que mujeres en Colombia, han sido muy violentadas en el conflicto armado, entonces más de 7000 mujeres en 6 millones de mujeres en situación de desplazamiento, amenazas, totalmente. Entonces la Corte da una orden de atención especial a mujeres en Colombia y dentro de eso -el auto 092- y dentro de eso había un capítulo de mujeres indígenas dentro del país, pero de dentro de ese capítulo había un capítulo del Distrito Capital y era un tema de generación de ingresos.

Entonces nosotros nos cogimos de eso y fue cuando nosotros logramos que nos dieron, por ejemplo 22 mujeres nos capacitamos: uno, en hacer los planes de negocio, generación de ingresos, derechos de las mujeres, manipulación de alimentos, bueno, en una cantidad de cosas, pero nosotros dijimos: "bueno, nos capacitaron, sabemos los derechos, sabemos manipulación de alimentos". Ahora nos pidieron que les pasáramos qué insumos necesitábamos, bueno necesitamos mesas porque vamos a montar un restaurante, nos dieron ollas, neveras, estufa, lozas y todo eso y ahora nosotros dijimos: "¿ahora dónde vamos a montar todo eso?" Nosotras no tenemos nada mira, nosotros cuando iniciamos todo el proceso andábamos de bus en bus con nuestras ollas porque una hacía los

tamales en la casa y en la otra... En ese tiempo un amigo de nosotras era el director del Jardín Botánico, entonces él nos prestaba los salones, gratuito pero él nos decía: "no comen aquí adentro. Compran aquí adentro o come... y si no les toca salir a comer". Entonces lo que hacíamos es que en recepción dejamos nuestras ollas, con tamales, con lo que llevamos de comida. Entonces terminábamos las clases, salíamos a comer fuera y ahí comíamos y bueno, otra vez porque para nosotros era mejor terminar rápido las clases y todo eso, las capacitaciones y todo eso y así iniciamos y le dijimos a la Organización Internacional para las Migraciones que nos estaban ayudando en el tema de capacitación y todo eso -ellos eran como los operadores- y entonces les dijimos: "bueno, nosotros no tenemos dónde, ¿cómo vamos a arrancar?" con Fany buscábamos locales y eso no bajaban de un millón un localcito. Nosotros fuimos y les dijimos: "no, mira nosotros necesitamos un espacio donde hacerlo" y yo me le paré todo un día a la OIM no me fui de la oficina, me tomé la OIM. Les dije: "no me voy de aquí" mis compañeras sí tenían un horario de trabajo en esos tiempos y ellas sí se fueron pero yo me quedé la oficina de la OIM y todo el día. ¿Salí sabe a qué hora esa noche? A las ocho de la noche y eso porque la señora ya se iba y me dijo: "mira, no me pelee más, váyase para la casa a ver que hacemos, yo la llamé más y luego a ver si he conseguido algún sitio" listo, yo le hice caso, me despedí me fui y la señora me llamo como a las 11 de la noche me dijo: "mira, a su correo le estoy enviando un listado de 30 casas del gobierno abandonados, deteriorados, me dijo-, pero ustedes tienen que darme la razón mañana. Van mañana o mañana sino no tienen más". Y la compañera que acaba de llegar, que es la tesorera de nosotros acá, ella tiene un carro yo le dije: "Mabel pues mira que esto" y Fany también me dijo: "pues madrugamos" menos mal era jueves, viernes dijeron eso y el sábado nos dieron tiempo para nosotros el lunes decirle que sí. Entonces ella que nos camina por toda esta ciudad, recorriendo esta ciudad y fuimos a dar a la Perseverancia, donde había un edificio de cuatro pisos, donde antes alojaban a los desplazados, pero los sacaron de esa casa y estaba totalmente deteriorada, lleno de palomas, no es estaba en un basurero total. Fuimos a dar a otro sitio, no me acuerdo dónde, pero otro sitio totalmente deteriorado y después vinimos acá, esto estaba peor, pero por el lugar nos favorecía. Esto no existía, esto era jardín pero mal hecho, estas paredes caídas, esto nosotros lo mandamos a arreglar, eso nos cuesta todavía, tenemos una denuncia por no haber pedido permiso en la Alcaldía. Todo esto y adentro por ejemplo las cocinas no existía. Eso era un deterioro total y esto era archivo del y ICBF. Un vigilante cuidaba esto y nosotros: "no, pero nosotros donde vamos a iniciar esto y

los servicios cortados", deteriorados totalmente bueno, dijimos: "Este es. No nos vamos a echar para atrás, pero este es", listo, dijimos: "cojamos esto, no importa y ya a las mujeres les comunicamos que tenemos una casa, que parece que nos hemos conseguido una casa" y ya no nos vamos a capacitar allá en el Jardín Botánico, caminando por todos lados y que nos estén siempre como echándonos, sino que nos vinimos acá. Arreglamos, hicimos una minga de aseo entre todas. Había una estufita, pero que era de... una estufita eléctrica. Ahí hacíamos los sancochos. Casi todo el día haciendo un sancocho en esa estufa eléctrica. Entonces mientras (nos) capacitábamos, el sancocho se estaba cocinando y otras ya traían el arroz hecho desde la casa y todo eso. Hasta yo hacía el arroz y cargaba con ese arroz hecho por todos lados. ¡Eso es una historia! y entonces ya empezamos a capacitarnos acá sentadas en el piso porque todavía no teníamos nada, sentadas en el piso, ya los niños podían ir a jugar, pero un día que estaban jugando arriba, se cayeron. Se cayó el techo con todos los niños. Entonces les dijimos: "vamos a hacer una actividad, invitar al sancocho a las instituciones de Bogotá, a las instituciones de Bogotá y les vamos a decir mira estamos trabajando este tema con estas mujeres y nosotras no podemos iniciar esto aquí así, en una casa tan deteriorada y a ver quién nos ayuda con los fondos" entonces, invitamos a la OIM, a la Alcaldía, a una fundación, a la otra, al Ministerio de Salud, a cultura y todo eso. Entonces vinieron, vinieron nos tocó darle comida allí sentados todos. Dijimos: "bueno, estamos en esta situación y así no podemos arrancar -ya para nosotros, ya iba pa'l año con esta casita-. La OIM nos dijo listo, yo les financio la reestructuración de la casa, para que ustedes arranquen, pero yo no les entregó la plata usted sino yo contrato, yo hago, yo... nosotros le dijimos listo dijimos "desde que nos entreguen bien todo esto, todo va a estar bien" listo, arrancaron un año, iban para dos años arreglando la casa y nosotros sin arrancar todo, ya firmamos comodato con el ICBF, dos años. En esos dos años se nos iba el tiempo del comodato, dijimos: "bueno hasta ahora vamos a iniciar. Renovemos el comodato" renovamos el comodato otros dos años más. Y listo y después se nos acabó otra vez el comodato, dijimos: "bueno, Cuatro años más son ocho años". El año pasado se nos acabó, pero la casa, cuando íbamos como a mitad del tiempo de los ocho años, apareció la supuesta heredera de esta casa y hoy en día estamos en un limbo jurídico porque dicen que ella ya ganó, pero no ha podido venir, no ha podido venir porque es que lo que se metió acá es recursos del Estado, de las cooperaciones y bueno, de otras instituciones. Entonces gravísimo y en eso andamos, en eso andamos, pero bueno, esto ya tiene un trabajo con mujeres, tiene un trabajo... las mujeres están empoderadas, hay varios

espacios que creó ya Fany le comentó de trabajos y en eso andamos - mire, ahí llegó la que pinta-.

Franklin: Clemencia, podríamos decir que este lugar es muchas cosas, ¿pero podemos decir además que es un lugar de generación de pensamiento?

Clemencia: yo creo que nada se separa de lo que nosotros hacemos. Todas las cosas que hacemos es pensando en que lo que uno es, por ejemplo, formar, capacitar a los jóvenes que no pierdan la cultura. Eso es pensamiento y conocimiento. Vienen a cantar, a bailar acá, entonces eso es pensamiento y conocimiento, todo está ligado con ese trabajo no hay ninguno que pueda ir aparte, es de manera colectiva e individual y bueno, desde los saberes y todo eso, pues todo está pensado en eso.

Franklin: y finalmente, para ir redondeando la charla. Yo en el trabajo utilizó el término *Abya Yala* que se usa en el movimiento indígena ¿usted lo usa Clemencia o que piensa ese término?

Clemencia: no, para mí es el territorio porque el territorio *Abya Yala* también significa territorio *Abya Yala* es el territorio, es el conocimiento, es el contenido total de lo que es el símbolo del territorio, es el continente, es el territorio y *Abya Yala* es muy utilizado en Centroamérica, es como muy andino, ya, es muy centroamericano y todo eso, pero nosotros ya el tema el territorio es más el tema de la cosmovisión, es eso.

Franklin: claro, tiene que ver con el territorio de origen. Bueno, pues Clemencia muchas gracias por estos minutos y espero que volvamos a conversar de otros temas.

Clemencia: claro que sí, vamos a seguir hablando de los temas y eso sí, charlemos sobre el tema a futuro qué hace la OPIAC con la escuela

de formación porque lo está impulsando porque lo está impulsando hace la Universidad indígena intercultural en la Amazonia y bueno, eso tiene muchos contenidos y con los convenios y alianzas que vamos a tener con la coordinadora de la Amazonia con los nuevos países.

Franklin: con la COICA.

Clemencia: si, con la COICA.

Franklin: bueno, muchas gracias.

Anexo 13: Diario de campo Inga 01

<p>Fecha: Febrero 28 de 2017.</p> <p>Lugar: Centro de Bogotá, Cabildo Inga, Antiguo Cabildo Inga.</p> <p>Actividad: Kalusturinda o Atun Puncha</p> <p>Comunidad: Inga</p> <p>Participantes: Gobernador, líderes y lideresas, miembros de la comunidad, investigador, observadores.</p> <p>Referencia: DC Inga 01. Anexo 13</p>	
<p>Sucesos:</p> <p>A la 11 de la mañana se hace una reverencia ritual en la Catedral Primada de Bogotá. En la Plaza de Bolívar se usan pétalos de flores y elementos vegetales que se tiran al aire en ámbito festivo. Los jóvenes reviven carreras alrededor de la Plaza en remembranza de la celebración tradicional.</p> <p>Pasado el mediodía se inicia el recorrido hasta la sede del antiguo cabildo, ubicado en el Barrio Las Cruces, allí se dan los discursos de los líderes y lideresas que hacen halago del proceso organizativo y la preservación de la costumbre del <i>kalusturinda</i> o <i>atun puncha</i>. Se pasa al hecho festivo, se reparte chicha y se procede al torneo de quitar la cabeza del gallo.</p> <p>Una vez concluye esta parte, se hace el recorrido por las distintas calles del centro de Bogotá, se canta y danza, tambores y dulzainas se entremezclan con los transeúntes cotidianos del centro de la ciudad. Algunos preguntan sobre la comunidad: ¿Quiénes son? ¿De dónde vienen? Se sorprenden al descubrir que son habitantes del Distrito Capital.</p> <p>Luego del recorrido, se continúa la celebración en la sede del Cabildo Inga, nunca cesa la música así como tampoco cesa el canto. Hacia las 3:30 p.m. se reparte el plato típico, el tradicional mute con gallina. Se comienza en orden estricto por las autoridades, luego los otros miembros del cabildo y luego los invitados</p> <p>Se reparte chicha y licor como aguardiente y ron. Toda la comunidad se ve involucrada, al punto que en ningún momento de hace silencio. El ambiente es de alegría.</p>	<p>Sentipensares:</p> <p>La energía que se despliega en una celebración como el <i>kalusturinda</i> o carnaval del perdón es enorme. Llama la atención la colaboración de todos los miembros de la comunidad y la disposición para la celebración.</p> <p>Los líderes y lideresas hacen encomio del proceso organizativo Inga en Bogotá, resaltan ser el primer cabildo urbano en la urbe y hacen llamados a la preservación de la identidad y el sostenimiento del Atun Puncha, año nuevo, celebración equivalente al Inti Raymi del resto de los Andes.</p> <p>Confieso mi sentimiento ambiguo frente al ritual del gallo, en momentos como esos, a la manera de un mantra me repito: "la diversidad nos constituye, la diferencia nos enriquece", es mi manera de sobrellevar el hecho del sufrimiento del animal, intuyo en esto una pervivencia de las ritualidades guerreras anteriores a los sincretismos con el cristianismo, cuestión fundamental para entender esta comunidad.</p> <p>Mantengo mi reacción emocional frente al hecho de sentirme como un invitado en estos espacios, algo curioso: al repartir el almuerzo fui casi el último en comer, me parece que es esto un aprendizaje interesante que puede prevenir los riesgos de la sobreestimación académica y el sostenimiento de la posición del investigador como postura de privilegio.</p> <p>Sigo convencido del poder de la comunidad, pretendo explorar esto en las lecturas del seminario, alrededor del sentido de la existencia y la re-existencia. Admiro la capacidad de goce, del disfrutar de la fiesta que le da sentido a la celebración, en la que prácticamente todas las generaciones participan.</p>

Realizo entrevistas con el Taita Víctor Jacanamijoy y la Mama Rosa Helena Jacanamijoy.

Me retiro a las 6 p.m., la comunidad continúa en su celebración.

Al lado de esto, el sostenimiento de la identidad y el llamado siempre permanente para los y las jóvenes en el sostenimiento de aquello que configura su manera de ser.

Compromisos:

- Entregar las fotos tomadas ese día al Cabildo.
- Pedir entrevista con el Gobernador Inga.
- Hacer el programa respectivo para Voces Milenarias.
- Realizar una pequeña reseña para Quira Medios.

Anexo 14: Diario de campo Inga 02

<p>Fecha: Octubre 25 de 2018.</p> <p>Lugar: Centro Cultural Gabriel García Márquez.</p> <p>Actividad: Festival Internacional de Arte y Mujeres Indígenas 2018</p> <p>Comunidad: Inga</p> <p>Participantes: Rosa Helena Jacanamijoy, Doris Jacanamijoy.</p> <p>Referencia: DC Inga 02 Anexo 14</p>	
<p>Sucesos:</p> <p>Al igual que en la primera versión del festival, se reunieron mujeres de distintos países de América Latina el común denominador es la creación artística: narradoras, pintoras, cantautoras, artistas artesanas, lideresas y gestoras culturales, etc.</p> <p>Las charlas se hacían alrededor de paneles que giraban en torno a de ejes temáticos:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Mujeres indígenas: territorios, paz y resistencia. - Acciones de resistencia y medidas de protección hacia mujeres indígenas. <p>El primer día además se realizaron presentaciones en la plaza del Centro Cultural Gabriel García Márquez: poesía, narración oral, música, teatro.</p> <p>Una de estas presentaciones correspondió a la comunidad inga residente en Bogotá, Mama Rosa y Doris explicaron varios aspectos de la vida de la mujer inga en Bogotá.</p> <p>Primero, Mama Rosa hizo un contexto de la vida de su comunidad en la ciudad.</p> <p>Algunas de sus expresiones fueron:</p> <p>"Somos del territorio [Santiago - Putumayo-], mi placenta está allá"</p> <p>"Pero también tenemos un territorio acá, acá estudian mis hijas y mis nietos"</p> <p>"Además del territorio, tenemos un territorio-ciudad"</p>	<p>Sentipensares:</p> <p>El festival, como ocurrió en su primera versión, se caracterizó por enfatizar el papel de la mujer como protagonista de las expresiones culturales de los distintos pueblos, recordando que para estas culturas dichas expresiones no están desconectadas de los otros ámbitos de la vida social y la expresión política de resistencia.</p> <p>Son muchas las historias que se encuentran detrás de estas experiencias, muchas son dolorosas y remiten a la violencia generada por los estados, las multinacionales, los grupos armados de todos los colores y la incompetencia y falta de aceptación de los gobiernos.</p> <p>El espacio de compartir expresiones y saberes que se dio con posterioridad a los paneles del encuentro tenía como objetivo presentar una muestra de estos quehaceres en un ambiente de fraternidad entre las participantes y el entorno que acogía el encuentro, en este caso el Centro Cultural Gabriel García Márquez, punto de referencia del barrio la Candelaria.</p> <p>Al inicio, tomé la presentación de Mama Rosa y Doris de una manera más bien descriptiva, pero a medida que empezaron a andar la palabra me di cuenta de que podían, sin quererlo, aportarle al trabajo. Para ellas era importante aclarar su condición de indígenas en contexto de ciudad, por eso los enunciados de pertenencia al territorio originario pero también al hecho de vivir en un "territorio ciudad".</p> <p>Considero que dicha concepción puede llegar a constituirse como central en el trabajo, en últimas mis consideraciones sobre las formas de pensamiento de los indígenas en contexto de ciudad tienen que ver con las dinámicas de un territorio-ciudad. Enlazado con el territorio de origen, pero bajo un contexto</p>

<p>Posteriormente Doris habló de las mujeres y los jóvenes indígenas, de los esfuerzos por generar esa conciencia de la pertenencia, amenazada por la vida en la ciudad y la situación de sentir vergüenza cuando se es niño de ser indígena.</p> <p>Algunas de sus intervenciones fueron:</p> <p>"La vergüenza de niños la hemos superado a través de la danza".</p> <p>Luego, hace una referencia a las acciones de los jóvenes para recuperar lo propio:</p> <p>"Lo que hacemos no es artesanía, es arte propio".</p> <p>"Al llegar a las ciudades se hacen muchos préstamos culturales. Hay que tener cuidado de no llegar a perder lo propio".</p> <p>Luego, ambas hicieron una demostración del tejido y se refirieron al atuendo inga femenino, qué generaba resistencia en los niños y qué es asumido ya por los jóvenes.</p> <p>Como parte de ello, los significados de los colores del capisayo:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Azul » Agua - Blanco » Amanecer - Rojo » Ocaso - Negro » Mama Allpa <p>Finalizan la parte de su presentación refiriéndose a aspectos generales de la crianza de los niños.</p>	<p>diferente y hostil que no siempre permite desenvolverse de manera adecuada, en especial como indígena (y como mujer en este caso).</p> <p>Intuyo que el territorio-ciudad va a ser parte importante en mis consideraciones a futuro. Recuerdo en la entrevista con Mama Rosa cuando ella hacia el gesto con sus dos dedos índices sobre la mesa como encerrando un pequeño cuadro: "En la ciudad mi casa es como mi territorio". El territorio-ciudad es el lugar construido sobre la base del territorio de origen que se asume a la manera del ethos que genera la protección y la identidad. La familia Jacanamijoy habla su idioma dentro de la casa, incluso cuando están en público también lo hacen entre ellos. Ese idioma es parte de ese ethos, de esa morada construida en el territorio hostil.</p> <p>El territorio-ciudad hace parte de la vida asumida dentro de la dinámica de la migración, la cotidianidad es el referente de construcción de ese ethos que se diferencia bien de lo originario, pero en donde se construyen nuevos sentidos que le siguen dando razones al hecho de identificarse como indígenas.</p> <p>El choque de la hostilidad urbana es sentido de manera particular por las nuevas generaciones, la vergüenza que se siente de niño tiene que ver con los mecanismos sociales de la colonialidad, la raza india, el parecer uitoto, los niños de tez "oscurita" etc...</p> <p>Es muy potente la idea de la superación de la vergüenza a través de la expresión artística, la danza para los jóvenes ingas, igual que en el caso de los Kankuamos, es un referente central de la identificación (recuperación) de la identidad.</p> <p>Doris habla de los préstamos, me llama la atención en términos de cómo se cataloga un referente de identificación como "préstamo" y cuándo empieza a ser parte de esa referencia identitaria.</p> <p>¿Qué tanto de la carga de esa referencia la lleva la mujer?</p> <p>¿Cómo se ven esos referentes identitarios desde la óptica de la juventud?</p> <p>¿Son las expresiones artísticas como la danza la estrategia para evitar la aculturación en el contexto de ciudad?</p>
<p>Compromisos:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Explorar el concepto de territorio-ciudad como uno de los centrales dentro del trabajo. - Revisar experiencias de la danza como actividad que evita la aculturación. - Armonizar las ideas de la entrevista de Mama Rosa con el registro de este trabajo de campo. 	

Anexo 15: Diario de campo Kankuamos 01

<p>Fecha: Abril 2 de 2017.</p> <p>Lugar: Salón de Eventos Luis Caballero, Parque Nacional.</p> <p>Actividad: Asamblea Coordinación Pueblo Kankuamo Bogotá D. C. y Cundinamarca</p> <p>Comunidad: Kankuamos</p> <p>Participantes: Miembros de la Coordinación, comunidad, representantes de entidades gubernamentales.</p> <p>Referencia: DC Kankuamos 01 Anexo 15</p>	
<p>Sucesos:</p> <p>A las 8:30 a.m. se inicia el ritual de inicio alrededor del fogón y el altar preparado para la ocasión, se ubican hombres y mujeres en lugares diferenciados. El alguacil y el guardián del lugar dan la instrucción de no tomar fotos. Los hombres mambean y las mujeres tejen.</p> <p>Luego de los discursos de bienvenida, en los que se agradece a la Madre por la posibilidad del encuentro, se instruye a los asistentes para que pasen al Salón de Eventos para que se haga la asamblea. Están allí los miembros de la Coordinación Kankuama, encabezados por José Apolinar Arias Martínez y Silsa Arias.</p> <p>Se procede a dar la palabra a dos representantes del Resguardo: Juan Aurelio Arias y Adolfo Montero Villazón. Hacen énfasis en los temas del Plan de Salvaguarda (ampliar), el Plan de Gobierno Propio, en el que se incluye el principio del Buen vivir y los modelos de salud y educación propios.</p> <p>Se nombra a Milciades Arias como Presidente de la Asamblea. Lo primero que se hace es darle la palabra a las instituciones presentes, como primera medida, las representantes de la Dirección de Archivo de Derechos Humanos del Centro de Memoria Histórica, quienes hacen hincapié en la importancia de la preservación de los documentos que contengan información sobre violación de los D. H. a miembros de la comunidad.</p> <p>Se le da la palabra a Juan Monroy de la Unidad de Víctimas quien hace énfasis en el tema del censo de la comunidad, cuestión que genera polémica pues se da un desfase entre las cifras del censo hecho por la comunidad y los datos oficiales. Se habla de 150 familias, mientras se insiste de parte de la comunidad en 178). El funcionario adquirió los</p>	<p>Sentipensares:</p> <p>Es interesante ver como la hoguera y el altar se constituyen como los ejes sobre los cuales la asamblea debe girar, los hombres son guardianes y mambean, las mujeres tejen. Los Kankuamos se suelen distinguir por sus trajes blancos y el mambeo, cuestión exclusiva de los hombres.</p> <p>El fuego no se apagó, durante el transcurso del evento en el salón de conferencias se mantuvo prendido el fuego.</p> <p>En las palabras de inicio del evento se hace una importante alusión al recientemente fallecido líder Saúl Martínez, se resalta la "mortoria", la que entiendo como el conjunto de rituales que rememoran a la persona muerta. Debo indagar sobre las implicaciones de la "mortoria".</p> <p>La Coordinación kankuama en Bogotá tiene en Silsa un gran bastión, en algún momento ella hizo un llamado para que las mujeres acompañen a los hombres al lado del fogón cuando se estaba dando la palabra de inicio del encuentro, también se danzó, pero los jóvenes no participaron de ello, es una danza comunitaria en la que se gira el cuerpo de un lado al otro y se intercalan hombres y mujeres, es la idea del complemento que Silsa tanto enuncia.</p> <p>Una de las cuestiones determinantes en la elección de la comunidad como parte de mi tesis tiene que ver con la decisión de no configurar un cabildo propio en la capital, esto me llama poderosamente la atención pues es una estrategia contraria a las demás comunidades.</p> <p>Juan Aurelio Arias y Adolfo Montero Villazón hacen énfasis en la integralidad que genera la estrategia de tener una Coordinación y no un cabildo capitalino entendido a la manera de cabildos</p>

<p>compromisos de enviar la información actualizada y recibir las novedades.</p> <p>El almuerzo preparado por la comunidad consiste en el típico sancocho de guandul.</p> <p>Jaime Antonio Arias de la ONIC expone el proceso relacionado con los acuerdos logrados para la realización del censo. Por ejemplo se incluyen ahora opciones de respuesta como territorio étnico o la opción de vivienda tradicional indígena o de la utilización de servicios del médico tradicional indígena.</p> <p>José Apolinar Arias Martínez, como representante de la Coordinación expone varias temáticas centrales para la comunidad. Lo primero es la formalización de la Coordinación de Bogotá como constituida ante el Resguardo. Los proyectos fundamentales en curso tienen que ver con el censo propio y su articulación con los registros de la Unidad de Víctimas, además de la necesidad de la Casa del Pensamiento como lugar de encuentro y fortalecimiento de la comunidad.</p> <p>José Apolinar recuerda la llegada de los kankuamos a la capital, antes de que se diera la Coordinación, y con una diciente frase recuerda esos momentos: "Al comienzo nos reuníamos para que no nos mataran".</p> <p>José Apolinar puso a su disposición el cargo de responsable de la Coordinación.</p> <p>Se recordó que el Congreso del Pueblo Kankuamo es la máxima instancia de gobierno y la instancia decisoria en actual construcción es el Consejo de Mayores.</p> <p>Desde allí se dio el mandato para 9 comisiones de trabajo, incluidos los jóvenes, estudiantes universitarios, comunicación propia e intercultural y economía propia y buen vivir.</p> <p>Varios líderes intervienen y hacen un llamado a evitar las dificultades propias de las difíciles situaciones de la organización, el compromiso con la identidad y el recambio de las autoridades que prescribió el Congreso.</p> <p>Se decide convocar para una nueva asamblea en un término no mayor de seis meses.</p>	<p>menores, es decir, se preserva la idea de un cabildo mayor, en el territorio originario. Cuando Apolinar habla de "gobierno central" se refiere al gobierno del cabildo en el territorio originario.</p> <p>¿Por qué los Kankuamos se resisten a la figura del cabildo?</p> <p>Sin duda esta pregunta acompañará muchas de las inquietudes que debo explorar en las entrevistas con los miembros de la comunidad.</p> <p>En la fila para reclamar el almuerzo dos jóvenes hablan, una le dice a la otra: "los jóvenes vienen porque les toca", lo que contrasta con mi apreciación inicial, pues una de las cosas que más me llamó la atención desde el inicio de la jornada fue justamente el tema de la participación de niños y jóvenes. Los niños tuvieron actividades diferenciadas en la mañana y en la tarde hicieron mucho ruido, los jóvenes permanecían pero no participaban, creo que uno de los retos más importantes es justamente esa participación, pues si el Congreso mandató (sic) la renovación de los liderazgos, allí hay un tema delicado.</p> <p>Esto se apreció en las intervenciones del final de la tarde, cuando no se aceptó la renuncia de la actual Coordinación, creo que es una dinámica compartida con otros pueblos, la dificultad en la continuidad con los procesos, el compromiso con el trabajo, la articulación con las instancias gubernamentales, entre otros asuntos.</p> <p>Aprecio tensión en las relaciones con las entidades, las condiciones de desplazamiento por la violencia generan en ocasiones situaciones de desconfianza, las necesidades económicas de las familias en Bogotá y los municipios cercanos son dinamizadores de esa tensión.</p>
<p>Compromisos:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Llevar por escrito una descripción de las actividades a realizar para discutir las con la Coordinación. - Tener en cuenta para las entrevistas los temas del cabildo, la mortoria y la referencia al aspecto de la identidad kankuama, teniendo en cuenta el referente teórico de Gros quien trabaja el tema en "Políticas de la etnicidad". 	

- Pedir a Silsa los documentos del Congreso Kankuamo, para comprender mejor las dinámicas que se proyectan para la Coordinación en Bogotá y centro del país.

Anexo 16: Diario de campo Kankuamos 02

<p>Fecha: Septiembre 1 de 2018.</p> <p>Lugar: Organización Nacional Indígena de Colombia.</p> <p>Actividad: Reunión Coordinación Kankuamo con estudiantes de la comunidad.</p> <p>Comunidad: Kankuamos</p> <p>Participantes: Miembros de la Coordinación, jóvenes estudiantes universitarios.</p> <p>Referencia: DC Kankuamos 02 Anexo 16</p>	
<p>Sucesos:</p> <p>A las 11 a.m. inicia la reunión convocada para las 10 a.m., se hacen presentes miembros de la coordinación: Kike Carrillo, Yuri López, Paul Arlant, entre otros. Por parte de del Consejo de Mayores Rafael Alejandro Cáceres y Evelio Rodríguez Martínez. Los estudiantes: Ángela Rodríguez, Eliza Arias, Luis A. Jiménez Arias, además de Oscar Montero de la consejería de DDHH de la ONIC.</p> <p>La reunión aborda las siguientes temáticas: estructura de la coordinación, estudiantes universitarios, comisión de educación y cultura, acciones (grupo de danza).</p> <p>Rafael hizo una presentación de la estructura de la Coordinación del pueblo Kankuamo en Bogotá y Cundinamarca.</p> <p>Como mandato del cuarto congreso del pueblo Kankuamo la coordinación estructura unas comisiones cuyos coordinadores conforman el Consejo de Gobierno de la coordinación. Ellas son: mujeres, salud, territorio, jóvenes, educación y cultura, comunicaciones y derechos humanos.</p> <p>La coordinación trabaja junto al Consejo de Mayores, conformado por Kike Carrillo, Evelio Rodríguez Martínez, Rafael Antonio Cáceres, José María Arregoces, José Apolinar Arias y Paul Arlant, entre otros.</p> <p>Las autoridades de la Coordinación son:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Gustavo Kike Carrillo, coordinador. - Aissa Zuleta, secretaria. - Ariel S. Ramos, tesorero. - Leticia Martínez, fiscal. <p>Se trataron los siguientes temas: atención en salud, avales para los estudiantes, recorridos por</p>	<p>Sentipensares:</p> <p>Un hecho inesperado y afortunado la presentación para los jóvenes de la comunidad sobre la estructura de la Coordinación. El propósito es el fortalecimiento de los procesos identitarios a través de la danza tradicional que se ha venido recuperando. A los pocos días el compromiso es la presentación en la sede de la JEP de la danza, considero que los mayores han creado esta estrategia no sólo en términos de fortalecimiento de la identidad, también como expresión de la presencia kankuama en Bogotá, pues es preciso recordar que el consejero mayor de la ONIC pertenece a dicha comunidad, un pueblo que en los años setenta había sido declarado como asimilados culturalmente ahora hace una presencia política fuerte en el movimiento indígena</p> <p>Según el cuarto congreso del pueblo kankuamo, la estructura de las coordinaciones es jerárquica, guardan estrecha relación con el cabildo en el territorio y se dedican a los temas especificados.</p> <p>La presencia de jóvenes se me hace alentadora, para muchos pasarían como cualquier estudiante, no usan la vestimenta blanca tradicional.</p> <p>Todos los asistentes se presentaron, igual lo hice y agradecí por la consideración de poder acompañarlos un rato, siento que son muy amables pero también considero que mi amistad con Silsa me abre puertas con sus paisanos.</p> <p>Considero una ventaja que me vean en las reuniones, algunos no saben quién soy, pero otros ya me referencian, lo que es sin duda positivo, pues</p>

sitios sagrados, preservación del sitio sagrado en el Parque Nacional, entre otros.

Evelio hizo énfasis en el fortalecimiento de las expresiones culturales para que el pueblo Kankuamo "quede bien", por ello se deben completar los instrumentos y los atuendos (manta blanca). Según él: "qué la danza sea chicote". El proyecto es la formación de la Escuela de Música y Danza del pueblo Kankuamo en Bogotá.

Se solicitó a los jóvenes universitarios que ingresen a la Comisión de Educación y Cultura.

Salida a las 12:30 del día para cumplir compromisos laborales.

Compromisos:

- Pedir a Silsa los mandatos del Cuarto Congreso Kankuamo, para comprender mejor las dinámicas que se proyectan para la Coordinación en Bogotá y centro del país.
- Buscar la posibilidad de acompañar al Consejo de Mayores en una sesión en casa de Kike Carrillo.
- Continuar la lectura de fuentes sobre la cultura kankuama.

Anexo 17: Diario de campo Kankuamos 03

<p>Fecha: Noviembre 26 de 2018.</p> <p>Lugar: Casa de Kike Carrillo. Barrio La Candelaria</p> <p>Actividad: Reunión Consejo de Mayores.</p> <p>Comunidad: Kankuamos</p> <p>Participantes: Miembros del Consejo y de la Coordinación.</p> <p>Referencia: DC Kankuamos 03 Anexo 17</p>	
<p>Sucesos:</p> <p>A las 6:15 p.m. Llegué a la casa de Kike Carrillo. Originalmente me iba a conceder una entrevista, pero me invitó a la reunión de los lunes con miembros de la Coordinación y el Consejo de Mayores.</p> <p>Se encontraban allí alrededor de ocho personas, la única mujer era Leticia Martínez. La acción fundamental que acompaña y propicia la palabra es el poporear, todos los hombres lo hacen.</p> <p>Loa asistentes son: Gilberto "El Chiche" Arlant, Kike Carrillo, Yuri López, José María Arregoces, Leticia Martínez Oñate, Paul Arlant, Eliécer Arias y Javier Bolívar.</p> <p>Luego de la bienvenida y de mi presentación los mayores con más autoridad hablaron. El primero de ellos fue Chiche quien hizo un recuento de la historia de los Kankuamos, de cómo la primera diáspora no trata de la violencia paramilitar sino de hace 40 años. Luego, la violencia como contexto fundamental y determinante de la diáspora:</p> <p>"Al territorio, nos fueron cercando".</p> <p>Según Chiche las condiciones del retorno son complejas, pues el resguardo comprende 24200 hectáreas y según los datos hay alrededor de 18700 kankuamos. Por ello un retorno totalmente equitativo es difícil y depende de las condiciones.</p> <p>Chiche habla de "orfandad territorial" para referirse a los jóvenes que ya no conocen el territorio de origen.</p> <p>Luego de hacer referencia a Atánquez y al conocer mi origen disciplinar, se refirieron al maestro Rafael Carrillo, quien nunca, al menos en</p>	<p>Sentipensares:</p> <p>Lo que iba a ser originalmente una entrevista se convirtió en una valiosa reunión con parte del Consejo de Mayores y parte de la Coordinación.</p> <p>El largo corredor de la vieja casa de La Candelaria, a espaldas de la ONIC, conducía a un par de lugares surrealistas, en el primer piso un semioscuro y desocupado bar, en el segundo piso, la casa de Kike Carrillo, coordinador de la autoridad kankuama en Bogotá y el centro del país.</p> <p>Este era un espacio del que Silsa ya me había hablado, es la reunión para poporear, espacio predominantemente masculino y en el que la palabra tiene el protagonismo, al parecer se lleva a cabo todos los lunes y acuden el Consejo de Mayores y otros miembros de la comunidad.</p> <p>Al comenzar mi presentación quise sacar mi grabadora para pedir permiso y grabar, afortunadamente no lo hice. Chiche tomó la palabra y eso no permitió que yo lo hiciera. Al final Yuri resaltó el hecho de que yo no iba a la reunión como un "periodista", con la grabadora y después me iba.</p> <p>Las palabras finales de Yuri fueron muy importantes, me acogió diciendo que creía que mi aproximación era sincera, pidió permiso al dueño de casa para decirme qué era bienvenido siempre a la reunión.</p> <p>Este era el tipo de reconocimiento que considero estaba haciendo falta, pues mi sola amistad con Silsa no es suficiente para decir que me puedo aproximar al pensamiento kankuamo.</p> <p>Los aspectos simbólicos del encuentro estaban marcados por el poporo y el chirrinche, el cual se comparte de cuando en cuando, supongo que</p>

<p>público, admitió un origen indígena. Creo recordar que en alguna entrevista se refirió a ello.</p> <p>Yo pregunto por el proceso de reconstrucción de la identidad. Chiche responde:</p> <p>"Lo que nos permitió el fortalecimiento fue la situación de tener que salir del territorio".</p> <p>Chema Arregoces argumenta que los kankuamos se defienden en cualquier parte porque el territorio de origen no es bueno y eso los ha obligado a trabajar bajo condiciones difíciles. Kike contrapuntea diciendo que el territorio es bueno, pero "hay que trabajar para recuperar el agua".</p> <p>Continúa Chema:</p> <p>"Lo que nos permitió querer volver a recuperar los que somos es el estar fuera del territorio. Mucha gente que está en el territorio no lo entiende. Ellos no se reúnen para compartir la palabra, se encuentran cuando hay [convocatoria a] reuniones"</p> <p>Chema plantea que en el territorio la cotidianidad no da espacio para compartir la palabra y preguntarse por la identidad. También dice que la problemática sobre el sostenimiento de la identidad de los kankuamos en contexto de ciudad es una "pregunta a la cual debemos seguirle trabajando"</p> <p>El valor de la palabra en la cultura kankuama es bien estimado por Chema:</p> <p>"A los kankuamos nos gusta mucho hablar. Nos reunimos para hablar".</p> <p>Yuri plantea categóricamente: "El estar en la ciudad nos permitió retomar nuestra esencia indígena"</p> <p>Frente a las diferencias entre las formas de pensar en el territorio y en la ciudad, Chiche apunta:</p> <p>"El pensamiento de la gente en la ciudad se ve marcado por el hecho de acceder a la enseñanza".</p> <p>Chiche me recomienda las obras de Patrick Martínez, Gamboa Martínez y María Adriana Pumarejo, me dice que es preciso conocerlas para hacerme una idea de la historia kankuama.</p> <p>Al hacer una auto-reflexión sobre la reconstrucción, Leticia dice:</p> <p>"Antes, yo sabía que era indígena, pero no sabía cómo me llamaba".</p> <p>Luego de hora y cuarenta de compartir, Chiche al decir "Bueno, profe" marca el límite de la</p>	<p>mi presencia y el hecho de que no sea fácil de conseguir en Bogotá hicieron que fuera poco. Yo recibía con un gesto de agradecimiento y lo ofrecía igual. Todo esto me hace pensar en cuál idealista era al pensar que podía realizar una actividad intercultural con cada una de las comunidades. Cómo lo dije en mi presentación esa noche, aprender la manera de pensar de una comunidad no es cuestión de una noche, no se puede lograr la confianza de la gente en pocas horas o en pocas ocasiones, lo que sí me sorprendió gratamente fueron las palabras de Yuri, a quién no pude entrevistar pues me incumplió la cita acordada para ello.</p> <p>Chiche me aporta un concepto sobre el cual debo girar, es la "orfandad territorial". Las nuevas generaciones con respecto al territorio se encuentran como huérfanas, en alguna ocasión conversando con Silsa ella me decía que en las fechas especiales y vacaciones sus hijos iban para el territorio con el fin de recargar su ánimo y no perder la conexión, son las estrategias para combatir dicha orfandad. Recuerdo en la asamblea que reseñé en el DC Kankuamos 01 que unos jóvenes haciendo la fila para el almuerzo se decían que su presencia allí era "obligada", ellos son parte de esa orfandad, el acogimiento de la ciudad, así no fuera hecho en malas condiciones igual no contrarresta ese hecho. Es la relación con el territorio de origen el que llena de sentido la vida en las duras condiciones de la ciudad.</p>
--	---

charla, me retiro pues ellos deben tratar de otros asuntos.

Compromisos:

- Buscar los textos de Gamboa, Martínez y Pumarejo para fundamentar la parte correspondiente a la cultura kankuama.
- Consultar el trabajo de grado en la biblioteca de la U. San Buenaventura.

Anexo 18: Diario de campo Uitotos 01

<p>Fecha: Febrero 6 de 2017.</p> <p>Lugar: Cabildo Uitoto en Bogotá</p> <p>Actividad: Presentación de la investigación</p> <p>Comunidad: Uitoto</p> <p>Participantes: Gobernador, miembros de la comunidad, investigador.</p> <p>Referencia: DC Uitotos 01 Anexo 18</p>	
<p>Sucesos:</p> <p>Se congregaron los miembros de la comunidad en la sede del cabildo Calle 9 # 9-60, como suele hacerse los días lunes. Encontré a Faustino Fiagama, a quien no veía hace unos diez años desde la actividad en el Colegio English School.</p> <p>Esperamos la llegada del Gobernador Oscar Andrés Seoneray, entre tanto Faustino me ofreció <i>ambil</i> y <i>mambe</i>, refirió cuestiones de la tradición e hizo énfasis en las diferencias lingüísticas entre las lenguas integrantes de la familia Uitoto.</p> <p>A la llegada del Gobernador hice una intervención de mi trabajo, el lugar, el propósito, se me permitió hablar con total libertad, planteé la posibilidad de retribuir por el saber con mi trabajo como profesor y el programa de radio, tal vez con algún proyecto comunicativo del cabildo.</p> <p>Dentro de las reacciones resaltó la del gobernador, quien de manera muy realista planteó el compromiso que se debe dar por parte del investigador con la comunidad y alertó sobre las actitudes de extraer conocimiento a cambio de nada, lo que incluye las publicaciones que puedan surgir del trabajo.</p> <p>El hermano de Faustino manifestó que él es anti-teórico y mostró escepticismo, pero se vio interesado en el aspecto comunicativo que puedo ofrecer con el programa, pues están muy interesados en tener visibilidad como estrategia política.</p> <p>El abuelo Faustino se mostró favorable a mi solicitud diciendo que si alguien quiere estudiar estos saberes que lo haga, luego se retiró.</p> <p>Luego de tres horas me retiré para que los miembros de la comunidad que aún quedaban pudieran conversar de sus asuntos.</p>	<p>Sentipensares:</p> <p>No fue fácil estar frente a la comunidad, en especial cuando me manifestaban escepticismo frente al hecho de que hay investigadores que no retribuyen por el saber. La actitud del hermano de Faustino me cuestionó, pues me enfrenta a la actitud positivista que quiero combatir con un trabajo en EECC.</p> <p>El abuelo Faustino me hizo sentir mucha confianza y su comentario al final creo que colabora con el hecho de ser aceptado.</p> <p>Quedo muy claro que la realización de actividades como baile tiene un costo, en especial por los insumos que se deben prever. Debo aclarar si las entrevistas también precisan de ello o puedo retribuir de otra manera.</p> <p>Hice un esfuerzo por ser yo mismo, con honestidad, sin prometer más de lo que puedo dar, pero reconozco que la desconfianza en el académico puede ser también una estrategia de pensamiento de aquellas que pretendo rastrear, es decir, el buen salvaje que simplemente se acoge no genera formas de pensamientos-otros.</p> <p>Los miembros de la comunidad están en los márgenes, viven una cotidianidad urbana, pero deben sobrellevar por ejemplo, los trámites para que sus hijos sean admitidos en los jardines infantiles, esto es, certificados del Gobernador que muestren sus pertenencia al Cabildo.</p> <p>Allí estaban varias mujeres con sus hijos, debo rastrear, aunque tengo idea, de las actividades económicas de la comunidad.</p> <p>Las personas de la comunidad hablaban entre ellas en idioma, aunque utilizaban el castellano cuando hablaban conmigo.</p>

	<p>¿Qué tanto el mambear sea una de las fortalezas de la comunidad en el entorno urbano?</p> <p>¿Qué tanto lo es el uso de la lengua materna?</p>
<p>Compromisos:</p> <ul style="list-style-type: none">- Llevar por escrito una descripción de las actividades a realizar para discutir las con el Gobernador.- Pedir el teléfono de Catalina Mejía, la investigadora de los Andes que realizó su tesis de doctorado con ellos.	