



**ALCALDÍA MAYOR
DE BOGOTÁ D.C.**
SECRETARÍA DE CULTURA,
RECREACIÓN Y DEPORTE



**UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA**
FACULTAD DE ARTES

**FORMULACIÓN Y/O FORTALECIMIENTO DE LAS POLÍTICAS Y LA CONSTRUCCIÓN DE
PLANES SECTORIALES PARA LOS CAMPOS DEL ARTE, LA CULTURA Y EL PATRIMONIO**

ESTADOS DEL ARTE PARA LOS CAMPOS DEL ARTE Y PRÁCTICAS CULTURALES PARA LA POBLACIÓN INDÍGENA EN BOGOTÁ D.C.





Contrato: 325 de 2009
Mayo de 2010

Moisés Wasserman Lerner

Rector

Jaime Franky Rodríguez

Decano Facultad de Artes

Andrés Sicard Currea

Director Centro de Extensión Académica

Carlos Alberto Rico A.

Director Ejecutivo Centro de Extensión Académica

William Vásquez Rodríguez

Director del Proyecto

Esperanza Osorio

Coordinadora del Proyecto

Marta López

Coordinadora del estado del arte de Juventud

Esperanza Osorio

Coordinadora del estado del arte de Infancia

Humberto Victorino

Coordinador del estado del arte de Indígenas

Francisco Patiño

Coordinador del estado del arte de Campesinos

John Mateus

Coordinador del estado del arte Rrom-Gitano

Alicia López

Profesional de apoyo Juventud

Coordinadora del trabajo de campo

Cristina Ruiz

Profesional de apoyo Infancia y Campesinos

Coordinadora casuísticas

Juan Ballesteros

Profesional de apoyo Indígenas y Rrom

Administrador

Miguel Bernal

Profesional de recursos informáticos

Vanessa Gómez

Profesional de apoyo Infancia y medios de comunicación

Alexandra Celis

Profesional de apoyo Infancia

Alix Camacho
Andrea Solano
Johanna Galindo
Leni Ladino
Yelitza Osorio

Profesionales de recolección de información en campo

Jorge Alvarado
Andrés Arias
Leidy Barahona
Santiago Celis
Isabel Collazos
Leonardo Estupiñán
Julián Gaitán
Gerardo Garzón
Jairo Gómez
Margarita González
Julián Hernández
Daniel León
Raúl León
Pablo Martínez
Diego Molina
Oscar Mora
Katherine Morales
Nubia Morales
Sebastián Moreno
Pilar Ortiz
Cristian Padilla
Diego Pedraza
Fabián Piedrahita
Ana María Pineda
Gerardo Pineda
Eliana Quevedo
Nicolás Ramírez
Carlos Ramírez
Manuel Ruiz
Roger Sanguino
Nayibe Sierra
Iván Silva
Estefanía Sirlopu
Juan Pablo Torres
Lukas Vargas
Bibiana Vivas

Estudiantes levantamiento casuísticas

**ESTADO DEL ARTE PARA LOS CAMPOS DEL ARTE Y PRÁCTICAS CULTURALES
PARA LA POBLACIÓN INDÍGENA EN BOGOTÁ D.C.**

**INFORME FINAL
Humberto Victorino**

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN.....	6
INTRODUCCIÓN	7
1. OBJETIVOS	12
1.1. OBJETIVO GENERAL.....	12
1.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS	12
2. APROXIMACIÓN METODOLÓGICA	14
3. CONTEXTUALIZACIÓN	17
3.1 DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y SU APLICACIÓN EN EL DISTRITO CAPITAL.....	20
3.2 LECTURA DE REALIDADES DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN BOGOTÁ.....	27
3.2.1 Los Muisca, pueblos nativo de Bacatá.....	35
3.2.2 Comunidades indígenas migrantes	41
3.2.3 Indígenas en situación de desplazamiento	58
4. HORIZONTE CONCEPTUAL.....	74
4.1 COSMOVISIÓN.....	79
4.2 IDENTIDAD CULTURAL	83
4.3 TERRITORIO.....	91
5. MEMORIA, NARRATIVAS Y ORALIDAD.....	104
6. FIESTA, LÚDICA Y RITUALIDADES.....	111
7. ARTE PROPIO Y PRODUCCION MATERIAL.....	120
8. LA MUJER INDÍGENA, ROLES DE GÉNERO Y PRÁCTICAS CULTURALES.....	133
9. CARACTERIZACION DE LAS ORGANIZACIONES INDIGENAS EN BOGOTÁ.....	141
10. RECOMENDACIONES Y SUGERENCIAS.....	156
BIBLIOGRAFÍA	163
ANEXO 1 DATOS DEMOGRÁFICOS POR LOCALIDADES	166
ANEXO 2 CRITERIOS PARA EL DILIGENCIAMIENTO DE RAES.....	168

ANEXO 3 CASUISTICAS	170
ANEXO 4 INVENTARIO DE ORGANIZACIONES POBLACIÓN INDÍGENA	209
ANEXO 5 INVENTARIO DE OFERTA INSTITUCIONAL.....	212

RESUMEN

El presente informe da cuenta de los resultados del proceso de investigación del “Estado del Arte para los campos del arte y prácticas culturales para la población indígena en Bogotá D.C.”. El documento se estructura de acuerdo a los objetivos comunes planteados por la SDCRD y la Universidad Nacional en el marco Contrato 325 de 2009 suscrito por ambas instituciones, e incluye las observaciones mutuamente concertadas por las partes para la entrega del informe final del mismo.

INTRODUCCIÓN

En consonancia con la voluntad política del sector cultura de la actual administración distrital, de posicionar a Bogotá como una ciudad multiétnica, pluricultural e intercultural, que reconoce a los grupos indígenas que habitan en ella como sujetos titulares de los mismos derechos individuales de todo ciudadano, y también como sujetos colectivos de derechos tal y como está consagrado en la Constitución Política y en la legislación nacional; el presente “ESTADO DEL ARTE DESDE EL CAMPO DE LA CULTURA SOBRE LAS PRACTICAS CULTURALES DE LA POBLACIÓN INDIGENA”, se plantea como una estrategia de investigación participativa, amplia y flexible, basada en una combinación de enfoques metodológicos e instrumentos cualitativos y cuantitativos de investigación social, que busca aportar tanto en la consolidación de una información analítica de carácter integral y contextualizado sobre las prácticas culturales, los valores identitarios y de todo aquello que constituye el patrimonio cultural de los aproximadamente veinte mil indígenas que viven en la actualidad en el entorno urbano de Bogotá.

El análisis de la situación los grupos indígenas en el Distrito Capital se debe contextualizar desde la lectura de las dinámicas sociales tanto a nivel local y global, que hacen de Bogotá una ciudad producto de los logros y contradicciones políticas y económicas que caracterizan no sólo a la capital, sino al país en general y son a su vez expresión de la diversidad humana y cultural. En el suelo bogotano siempre han estado presentes grupos indígenas originarios de este territorio y de otras partes de nuestro país, que de acuerdo a las circunstancias históricas, han variado su presencia. Así por ejemplo, a mediados del siglo pasado, se presentaron diversas migraciones a la ciudad, y más recientemente, en los últimos años por el fenómeno del desplazamiento forzado motivado por el conflicto armado que existe en Colombia, se ha producido una migración de indígenas de distintas

partes a Bogotá, que como sabemos, es la ciudad de mayor recepción de desplazados en Colombia.

Esta presencia, cada vez más visible de los diversos grupos indígenas en la ciudad, ha venido propiciando en la institucionalidad y la academia la apertura de espacios interculturales de reflexión, investigación e inclusión de sus miradas, aportes y propuestas. No obstante, actualmente contamos con muy poca información descrita y sistematizada, con elementos significativos alrededor de los saberes y prácticas culturales de los indígenas urbanos ya que como menciona la antropóloga Martha Zambrano “no existía conciencia histórica en el colectivo social ni en los practicantes de las disciplinas sociales sobre la larga tradición de presencia indígena en Bogotá”. En este contexto, el presente Estado del Arte se constituye en un empeño decidido por visibilizar una parte significativa del acervo cultural indígena y en un valioso aporte para la revaloración de los saberes y prácticas ancestrales, tradicionales y exógenas de reciente incorporación a sus sistemas culturales.

Y es que en la dinámica de la sociedad colombiana que ha venido reproduciendo el esquema “centro-periferia”: un centro, constituido por las élites de la sociedad mestiza, que representa el discurso social, político económico y cultural de Occidente y que en la actualidad responde a los paradigmas homogeneizantes y transnacionales propios de la globalización y de la sociedad de mercado, y una periferia, conformada por las identidades locales, regionales, étnicas, comunitarias y generacionales que han sido marginadas, dominadas o negadas por ese “centro” y que no han sido tenidas en cuenta en la consolidación de la identidad nacional. De ahí, que nuestra apuesta es por contribuir al descentramiento de la cultura hegemónica, aportando, desde y con la periferia, maneras diferentes de comprender, investigar y narrar la realidad sociocultural de las comunidades indígenas en la ciudad. Se trata de transitar caminos que nos permitan el reconocimiento del “otro” y la aceptación de la diversidad étnica y cultural que nos caracteriza (Gonzalez, 2008).

Consideramos que este Estado del Arte Indígena, contribuye a reflexionar sobre las ciudadanías diferenciadas de los indígenas desde una perspectiva cultural y a visibilizar la multiplicidad de expresiones que deben venir al encuentro de los nuevos proyectos societarios como condición insoslayable, al interior de una ‘Ciudad de Derechos’.

El documento como tal, presenta inicialmente y de manera breve el objeto de estudio del Estado del Arte y los objetivos propuestos para el mismo. Posteriormente, en el segundo capítulo, se realiza un mapeo de los elementos metodológicos desde donde se construye esta investigación, junto con los momentos que soportan su elaboración. Ya en el tercer capítulo, se adelanta un ejercicio de contextualización en torno los avances que en materia de política pública ha adelantado el distrito con los grupos indígenas, así como un inventario analítico de los derechos generales y diferenciados de estos pueblos y la forma en que se implementan desde el actual plan de desarrollo. Este capítulo incluye además una lectura de base acerca de la realidad sociocultural actual de los indígenas en la ciudad, que aporta datos demográficos, junto con una mirada panorámica del proceso histórico y social de su presencia en la capital, que se complementa con una sucinta reseña de los principales pueblos indígenas¹ que residentes en Bogotá.

En el cuarto capítulo se presenta el horizonte conceptual que define y enmarca las categorías analíticas y conceptuales propuestas para el abordaje de las prácticas culturales indígenas entre las que se encuentran, la identidad cultural, la cosmovisión y el territorio. Aquí, vale la pena mencionar que aun cuando los conceptos capitales y las nociones de mayor relevancia ya cuentan con sus referentes teóricos, principalmente desde las ciencias humanas (antropología, sociología, psicología, entre otras), uno de los retos

¹ A lo largo del texto abordaremos el concepto de Pueblo indígena según lo definido en el acuerdo 359 de 2009, como un “Grupo humano cuyas condiciones sociales, culturales y económicas los distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.

propuestos por este ejercicio investigativo es lograr ponerlas en diálogo con las conceptualizaciones propias de los indígenas y los discursos emanados desde su racionalidad, en la medida que se quiere hacer de esta investigación, un lugar propicio para escuchar la voz, las percepciones y reflexiones de los sujetos protagónicos de este estado del arte, los indígenas.

Luego de lo anterior, en los capítulos quinto, sexto y séptimo, emprendemos un recorrido por las categorías temáticas propuestas en este Estado del Arte y que corresponden a las categorías gruesas de prácticas culturales, acompañadas del ejercicio analítico correspondiente a partir de la información bibliográfica y de campo recogida, para estas prácticas, a saber: Fiesta, Lúdica y ritualidades; Memoria, narrativas y oralidad; Arte propio y producción material. Aclaramos no obstante, que la diversidad de lo indígena en lo urbano, expresada en la presencia de nativos pertenecientes a poco más de cuarenta pueblos indígenas en Bogotá, de los cuales hay cinco Cabildos legalmente conformados y por lo menos otros siete pueblos con importantes procesos organizativos en consolidación en el contexto de la capital. Razón por la cual se hace necesario acotar el alcance de este ejercicio investigativo, en el que el lector podrá encontrar una aproximación a la categorización y análisis de las prácticas culturales indígenas más comunes y relevantes en la ciudad, profundizando algunos casos puntuales, aunque sin la posibilidad abarcar las totalidad de expresiones de cada etnia, lo cual ameritaría una monografía propia para cada una de ellas, teniendo presente que cada uno de estos pueblos indígenas posee sus propias cosmovisiones, saberes y prácticas culturales y tienen niveles diferenciados de apropiación de sus referentes identitarios, de afianzamiento de sus instituciones culturales tradicionales, de conservación de sus patrimonios lingüísticos y de su capacidad de simbolización colectiva estructurada en sus propios códigos culturales. Así, identificamos algunos pueblos indígenas en procesos de re-etnización, mientras otros se encuentran en procesos de revitalización y preservación cultural, según veremos en estos capítulos.

En el capítulo octavo se presentan algunas reflexiones sobre un tema que usualmente ha sido controversial y es el de las relaciones entre género y etnicidad y cómo se presentan roles diferenciados de género al interior de las comunidades indígenas, particularmente en la escenificación de sus prácticas culturales y en el ámbito de su vida cotidiana. Si bien el debate ha avanzado en el reconocimiento de incorporar el enfoque intercultural al analizar la perspectiva de género dentro de los y las indígenas, aun falta auscultar más a fondo el tema para lograr dimensionar efectivamente, cómo las mujeres indígenas comienzan a cuestionar ciertos roles tradicionales y a redefinir el ejercicio de la ciudadanía como práctica política y social. El capítulo noveno nos presenta un acercamiento a la caracterización de las organizaciones indígenas en Bogotá y los demás procesos organizativos consolidados y en proceso de gestación. Finalmente, en el último capítulo se presentan las sugerencias y recomendaciones que en materia de política pública para el sector cultura se pueden proponer, en especial aquellas recogidas de las propias caracterizaciones de las organizaciones y cabildos indígenas.

Esperamos que este Estado del Arte de las prácticas culturales de los indígenas en Bogotá, aporte a complementar la poca información publicada sobre las prácticas culturales en particular, y sobre las características socio-culturales en general, de los pueblos indígenas residentes en esta ciudad, y de igual forma, le permita llamar la atención al lector sobre los procesos de construcción y reconstrucción de la identidades indígenas y mestizas que hacen parte de la riqueza de la diversidad cultural propia de la nación colombiana que transita hacia la celebración de su Bicentenario.

1. OBJETIVOS

1.1. OBJETIVO GENERAL

Realizar el Estado del Arte sobre las prácticas culturales de la población Indígena residente en Bogotá en el período 2006-2009, que permita identificar y analizar las necesidades que actualmente se presentan en el ejercicio pleno de los derechos culturales y sirva de base para la formulación de políticas y planes sectoriales para los campos del arte, la cultura y el patrimonio con esta población.

1.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS

1. Identificar, caracterizar y analizar con base en la información obtenida (documental y de campo), las prácticas, expresiones y procesos culturales, más significativos al interior de los pueblos indígenas en Bogotá.
2. Aportar a los procesos de construcción de conocimiento sobre la realidad sociocultural de los pueblos indígenas en el contexto urbano, reconociendo sus potencialidades y valorando el aporte específico y diferencial en la construcción de una ciudad pluriétnica e intercultural.
3. Ofrecer líneas de acción orientadoras para el fomento, visibilización e inclusión de las prácticas culturales de los grupos indígenas en la construcción de los planes, programas y proyectos de desarrollo cultural, acorde a los intereses particulares de esta población.
4. Dar cuenta de los procesos de pervivencia y transformación de los sistemas de representaciones colectivas que dan vigencia y legitiman la identidad y las prácticas culturales de los indígenas en Bogotá.

5. Contribuir a rescatar y fortalecer parte del acervo histórico vivo y del patrimonio cultural indígena, revalorando el conocimiento y los usos y costumbres tradicionales de estas comunidades en Bogotá.

2. APROXIMACIÓN METODOLÓGICA

Un estado del arte no es un ejercicio aséptico de recolección de información para determinar el avance teórico o estado de desarrollo de un objeto de estudio dado. Supone una mirada crítica a ese conocimiento y cómo éste se ha insertado o afectado las prácticas sociales, en los saberes y experiencias relacionadas con ese objeto de estudio.

La estrategia metodológica que hemos construido para la elaboración del Estado del Arte de prácticas culturales indígenas, no difiere substancialmente de la metodología implementada ya en otras experiencias de estados del arte, tanto en Bogotá como a nivel Nacional². No obstante, vale la pena reseñar los cuatro momentos significativos en este proceso:

- **Fase heurística:** que incluye la recopilación de información contextual y los antecedentes, así como el ejercicio etnográfico y de campo. Todo ello nos sirve de base para la caracterización y formulación del Estado del Arte, e involucra tanto la exploración de las fuentes bibliográficas y documentales, como la recolección de información referencial existente en las dependencias, organismos, instituciones del orden distrital, nacional y otras de carácter gubernamental y no gubernamental. Cada indagación se acompañará invariablemente de una referencia indicando la fuente y la fecha de los datos. Esta compilación documental, nos permitirá contar con un amplio marco de referencia que incluya

² La metodología desarrollada en esta investigación se inspira y retoma una gran parte de procedimientos implementados en los Estados del Arte: *Estado del Arte del Conocimiento Producido Sobre Jóvenes en Colombia, 1985-2003*, *Juventud: Estado del Arte 1990-2000*; y *Mujeres: Estado del Arte 1990-2002*, realizados por el Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos de la Universidad Central, IESCO-UC para instituciones como: Programa Presidencial Colombia Joven, DAAC y DABS. (Escobar et. Al, 2004; Serrano, et. Al, 2002; García et. Al, 2002).

aspectos antropológicos, sociológicos, históricos, geográficos, jurídicos y literarios, entre otros.

Se diseña el formato de la Reseña Analítica Especializada RAE y se le aplican la muestra de selección de los documentos. Igualmente, desarrolla el trabajo de campo directamente con las comunidades generando un escenario propicio para el intercambio de saberes a partir de encuentros basados en la técnica metodológica de los *Círculos de Palabra - Mingas de Pensamiento* y apoyados en metodologías cualitativas como la Investigación, Acción Participativa (IAP), además de los recursos ofrecidos por las herramientas metodológicas propias de la antropología tales como la observación etnográfica y participante, el diario de campo, las historias de vida y la realización de encuestas y entrevistas estructuradas y semi-estructuradas, que se llevarán a cabo con ‘informantes claves’ y con algunos ‘grupos focales’, designados durante el transcurso de la investigación. Los encuentros con los ‘informantes clave’ y la comunidad en general, serán los momentos singulares para la actividad etnográfica, y para el intercambio de saberes desde el lenguaje, ya que como diría Humberto Maturana, *la cultura es una red de conversaciones* y todo acto humano existe en el conversar, porque “*de hecho, los seres humanos existimos en el lenguaje, somos ese fluir relacional*”³.

- **Fase hermenéutica:** se relaciona con el análisis e interpretación de los datos recogidos. se procederá a la transcripción, sistematización y clasificación de la información obtenida en terreno. Para ello partimos de la textualización tanto del discurso oral como de las prácticas para convertirlos en un corpus analítico. El material queda sometido al análisis discursivo como herramienta metodológica idónea para propiciar una reflexión de primer orden sobre la información recabada y conducida mediante la comparación y evaluación de observaciones, enunciaciones y acciones cotidianas.

³ Maturana, Humberto. Formación humana y capacitación.

- **Producción textual:** presentación de los resultados de la investigación en un documento realizado acorde las especificaciones establecidas en los términos de referencia contractuales.
- **Socialización y Retroalimentación:** discusión y validación del producto final.

De acuerdo al camino metodológico propuesto, paralelo a la recolección de información documental, habilitaremos un espacio de trabajo de campo con grupos focales, con quienes realizaremos estos encuentros en los que se abordarán cada uno de los ejes temáticos.

Estos *Círculos de Palabra* no son una metodología en sí misma, sino una técnica de aproximación al conocimiento colectivo de una realidad determinada. Estos *Círculos de Palabra* son parte vital de la estrategia metodológica en la medida que no irrumpe con los usos y costumbres tradicionales y antes bien, hacen parte de las prácticas culturales propias de los indígenas. Vale la pena mencionar que esta misma técnica dialógica se aplica en distintos contextos y también se les ha llamado indistintamente *Mambeaderos*⁴ o *Mingas de Pensamiento*, que se conciben como un espacio de construcción colectiva para conversar, tejer y nutrir los acuerdos sobre los puntos de vista a tratar y que se consideran de importancia para una comunidad.

En cuanto a la aplicación de esta técnica metodológica, se realizaron grupos focales con representantes de distintos pueblos indígenas agrupados por vínculos territoriales de macro región y con otros grupos particulares, que nos permitieron recoger la información y propuestas alrededor de las prácticas culturales indígenas en el contexto urbano de Bogotá.

⁴ Forma de encuentro y comunicación colectiva propia de algunas etnias indígenas del Amazonas, que consiste en revisar la vida a través del diálogo ritual con contenido sagrado, para buscar guía en las labores cotidianas, respuestas a los problemas y búsqueda de consejo.

3. CONTEXTUALIZACIÓN

En las últimas décadas se han venido presentando transformaciones importantes en el escenario latinoamericano, en relación con los grupos étnicos⁵. Se destacan, en primer lugar, los desarrollos constitucionales en varios países de la región que consagran el reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural, haciendo de las comunidades étnicas y de sus miembros sujetos de derechos fundamentales particulares. En Colombia la Constitución Política de 1991 consagró un marco de derechos de carácter explícito para los diferentes grupos étnicos incluidos los pueblos indígenas, que ha venido generando adecuaciones institucionales y políticas específicas con niveles desiguales de desarrollo, en función de la visibilidad, la demanda y exigencia de garantía de derechos de los diferentes grupos étnicos.

Uno de los ámbitos en los que ha sido más débil el avance institucional y por tanto, la acción del Estado para garantizar y respetar los derechos de las minorías étnicas es el urbano. Más aún, la creciente presencia en las ciudades de población perteneciente a minorías étnicas es hoy una realidad social frente a la cual hay un rezago institucional que se traduce en invisibilidad de estas poblaciones y en desconocimiento de sus derechos.

Este contexto le plantea a la ciudad la exigencia ética y política de generar lineamientos de políticas públicas, para un desarrollo y adecuación de las instituciones, que las ponga a tono con nuestra realidad histórica y con una serie de valores ampliamente compartidos en la comunidad internacional para el tratamiento de los pueblos indígenas en su conjunto y los miembros de estos, individualmente considerados. Valores que se

⁵ El Estado Colombiano define el concepto de *grupo étnico* como: poblaciones cuyas condiciones, organización y prácticas socioculturales, políticas y económicas las distinguen de aquellos que conforman la sociedad hegemónica y tienen por ello un reconocimiento jurídico por parte del Estado. Sus particularidades culturales están dadas en sus cosmovisiones, costumbres y tradiciones que generan formas de identificación y de sentido de pertenencia interna y de diferenciación social.

fundamentan en los principios de autonomía y autodeterminación y hacen referencia tanto a procedimientos episódicos de creación o reforma de las instituciones políticas en el ámbito de una comunidad determinada, como a la consolidación de un orden político bajo el cual los pueblos y comunidades indígenas⁶ y los individuos que pertenecen a éstos sean capaces de tomar decisiones significativas en asuntos que involucren las esferas de su vida y de hacerlo, además, de forma permanente.

Se trata en primer lugar, de dar cumplimiento en el ámbito Distrital a uno de los “Principios Fundamentales” de la Constitución Política, como es el Artículo 7 que señala que “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”, precepto que de acuerdo a la Corte Constitucional se deriva de *"la aceptación de formas diferentes de vida social cuyas manifestaciones y permanente reproducción cultural son imputables a estas comunidades como sujetos colectivos autónomos y no como simples agregados de sus miembros, que precisamente se realizan a través del grupo y asimilan como suya la unidad de sentido que surge de las distintas vivencias comunitarias... (lo que) supone la aceptación de la alteridad ligada a la aceptación de multiplicidad de formas de vida y sistemas de comprensión del mundo diferentes de los de la cultura occidental"*⁷.

Se trata además de hacer efectiva, en el Distrito Capital, la obligación del Estado colombiano de garantizar los derechos diferenciados en función de grupo, de manera que sea posible neutralizar las desventajas a las que están expuestas las minorías étnicas frente a las decisiones que hace prevalecer la sociedad mayoritaria en las instituciones

⁶ En el acuerdo 359 del 5 enero de 2009 “por el cual se establecen los lineamientos de política pública para los indígenas en Bogotá, D.C”, se establecen las siguientes definiciones: **Comunidad indígena**. Grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tiene conciencia de tal y comparten valores, rasgos, usos, costumbres de su cultura, formas de gobierno, gestión y control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades. **Pueblo indígena**. Grupo humano cuyas condiciones sociales, culturales y económicas los distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

⁷ Corte Constitucional, Sentencia T-380, 13-IX-93, M.P., Dr. Eduardo Cifuentes Muñoz.

político - jurídicas. Tales derechos, en una sociedad democrática y respetuosa de la Carta Política, están dirigidos a corregir las desventajas que se deriven de la pertenencia a una minoría étnica, así como a la protección de diferencias que enriquecen el patrimonio de recursos culturales disponibles para los individuos y la sociedad en su conjunto, en tanto que amplían las opciones gratificantes y las alternativas para solucionar problemas, particularmente en términos de organización social.

En la ciudad de Bogotá, que además de ser el Distrito Capital es cada vez más cosmopolita, se conjuga una amplia tipología de fenómenos socioculturales que conducen a una extensa y creciente presencia de población de grupos étnicos, en particular indígenas. La declaratoria contenida en la Constitución de 1991, en el sentido que el país es multiétnico, pluricultural y polilingüístico, sólo de manera periférica se ha venido reflejando en la ciudad. Evidencia de ello es que las políticas públicas y programas gubernamentales, definidos e implementados por las sucesivas administraciones distritales, han invisibilizado la presencia y aportes de los pueblos indígenas, que habitan en la ciudad.

No obstante, bajo las dos últimas administraciones el tratamiento que se le ha venido dando a los pueblos con tradiciones étnicas y culturales diferentes a las del conjunto de la sociedad mayoritaria blanca-mestiza, ha comenzado a dar muestras de cambios significativos. Un reflejo de esta nueva situación que se está presentando es la importancia que los pueblos indígenas han tenido en los Planes de Desarrollo Distritales, especialmente en el actual Plan de Desarrollo económico, social, ambiental y de obras públicas para Bogotá, D. C., 2008 – 2012 *“Bogotá positiva: para vivir mejor”* en donde la diversidad, la interculturalidad y la participación incluyente han sido componentes fundamentales incluidos en su estructuración como principios de política pública y de acción:

1. **Diversidad.** *La administración distrital aprovechará al máximo las capacidades y potencialidades de los grupos heterogéneos y valorará a cada quien sea cual sea su*

clase, etnia, edad, sexo, identidad de género, u orientación sexual, religiosa o política. En virtud de ello la política pública y la atención de las necesidades contendrán acciones afirmativas y se orientarán a desnaturalizar las discriminaciones.

2. **Interculturalidad.** *El gobierno distrital le apostará a la construcción de procesos horizontales de entendimiento entre grupos étnicos y culturales, respetando las diferencias de saberes, usos y costumbres.*
3. **Legitimidad.** *La administración distrital promoverá la democracia deliberativa y reconocerá el valor de la participación ciudadana en los asuntos públicos y la diversidad de intereses y su aporte a la construcción del proyecto de ciudad y al fortalecimiento del capital social.”*

3.1 DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y SU APLICACIÓN EN EL DISTRITO CAPITAL

“Las comunidades indígenas son sujetos de derechos fundamentales, y además, éstos derechos no sólo se predicán de sus miembros individualmente considerados, sino de la comunidad misma que aparece dotada de singularidad propia. Aunque la protección de tales derechos es sobre un grupo poblacional, los intereses de las comunidades indígenas son individuales y no se deben confundir con los derechos colectivos de otros grupos poblacionales. Lo que justamente es el presupuesto del reconocimiento expreso que la Constitución hace a la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana. No pueden confundirse con los derechos colectivos de otros grupos humanos”. Fragmento Sentencia Corte Constitucional

Existen en la actualidad una serie de referentes jurídicos tanto nacionales como internacionales relacionados directamente con los derechos individuales y colectivos de los grupos indígenas. El conjunto de esta normatividad es también el insumo para la construcción de la política pública para indígenas en Bogotá D.C. y su posterior implementación y desarrollo basada en los principios de respeto, reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural.

Dentro del conjunto de derechos tanto generales como específicos que están establecidos en la Constitución Política para la población perteneciente a estos grupos, se encuentran preceptos específicos concernientes al reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural (Art. 7); la no discriminación y la igualdad y dignidad de las diferentes culturas (Arts. 13 y 70) y el reconocimiento de autoridades propias (Arts. 246 y 330).

La Constitución Política de Colombia en su **artículo 7**, estipula que *“El estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”*. En el art. 8, consagra que: *“Es obligación del Estado y de las personas, proteger las riquezas culturales y naturales de la nación colombiana”*. Y el art. 10 especifica que *“El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios”*.

El artículo 13 de la C.P. contempla el derecho fundamental a la igualdad e indica que *“(.....). El estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas a favor de grupos discriminados o marginados...”*. Por su parte, el artículo 68 de la C.P. establece que: *“Las integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural”*. Y en cuanto a la divulgación de los valores culturales, el inciso 2 del artículo 70 de la Carta Política establece que *“La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las personas que conviven en el país. El estado promoverá la investigación, la ciencia, el desarrollo y la difusión de los valores culturales de la nación.* Por su parte, el artículo 93 de la Constitución Política, consagra que los tratados y convenios internacionales ratificados por Colombia, hacen parte del bloque de constitucionalidad y prevalecen en el orden interno.

De otro lado, a nivel de la normatividad se tienen convenios internacionales que han sido ratificados por el país e introducidos en la normatividad interna a través de leyes específicas, los cuales dadas sus características hacen parte integrante del bloque de

constitucionalidad. Se destaca, el Convenio 169 de la OIT aprobado por la Ley 21 de 1991⁸ que incluye múltiples aspectos referidos a los derechos indígenas, entre los que se cuentan la consulta y la participación en las determinaciones que los afecten (Art. 6) y la posibilidad de a participar y decidir en los procesos de desarrollo (Art. 7)⁹ .

Adicionalmente, se tienen múltiples desarrollos de las normas superiores ya referidas y que hacen alusión expresa a la participación, la concertación y la definición de asuntos sectoriales específicos, entre otros en temas de salud, educación, ambiente, planeación.

Así mismo, hay una amplia jurisprudencia que interpreta el alcance y los límites de las disposiciones constitucionales y legales para los pueblos indígenas en Colombia. Se destacan entre otros pronunciamientos los siguientes: 1) *Sobre el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural y de los derechos fundamentales de los indígenas* individualmente considerados, así como del *carácter de sujeto colectivo de derecho* de las comunidades indígenas, las sentencias: T-380/93; T-188/93, T-342/94, T-349/96. 2) *Sobre acciones afirmativas* y medidas de discriminación positiva, la sentencia: T 371/00. 3) *Sobre conflictos de normas en relación con la diversidad étnica y cultural*, las sentencias: T-859/92, t-254/94, T-425/95, C-319/96. 4) *Sobre derecho a la salud*, las sentencias T-652/98, C-045/01. 5) *Sobre jurisdicción especial indígena*, las sentencias. T-254/94, C-139/96, T-349/96, T-496/96. 6) *Sobre la naturaleza jurídica de los cabildos y comunidades indígenas*: Conceptos del Consejo de Estado de 16 de noviembre de 1983, y del 15 de febrero de 1988, sentencia T-254/94.

⁸ Ley 21 de 1991 “Por la cual se aprueba el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, adoptada por la 76ª. Reunión de la Conferencia General de la OIT, Ginebra-1989”.

⁹ Adicionalmente, al Convenio 169 de la OIT, en el ámbito de las Naciones Unidas se tiene la “Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial” y la “Declaración sobre los Derechos de las Personas pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, religiosas y lingüísticas”. De otra parte, también en el ámbito internacional existe un amplio espectro de instrumentos que incluye elementos referentes o aplicables a pueblos indígenas. Vale citar: la “Declaración Universal de Derechos Humanos”, la “Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre”, el “Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos”, el “Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”, la “Convención sobre los Derechos del Niño”, la “Convención Americana sobre Derechos Humanos”, el “Convenio sobre la Diversidad Biológica”. (Ver “Derechos de los Pueblos Indígenas”. Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos”. Bogotá, agosto de 2002)

Igualmente, la Ley 74 de 1968, adoptó el “Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales relacionados con los grupos étnicos y entró en vigor en 1976. La Ley 22 de 1981, adoptó la “convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial” y entró en vigor el mismo año. La Ley 715 del 2001, asigna unos recursos para que los entes territoriales los administren con el propósito de garantizar salud, educación y otros sectores para las comunidades, dentro de las cuales se encuentran los pueblos indígenas. La Ley 115 de 1993, (Ley general de educación), en el capítulo III del Título III, garantiza la Educación para grupos étnicos, reglamentada por el Decreto 804 de 1995. Por su parte, el Decreto 1088 de 1993, establece que los cabildos y/o autoridades tradicionales indígenas, en representación de sus respectivos territorios, conformen asociaciones con el carácter de entidades de derecho público de carácter especial.

La Ley 397 del 7 de agosto de 1997 (Ley general de cultura), en sus principios fundamentales, definiciones contiene elementos atinentes a los grupos étnicos. Y la Ley 812 del 2003, Título II, artículo 8, literal C, numeral 9, establece: “Se buscarán esquemas de concertación con las comunidades indígenas y afrocolombianas para el mejoramiento de sus condiciones de vida y se velará para que los servicios del sistema financiero y de crédito se hagan extensivos a estas comunidades.”

Además de ello, para la garantía y el restablecimiento de derechos individuales y colectivos a las poblaciones indígenas se debe aplicar el **Pluralismo Jurídico** establecido en el denominado Bloque de Constitucionalidad, en beneficio de estas poblaciones. En este sentido, la **legislación indígena especial** está integrada por todas las normas que establecen derechos especiales en beneficio de los pueblos indígenas, integran regulaciones legales en materia de identidad, derechos territoriales y de medio ambiente, autonomía, participación y consulta previa, aceptación de la pluralidad de modelos de desarrollo y el derecho al desarrollo propio y a la escogencia de una articulación al modelo

nacional en lo económico y lo social, adecuación institucional en educación, salud, administración de justicia, régimen fiscal y régimen electoral, entre otras materias.

El actual Plan de Desarrollo de Bogotá contiene múltiples consideraciones que giran alrededor del tema del reconocimiento de la diversidad en la ciudad, la atención diferencial a grupos poblacionales específicos y la atención a la primera infancia desde una perspectiva de derechos, estableciendo metas, indicadores, presupuestos y resultados esperados. Este hecho da continuidad a lo avanzado por administraciones anteriores, en el período 2004-2007, por primera vez se contempló a la totalidad de los grupos étnicos en el plan de gobierno y en la política pública para estas comunidades.¹⁰

El plan Bogotá Positiva, establece 29 principios de política pública y de acción, entre los cuales se destacan: perspectiva de derechos que se orientará a la promoción, reconocimiento, garantía y restitución de los derechos fundamentales, civiles y políticos, económicos, sociales y culturales, y colectivos, de todas y todos los habitantes de la ciudad, la Equidad que se entiende a partir del reconocimiento y valoración de las diferencias, la Solidaridad que privilegie e incluya en los beneficios del desarrollo a las personas y comunidades que se encuentran en desventaja manifiesta frente al ejercicio de sus derechos, la Diversidad que busca la atención de las necesidades contendrán acciones afirmativas y se orientarán a desnaturalizar las discriminaciones y la Interculturalidad como proceso horizontal de entendimiento entre grupos étnicos y culturales, reconociendo y contribuyendo a la manifestación y aplicación de los diversos saberes, usos y costumbres.

La ciudad después de años de trabajo y debate expidió a través del Concejo el acuerdo 359 del 5 enero de 2009 “por el cual se establecen los lineamientos de política pública para los indígenas en Bogotá, D.C. y se dictan otras disposiciones”. El acuerdo establece los siguientes principios: diversidad e integridad étnica y cultural; interculturalidad y

¹⁰ MOLINA Fabián. La Cátedra de Estudios Afrocolombianos como Política Pública en Bogotá. Memorias del Foro Cátedra de Estudios Afrocolombianos. SED 2008

multiculturalidad; representación colectiva; autonomía; participación, consulta y concertación y equidad étnica.

Este último establece que la administración distrital velará por la garantía y restablecimiento de los derechos de los indígenas en Bogotá, D.C., para que tengan las mismas oportunidades y puedan acceder y utilizar los servicios sociales y culturales que aporten de manera positiva a mejorar sus condiciones de vida, en relación con el resto de la población distrital y entre ellos mismos, de acuerdo a sus necesidades específicas, desde un enfoque de justicia social; lo cual incluye el ejercicio de los derechos humanos fundamentales y de los derechos étnicos especiales de autonomía, identidad, participación, territorialidad y desarrollo propio. El ejercicio de estos derechos implica el reconocimiento de su propia concepción de bienestar y calidad de vida.

Superar la 'brecha de implementación'

Partiendo del contexto previo, podemos afirmar que uno de los grandes retos para el gobierno distrital, como expresión del Estado en el nivel local, y para las mismas comunidades indígenas en su calidad de sujetos históricos que deben propender por la exigibilidad de sus derechos es lograr superar la llamada "brecha de implementación", es decir, la materialización del "deber ser" de los discursos y las legislaciones con sus propias realidades sociales, ya que como lo plantea el Relator Especial de la ONU para pueblos indígenas "la brecha de la implementación constituye uno de los principales obstáculos para el pleno disfrute de los derechos humanos por parte de las personas y las colectividades indígenas". Tal 'brecha de implementación' alude al hecho de que a pesar de los notorios avances en materia legislativa para el reconocimiento de los pueblos indígenas y sus derechos, tanto a nivel internacional como nacional, en la práctica aún persiste una gran vulnerabilidad de los mismos, por lo que en sus realidades cotidianas, se advierten una serie de problemas para su implementación y cumplimiento.

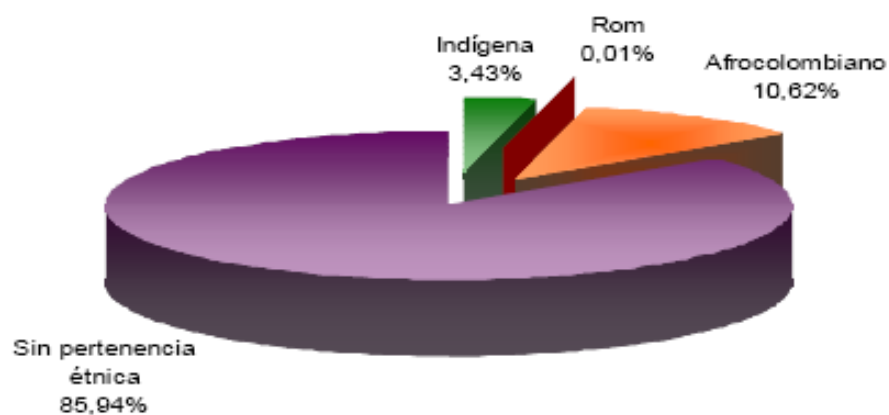
En consecuencia, y como lo menciona la CEPAL, la superación de tales brechas son un imperativo de cara a las duras realidades sociales y a las transformaciones territoriales en tiempos de globalización y los propósitos mundiales de alcanzar metas expresadas en la Declaración del Milenio, ya que hoy en día se han hecho visibles las inequidades étnicas y, se ha puesto de manifiesto que la cuestión indígena es esencialmente un asunto de justicia y de reivindicación histórica para lograr saldar la deuda social con estas poblaciones.

De esta forma, vemos que el contexto social y normativo, demanda para la administración distrital en su conjunto y para el sector cultura en particular, un marco de responsabilidad legítimo para avanzar tanto en la construcción de políticas públicas diferenciadas para esta población, como en la implementación de ‘acciones afirmativas’¹¹ que hagan real los derechos individuales y colectivos de los grupos indígenas. De igual manera, se deben diseñar y fortalecer las estrategias interculturales para la garantía de los derechos económicos, sociales y culturales, y los mecanismos e instancias que aseguren la sostenibilidad de estas políticas en la ciudad. Todo ello, como una forma de responder ante el compromiso político y social asumido por el gobierno distrital con los pueblos indígenas residentes en su jurisdicción, en la perspectiva de avanzar en la consolidación de un proceso de profundización de la democracia plural, en donde las libertades, la dignidad y la diversidad cultural de los pueblos indígenas tenga cabida en Bogotá como “Una Ciudad de Derechos”.

3.2 LECTURA DE REALIDADES DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN BOGOTÁ

¹¹ Las acciones afirmativas o positivas son en sí mismas la materialización del enfoque diferencial de los derechos. Según Marc Bossuyt, Relator Especial para la prevención de la Discriminación, la acción afirmativa es un conjunto coherente de medidas de carácter temporal dirigidas específicamente a remediar la situación de los miembros del grupo, que están destinadas a uno o varios aspectos de su vida social para alcanzar la igualdad efectiva. La acción afirmativa se orienta a un grupo determinado, compuesto por personas que comparten una característica común en la que está basada su pertenencia al grupo y se encuentran en situación de desventaja. Véase, Naciones Unidas. Comisión de Derechos Humanos. Informe final presentado por el Sr. Marc Bossuyt, Relator Especial para la Prevención de la Discriminación, de conformidad con la resolución 1998/5 de la Subcomisión. E/CN.4/Sub.2/2002/21. 17 de junio de 2002.

La lectura de contexto sobre la realidad social de las comunidades indígenas residentes en Bogotá se debe observar desde la perspectiva del distrito capital como una ciudad cosmopolita e intercultural, expresión fractal de la diversidad humana y la riqueza cultural que caracteriza no sólo a la capital, sino al país en general. En efecto, de acuerdo a la información aportada por el Censo del 2005, en Colombia residen 1.392.623 indígenas que corresponden al 3,43% de la población del país; los afrocolombianos³³ son 4.311.757 personas, el 10,62% del total y el pueblo rrom o gitano está conformado por 4.858 personas que representan el 0,01% de la población total del país, lo que significa que la población colombiana que se reconoció como perteneciente a algún grupo étnico corresponde al 14,06% de la población colombiana, el restante 85,94% no se consideró perteneciente a ninguno de los anteriores grupos étnicos. En el siguiente Gráfico, se puede apreciar la distribución de la población colombiana según pertenencia étnica:



Fuente: DANE, Censo General 2005

Por su parte, en Bogotá hay presencia más o menos significativa de los cuatro grupos étnicos¹² reconocidos en Colombia dadas sus particularidades culturales expresadas en

¹² “el país es reconocido como pluricultural y multilingüe, dada la existencia de 87 etnias indígenas, 3 grupos diferenciados de población afrocolombiana y el pueblo ROM o gitano; se hablan 64 lenguas amerindias, el bandé, lengua de los raizales del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, el palenquero, lengua criolla de las comunidades de San Basilio de Palenque,- primer pueblo libre de América, declarado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) como obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad - y el Romaní o Romanés lengua Rom.” DANE,

sus cosmovisiones, costumbres y tradiciones: los indígenas, los afrocolombianos, los gitanos y la población raizal de San Andrés y Providencia, quienes mantienen y transforman sus prácticas culturales. En la ciudad según el Censo DANE 2005, se encuentran aproximadamente 120.000 personas pertenecientes a grupos étnicos que se distribuyen de la siguiente manera:

COMPOSICIÓN POBLACIONAL POR GRUPO ÉTNICO EN BOGOTÁ		
GRUPOS ÉTNICOS	PERSONAS	% frente al total de población
INDÍGENA	15.032	0,22
ROM	523	0,01
RAIZAL DE SAN ANDRÉS Y PROVIDENCIA	1.355	0,02
PALENQUERO	7	0,00
NEGRO (A), MULATO, AFROCOLOMBIANO	96.523	1,42
Ninguno de los Anteriores	6.450.329	95,16
No Informa	214.922	3,17
TOTAL POBLACIÓN DE BOGOTÁ	6.778.691	100,00
CENSO GENERAL 2005 - INFORMACIÓN BÁSICA		
DANE – COLOMBIA. Procesado con Redatam+SP, CEPAL/CELADE 2007		

La diversidad indígena en lo urbano es variada tanto en sus condiciones socio-económicas y culturales como en su misma diversidad étnica. En Bogotá se encuentran individuos y familias pertenecientes a 47 etnias indígenas¹³ y su visibilización demográfica ha venido acompañada de una visibilización socio-cultural y de reivindicaciones políticas como sujetos de derechos. Como acabamos de ver, de acuerdo a la última información censal,

Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas, Dirección de Censos y Demografía. COLOMBIA UNA NACIÓN MULTICULTURAL. Su diversidad étnica. Mayo 2007.

¹³ Arturo, Julián. Bogotá: The City in the Mountains 2002. Entrada de Bogotá en la Enciclopedia de Ciudad de la Universidad de Yale y Grolier Editores, 4 Tomos, 2002.

Bogotá reporta una población indígena de 15.032, adicionalmente, según la información aportada por Acción Social en la capital hay unos 6.379 indígenas que se encuentran en situación de desplazamiento. Por tanto, se estima que la población indígena en Bogotá podría ascender a unas veinte mil personas, lo que equivaldría a un 0.33% de la población total capitalina.

Es necesario mencionar que entre la población indígena residente en Bogotá, se encuentran registrados cinco

Cabildos en la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia, los cuales han sido posesionados ante el Alcalde Mayor de Bogotá, estos son: Cabildo Indígena Muisca de Suba, Cabildo Indígena Muisca de Bosa, Cabildo Indígena Inga, Cabildo Indígena Ambiká Pijao y



Cabildo Indígena Kichwa de Bogotá. La Alianza Entrepueblos en el 2003 adelantó una investigación en la que se estableció una línea de base con las mismas comunidades desde una visión panorámica. Veamos algunos datos:

ETNIA	POB	UBICACIÓN	TIEMPO DE RESIDENCIA	PROCEDENCIA	IDIOMAS	PRINCIPAL FUENTE INGRESO
MUISCA	7.000	Bosa, Suba	Siempre	Bogotá	Castellano	Oficios varios
KICHWA	1.500	Engativá, Kennedy, Bosa, Antonio Nariño.	Desde años 1940	Otavalo, Ecuador	Quechua y Castellano	Producción y comercio de tejidos, música.

INGA	650	Centro de la ciudad: Mártires, Candelaria.	Desde finales del s. XIX	Incas del Cuzco	Inga (Quechua) y Castellano	Comercio de medicina tradicional
PIJAOS	600	Usme, Bosa, Ciudad Bolívar.	Cincuenta años, los desplazados desde mediados de los 90	Tolima	Castellano	Venta de alimentos

No obstante, además de estas cinco comunidades legítima y legalmente reconocidas, se han identificado otros procesos organizativos configurados también como Cabildos que en estos momentos están buscando el registro legal y que cuentan con sus autoridades tradicionales reconocidas por sus comunidades y avalados desde sus territorios ancestrales, como es el caso del Pueblo Nasa, el Pueblo Yanacona, el Pueblo Pastos y el Pueblo Misak. En Bogotá también hay presencia de otros grupos indígenas, algunos de los cuales están vinculados a las organizaciones nacionales como ONIC, AICO, OPIAC y CIT, mientras que otros vienen adelantando incipientes procesos organizativos. De los anteriormente mencionados, los grupos más representativos son: los Embera Chamí y Katio, los Kankuamos, los Uitotos, los Kamëntsá, los Wayuu, los Tubú, los Wounnan, los Koreguaje y los Arhuacos. Otras fuentes de información¹⁴ agregan a los ya citados, la presencia de indígenas integrantes de los siguientes pueblos: Achagua, Amorúa, Andoke, Arzario, Awa Kuaiker, Bara, Barasana, Barí, Betoye, Bora, Calima, Cañamomo, Carapana, Cocama, Chitarero, Chimila, Coconuco, Coyaima Natagaima, Desano, Dujo, Eperara Siadipara, Guanaca, Guane, Guayabero, Hitnu, Karijona, Kawayari, Kofán, Koqui, Kubeo, Kuiba, Kurripako, Letuama, Makaguaje, Makuna, Masiguare, Matapí, Miraña, Nukak, Ocaina, Panche, Piaroa, Piratapuyo, Pisamira, Puinave, Quimbaya, Sáliba, Senú, Sicuani,

¹⁴ La Secretaría de Educación Distrital en 2008 reportaba 2200 indígenas pertenecientes a 20 pueblos diferentes estudiando en el sector oficial y la Secretaría de Salud en su "DOCUMENTO DE LÍNEA DE BASE PARA LA FORMULACIÓN DE LA POLÍTICA PÚBLICA EN SALUD PARA LAS POBLACIONES ÉTNICAS RESIDENTES EN BOGOTÁ D.C. 2010", presenta también información de otros grupos indígenas que han sido identificados por los referentes étnicos en las distintas localidades de Bogotá..

Siona, Siriano, Taiwano, Tanimuka, Tariano, Tatuyo, Tikuna, Totoró, Tsiripu, Tukano, Tule, Tuyuca, Tzase, U'wa, Wiwa, Yagua, Yauna, Yuko, Yukuna y Yurutí.



Este paisaje humano nos ratifica el hecho que si bien el asentamiento histórico indígena en la altiplanicie central del país se remonta a la época precolombina, por parte del pueblo originario de este territorio, los Muisca; desde su misma fundación hispánica Bogotá se ha caracterizado por ser un nicho multicultural producto de la coexistencia no sólo de la población nativa y la población blanca proveniente de Europa y del mestizaje que le sobrevino, sino de la presencia de los otros grupos étnicos y de contingentes de población de otras regiones del país, cada uno con sus aportes culturales, así como la llegada de distintos grupos indígenas que en variados procesos migratorios han arribado a esta ciudad.

Bajo esta premisa, podemos decir que los intercambios socio-culturales entre los pueblos originarios y la sociedad blanca y mestiza no son nuevos, e igual acontece con la interrelación entre lo urbano y los territorios ancestrales de los indígenas, veamos: “Las ciudades nunca han sido ajenas a la vida de los pueblos indígenas ni a sus dinámicas culturales. Desde el siglo XVII, en los inicios de la colonia, muchas de las ciudades del país

ubicadas en los Andes y en el Caribe se construyeron sobre sus territorios y contaron con su presencia como fuente de mano de obra para los incipientes centros urbanos, haciendo de los indígenas un componente poblacional de gran relevancia en los procesos de conformación de la sociedad colonial. Posteriormente, dos siglos después, bajo la premisa de colonizar las zonas consideradas baldías y alejadas del control del Estado, se promovieron movimientos colonizadores multitudinarios, fomentando el surgimiento de caseríos, pueblos y pequeñas ciudades, acercándose progresivamente a las comunidades que hasta el momento permanecían relativamente aisladas por la dificultad del acceso a sus territorios. A partir de la década de los cincuenta [del siglo XX], las oleadas migratorias hacia la Orinoquia y Amazonia consolidaron el proceso de ocupación del país, generando profundas transformaciones y tensiones entre las diferentes culturas que han convivido desde entonces”¹⁵.

Ahora bien, mientras por un lado grandes contingentes de población se movilizaban hacia las áreas periféricas del territorio nacional apartadas de los centros urbanos, buscando principalmente explotar la oferta de recursos naturales, ampliando la frontera agrícola del país e irrumpiendo en los resguardos indígenas, con el paso del tiempo, se transforma la dinámica de los procesos migratorios así: “En los últimos años y como resultado de la coyuntura política y económica que ha moldeado la realidad del país, los movimientos de población han empezado a invertirse, haciendo de las ciudades los centros de llegada de miles de migrantes [sic] que buscan en ella nuevas oportunidades de trabajo o un lugar de refugio de la violencia que azota sus lugares de procedencia. Los indígenas, que en muchos casos han consolidado barrios enteros en las ciudades, no provienen solamente de Colombia; muchos de ellos llegan de los países vecinos para insertarse activamente en el tejido de redes sociales que hace de la ciudad un lugar dinámico y complejo. El caso más relevante es el de los indígenas de Otavalo, Ecuador, que hoy conforman un sector importante de la población en ciudades como Bogotá y Medellín. Su comunidad,

¹⁵ Arango Ochoa, Raúl y Sánchez Gutiérrez, Enrique. LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE COLOMBIA EN EL UMBRAL DEL NUEVO MILENIO. 2004. P, 273

fluctuante entre ambos países, tiene en las ventas callejeras de tejidos, su mayor fuente de ingresos”¹⁶.

Para nadie es desconocido que la tendencia actual es el tránsito hacia un mundo cada vez más urbano y las poblaciones indígenas no escapan a estas dinámicas locales y globales. Igualmente, en las ciudades se hace más notoria la presencia de paisajes multiculturales, y a pesar que en las representaciones colectivas a los indígenas se les asocia con lo atrasado, pobre y exótico, que debe integrarse, homogeneizarse; lo cierto es que su presencia pone en evidencia las nuevas realidades en donde los pueblos originarios “reaparecen con toda su carga de alteridad cultural, en una escena de la que en realidad nunca estuvieron ausentes. (...) no se trata de un nuevo fenómeno identitario eventualmente provocado por la ‘modernidad’, (...), sino de la nueva visibilidad de una presencia que había sido negada por las perspectivas integracionistas de los estados y por la ceguera ontológica de políticos y científicos sociales”¹⁷.

Pero más allá de los cuestionables discursos homogeneizadores, la presencia cuantitativa y cualitativa de los indígenas en lo urbano traslada con mayor o menor intensidad las contradicciones y conflictividades políticas y económicas existentes en las regiones a las zonas urbanas, de tal manera que, “El movimiento de los indígenas hacia las ciudades se ha dado en un contexto social en el cual todas las regiones del país de una u otra manera se han insertado en la lógica de la economía de mercado y en donde la ciudad, con todas las dinámicas culturales que implica, ofrece nuevos marcos para el desarrollo de la identidad, de la economía y de la vida social indígena. 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 los diversos oficios que no requieren altos grados de educación. Aunque los migrantes [sic] y

¹⁶ Ibid, p.273

¹⁷ Bartolomé, Miguel Alberto. Procesos Interculturales. Antropología Política del Pluralismo Cultural en América Latina. Siglo Veintiuno Editores. 2006. P. 222

desplazados muchas veces se insertan en las ciudades en condiciones extremas de pobreza, los centros urbanos continúan siendo importantes puntos de llegada temporal y permanente, como lo muestra el caso de Bogotá¹⁸.

En retrospectiva, hablar de los indígenas en lo urbano implica reconocer una doble situación histórica: *“indígenas a los que la ciudad les llegó, e indígenas que llegaron a la ciudad”*¹⁹. Por un lado, la de los muisca originarios vinculados a las dinámicas de expansión urbana y por ende a las acentuadas transformaciones territoriales, demográficas y sociales, así como sus propias dinámicas de supervivencia cultural dentro de un epicentro del acelerado desarrollo capitalista; y por el otro, la presencia esporádica, transitoria o definitiva de diversas etnias indígenas que por migraciones voluntarias o desplazamientos forzados conviven en la urbe con diversos grados de cohesión comunitaria, sentido de pertenencia en relación a sus respectivas culturas y arraigo a sus territorios de origen, pero que igualmente conservan y redefinen sus perfiles culturales sin abdicar por ello de su identidad que los diferencian del resto de la población capitalina. Y aunque no contamos con información clara y precisa sobre la situación socio-económica de los grupos indígenas urbanos, ni diagnósticos poblacionales que nos den cuenta de las familias y sus dinámicas territoriales, existen algunos datos demográficos que nos aportan elementos significativos de la realidad de estos grupos (véase Anexo 1).

En síntesis, y para facilidad de nuestro análisis, podemos clasificar a los indígenas ciudadanos en el contexto de Bogotá en tres categorías: los indígenas nativos de este territorio, los indígenas migrantes y los indígenas desplazados. A continuación realizaremos una breve lectura de la realidad propia de cada uno de indígenas acorde a la categoría que da cuenta de su existencia en Bogotá.

- **Los Muisca, pueblo nativo de Bacatá**

¹⁸ Arango Ochoa, Raúl y Sánchez Gutiérrez, Enrique. Op. Cit. P. 274

¹⁹ Zambrano Martha. Memoria y olvido en la presencia y ausencia de indígenas en Santa Fe y Bogotá. 2000

“Nos proponemos alimentarnos de nuestra identidad originaria para fecundar una comunidad autónoma, orientados por nuestra cultura que crece en cada tiempo y en cada conciencia que renace rompiendo las frías e infecundas racionalidades impuestas de occidente. Así, con dignidad humana, con solidaridad, con honestidad y en profundo contacto con nuestras deidades tutelares quienes nos orientan y de quienes volvemos a nacer para relacionarnos con la naturaleza: el agua, la lluvia, el río, la laguna, la montaña, el árbol, la tierra, el sol, la luna, la noche y el día... Vivimos ayer y permanecemos hoy con nuestro pensamiento y espíritu en esta tierra de Bosa, de la sabana de Bogotá, como seres milenarios y auténticos”²⁰. Cabildo Indígena Muisca de Bosa

Para entender la presencia contemporánea de los Muisca urbanos conviene retomar elementos generales de su historia, de sus dinámicas de poblamiento y organización social, y las transformaciones que en su sistema cultural y su territorio han devenido a partir de las relaciones con la sociedad occidental. Ahora bien, aun cuando es abundante la bibliografía sobre los Muisca, irónicamente, es de las sociedades prehispánicas menos conocidas. El primer gran ciclo dentro del proceso de desarrollo social de la sabana de Bogotá abarca desde el inicio del poblamiento hasta la consolidación de sociedades complejas caracterizadas por tener distintos niveles en sus jerarquías políticas en un proceso de transición hacia un estado primitivo, justo en los albores de la invasión hispánica. Este largo proceso estuvo acompañado entre otros, por el crecimiento de población, la introducción de la agricultura intensiva, especialmente del maíz y la intensificación de la alfarería y las actividades de intercambio²¹. Los estudios que dan cuenta de la ocupación humana en el altiplano cundiboyacense, indican que al menos hace 14000 años los primeros grupos de cazadores recolectores se establecieron en este territorio²². Se trataba de comunidades pequeñas con poca diferenciación social que practicaban ya algunas formas de culto funerario. El tránsito de una economía sustentada en la caza y recolección, a una horticultura incipiente y posteriormente a la agricultura,

²⁰ Citado en Los Muisca un Pueblo en Reconstrucción. Cabildo Muisca de Suba, Gutiérrez, Calvo Oskar Benjamín -compilador-. Talleres Imprenta Distrital, Mj. Editores Ltda., Bogotá, agosto de 1999.

²¹ “Los Muisca, desde el siglo XX”. Langebaek Carl Henrik. 1992.

²² “Investigaciones Arqueológicas en los Abrigos Rocosos del Tequendama” Gonzalo Correal Urrego y Thomas Van Der Hammen 1973. También Gnneco e Illera 1989.

fortalece la vida sedentaria, el desarrollo de la cerámica y la formación de núcleos habitacionales o poblados.

Hace aproximadamente 2700 años con el surgimiento de los cultivos de maíz en la región de Zipacón y la evidencia de restos de cerámica, se da comienzo al período denominado Herrera que terminó hacia el siglo VII d.C. y sentó las bases del llamado Periodo Muisca Temprano que comprendería hasta el siglo XI d.C. en el que se introduce la cerámica pintada, se profundiza y diversifica la agricultura y hay un gran aumento demográfico. Posteriormente, surge el periodo conocido como Muisca Tardío que marca un desarrollo notable en jerarquías de asentamientos y un incremento en la producción artesanal, así como el fortalecimiento de los cacicazgos y la configuración de confederaciones hacia el siglo XVI: Bogotá, Tunja, Sogamoso y Duitama²³.

El cacicazgo de Bogotá gobernado por el Zipa, era considerado como el cacicazgo regional más extenso y poblado, e los cacicazgos intermedios de Guatavita, Ubaque, Ubaté, Zipaquirá y Fusagasugá. Con la llegada de los españoles, los indígenas Muisca padecieron una fuerte represión durante las épocas de conquista. El sometimiento violento de los cacicazgos al nuevo régimen de explotación colonial fue progresivamente destruyendo su organización socio-económica, política y cultural, llevándolos casi a su total extinción a mediados del siglo XVII con la 'catástrofe' demográfica de su población. Este descenso dramático de población derivó en la creación de los resguardos²⁴ indígenas durante la colonia que permitieron a los muisca reproducir pautas de vida comunitarias, en el marco de las instituciones coloniales, aunque se continuó la pérdida de tierras y el mestizaje étnico y cultural²⁵.

Si bien se da como un hecho la desaparición de los Muisca dentro del imaginario colectivo, lo cierto es que estas comunidades en apariencia mestizas y campesinas (que se

²³ Langebaek Carl Henrik. Op. Cit.

²⁴ Los resguardos son básicamente globos de tierra en tenencia colectiva y con gobierno indígena (Cabildo).

²⁵ "Etnografía Muisca: El resguardo de Cota". Wiesner Luis Eduardo. 1996.

encuentran viviendo en predios de resguardos disueltos entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX), mediante complejos procesos históricos de resistencia y adaptación cultural, han logrado darle vigencia a sus raíces históricas y es posible reconocer en ellas permanencias étnicas que hoy en día están acompañadas de reivindicaciones identitarias de raigambre Muisca en diversos lugares de la sabana y en la misma ciudad: “Para algunas comunidades indígenas la ciudad es parte de su tradición e incluso (como en el caso de los muisca que tratan de reivindicar su identidad desde hace poco tiempo) ésta se constituye en el lugar que han habitado siempre, sin que esta condición los haga menos indígenas que aquellos que nacieron en las zonas más alejadas del país. Para los indígenas urbanos, la ciudad se convierte entonces en su territorio ancestral, en un territorio para el cual la historia y la reivindicación del pasado son las herramientas más eficaces en su constitución y mantenimiento. La formación de los recientes cabildos indígenas Muisca da cuenta de este fenómeno que ha tomado vigencia sobre todo a partir de la coyuntura política de 1991.



El proceso de reconstrucción cultural de los grupos que se consideran Muisca (en las comunidades de Cota, vereda de Fonquetá y Cerca de Piedra en Chía, Bosa, Suba y

Sesquilé) comenzó en 1989 con la formación del Cabildo de Suba y el Consejo de Mayores Autoridades Tribales como instancias de gobierno (Gutiérrez, 1999:9). A partir de estas organizaciones los muisca se definieron a sí mismos como indígenas contemporáneos, poseedores de una identidad híbrida y originarios de su territorio (raizales), haciendo de la continuidad histórica en el espacio físico desde el momento de constitución de los resguardos coloniales y republicanos, el principal punto de reivindicación. En términos culturales, los muisca consideran que si bien sus prácticas y sistemas de representaciones no son completamente rurales tampoco son urbanos, constituyendo una identidad fluida que sin embargo los diferencia de la sociedad mayoritaria. Esta especificidad como cultura y como territorio radica principalmente en sus apellidos de ascendencia amerindia, en la conciencia de ocupación de un territorio ancestral, en sus instituciones de gobierno, en las dinámicas culturales propias de la familia extensa y en la articulación en la vida cotidiana de elementos de la cultura Muisca como la tradición oral, el consumo de la chicha y otras actividades lúdicas (Gutiérrez, 1999:9)²⁶.



²⁶ Ibid, p. 275. La cita contiene dos Pie de página: Cabildo Muisca de Suba, Gutiérrez, Calvo Oskar Benjamín - compilador- Los Muisca un Pueblo en Reconstrucción, Talleres Imprenta Distrital, Mj. Editores Ltda., Santafé de Bogotá, agosto de 1999.

Ya para el caso concreto de Bogotá, actualmente se pueden encontrar dos comunidades Muisca legalmente constituidas y avaladas por el Ministerio del Interior y de Justicia como Cabildos Indígenas y posesionados ante el Alcalde Mayor de Bogotá, según lo estipulado en la Ley 89 de 1890: una ubicada en asentamientos dispersos en la localidad de Suba en áreas que abarcan La Conejera, La Cantera, El Cerro y la Laguna de Tibabuyes; la otra se encuentra localizada en jurisdicción de las veredas de San Bernardino y San José en la localidad de Bosa. Los territorios y las actividades socio-económicas de los miembros de ambas comunidades, no pueden deslindarse de las dinámicas propias de la ciudad, por lo que buena parte de sus actividades productivas se centran en el ramo de la construcción, de la industria, del transporte y la educación entre otros y algunos todavía se dedican a la tenencia de ganado y a la agricultura, especialmente del maíz, la papa, la arveja, el frijol, la zanahoria, así como las plantas aromáticas en pequeñas huertas.

De acuerdo a lo plasmado en el Documento para la concertación de la Política y el Plan de Acciones Afirmativas, tanto la comunidad Indígena Muisca de Suba, como la comunidad Muisca de Bosa se consideran a sí mismas como una población de familias tradicionales indígenas "*raizales*", es decir, que su identidad cultural se expresa en principio a partir de la consideración como comunidades nativas -raizales- de su territorio y no venideros de ningún otro lugar y que se encuentran en un estado de transición entre lo rural y lo urbano. Los miembros de la comunidad indígena Muisca de Suba, justifican su condición como tal, porque: a) Tienen una ascendencia amerindia fácilmente comprobable, b) en la actualidad siguen vigentes sus apellidos nativos, c) han mantenido una fuerte conciencia territorial, d) a partir de la tradición oral han reconstruido sus autoridades tradicionales y han actualizado lineamientos fundamentales del derecho Muisca, e) aún tienen actualidad sus dinámicas culturales propias, f) alrededor de los apellidos existe una intensa vida comunitaria, g) viven dentro de los límites de la parcialidad o territorio que se reivindica.



Por su parte, la comunidad Muisca de Bosa en este mismo documento, señala que ellos se reconocen así mismos como una sociedad indígena contemporánea, originarias de ese territorio y con una serie de rasgos mestizos en su cultura, lo cual no debe entenderse como un impedimento para afianzar su identidad indígena. Sin embargo, al interior de esta comunidad se considera que para sustituir el estereotipo del indígena puro por la verdadera identidad, es necesario conocer y valorar el proceso de mestizaje, y rescatar los elementos culturales resultantes. Adicionalmente, y a pesar de la disolución del resguardo y del desenfrenado crecimiento de Bogotá hacia los años sesenta, la comunidad siguió manteniendo una conciencia territorial más o menos fuerte que impidió en diversos momentos que el territorio terminara en manos de urbanizadores piratas y que se les incorporara a la ciudad como obreros y empleados. Alrededor de las actividades productivas y económicas se escenifica una intensa vida comunitaria y colectiva, centrada en las interrelaciones de las diferentes familias extensas²⁷.

- **Comunidades Indígenas Migrantes**

²⁷ Documento conjunto de las problemáticas de las Comunidades Indígenas del Distrito Capital Comunidades Muisca de Suba y de Bosa, Ambika Pijao, Kichwa e Inga. Asociación de Cabildos Indígenas –ASCAI-.

“Bogotá es un infierno y un paraíso al mismo tiempo. Es un paraíso porque aquí hay muchos elementos para aprovisionarse del conocimiento. Los sitios más hermosos de la ciudad, a mi modo de ver, son las bibliotecas públicas. Algo positivo que me llama la atención es que los jóvenes son muy pilosos, estudian desde muy temprana edad y se preocupan por instruirse. Pero hay algo negativo, que son los deleites en exceso. Son alegres los que tienen la posibilidad de entrar a un sitio de deleite, ya sea a la mejor discoteca, ya sea al mejor café. Si alguien tiene dinero, puede estar en esos escenarios. El que no puede está en el lugar más indeseado. Eso me desespera mucho, me duele, porque yo vengo de una comunidad en la que hay igualdad. Así que ver este estado de desigualdad acá, saber que unos desayunan muy bien, mientras que otros no tienen ni siquiera qué tomar, es muy duro. He visto a los indigentes tomando el agua que pasa por el Caño del Arzobispo, los he visto bañarse ahí. “¿Por qué diablos hay gente en ese estado, en esas condiciones de absoluta marginalidad, de absoluta pobreza?”, me pregunto”²⁸.

VICTORIANO PIÑACUÉ ACHICUÉ. Estudiante de Derecho. Etnia Paez–Tierradentro

Son variopintas las razones por las cuales distintas personas, familias y comunidades indígenas han emprendido procesos migratorios desde sus territorios ancestrales y llegan a la ciudad para asentarse y también son variopintas las formas de relacionarse y adaptarse a ella. En general, podemos decir que la mayoría arriba a la ciudad en busca de mejores oportunidades económicas y para mejorar sus condiciones de vida en vivienda, salud, educación. De este grupo hacen parte entre otros, las etnias kichwa, inga, kamentzá, wayuu, guambiano, nasa y cofán, así como un considerable número de uitotos y de otras etnias amazónicas. Se pueden identificar cuatro momentos importantes dentro de los procesos de las comunidades migrantes indígenas, así: “Un primer momento de migraciones esporádicas y eventuales a la ciudad, que se realizaban con el propósito de conseguir ingresos adicionales para satisfacer necesidades puntuales, específicas y coyunturales, pero donde las actividades productivas realizadas en los territorios de origen seguían siendo la base fundamental para la subsistencia. Un segundo momento donde la migración a la ciudad se va volviendo cada vez más indispensable, como quiera

²⁸ Citado por González Molina, Juliana. Entre Mundos Hermanos. Universidad Externado De Colombia. 2008

que los ingresos obtenidos en la ciudad complementan los que se obtienen en sus territorios de origen a través de las actividades productivas que allí desarrollan. Un tercer momento en donde la presencia en la ciudad se va volviendo cada vez más permanente dado que la fuente de ingresos obtenida en las incursiones a la ciudad son los que fundamentalmente garantizan la subsistencia, debido a que actividades productivas en sus territorios de origen ya no son tan rentables. Un cuarto momento cuando los ingresos indispensables para la subsistencia son obtenidos exclusivamente en la ciudad, su asentamiento en ella viene a ser casi definitivo, aunque sin nunca romper los vínculos simbólicos, rituales y culturales con sus territorios ancestrales”²⁹.

El arribo de los y las indígenas a la ciudad es una historia hecha de contrastes. Este es un proceso de transformación socio-cultural que no implica necesariamente el olvidar sus propias Leyes de Origen, pero sí someterse, o por lo menos, adaptarse a las leyes de la sociedad mayoritaria y de paso, a las nuevas formas de ordenamiento y regulación social existentes, a manera de “reglas de convivencia” propias de lo urbano. En este contexto, tal vez sean los Inga y los Kichwa los pueblos indígenas que han logrado mayores niveles de adaptación a las territorialidades urbanas y los circuitos productivos, sin desvincularse del todo de sus comunidades y lugares de origen. Ambos poseen ciertos patrones de trashumancia que no obsta para que continúen conservando sus saberes y prácticas culturales y recreando nuevos tipos de sociabilidad en sus lugares de destino, como es el caso de la capital. Los primeros se han dedicado al ejercicio de sus saberes médicos tradicionales desempeñando una labor social importante como agentes informales de salud, especialmente a través del uso terapéutico de la planta del yagé. Por su parte, los Kichwa se dedican casi exclusivamente a las actividades relacionadas con la manufactura y comercialización de tejidos y toda clase de trabajos artesanales, aunque un número cada vez más significativo tienen como actividad económica el comercio de productos diversos

²⁹ ALIANZA ENTREPUEBLOS. “Hacia una ciudad intercultural. Visión panorámica de los pueblos Indígenas, Afrodescendientes, Raizal y ROM que habitan en el Distrito Capital”. Bogotá D.C., Septiembre de 2004.

que no tienen ya relación con sus oficios tradicionales. Otros se han desenvuelto en la divulgación y promoción de su patrimonio musical, incluyendo sus danzas tradicionales³⁰.

La ciudad se constituye en un nuevo escenario de vivencias que es vista como un lugar de oportunidades. Los migrantes indígenas llegan a ella en busca de nuevas fuentes para su sustento, para mejorar su calidad de vida gracias a los servicios que ofrece la ciudad, entre ellos la educación. Y así como para los Inga la ciudad ha representado un campo de acción privilegiado para el desempeño de sus oficios tradicionales (el curanderismo y las artesanías), para muchos otros, dada su falta de capacitación e inexperiencia en trabajos considerados urbanos, los ha lanzado a la informalidad o al denominado “rebusque” generando vulnerabilidades y exposiciones

a riesgos especialmente en los niños y niñas que acompañan a sus padres al ejercicio de tales oficios. Algunos estudios sobre la situación de los indígenas urbanos en América Latina indican que los indígenas se encuentran en condiciones laborales de subempleo y comercio informal, y la situación de los mismos en Bogotá muestra que “en general los



indígenas migrantes acceden principalmente al comercio ambulante, al trabajo de la construcción y, en general, a ocupaciones de baja rentabilidad. A pesar de ello, la presencia de los y las indígenas en los espacios urbanos ha diversificado la imagen de la ciudad, si bien se encuentran en condiciones precarias y sobreviven de empleos mal remunerados, han iniciado, para el caso de Bogotá procesos organizativos para

³⁰ Ibid.

visibilizarse políticamente y para legitimar su presencia en la ciudad, como sujetos con derechos”³¹.

Un importante sector de la población indígena residente en Bogotá corresponde a los estudiantes universitarios indígenas de los cuales se considera que puede alcanzar la cifra de unos 2000 estudiantes. Así explica Pedro Cortés este fenómeno: “La presencia de indígenas en las universidades Colombianas es un fenómeno reciente, que tiende a incrementarse y debe cualificarse progresivamente para responder a las demandas de los pueblos indígenas, de sus derechos a una educación que los fortalezca culturalmente, y que, a la vez, contribuya a la construcción de una academia abierta a otras culturas y saberes y de una nación pluriétnica y multicultural, como lo demanda la Constitución Política. (...) Hace 25 años, los indígenas, con muy pocas excepciones, no llegaban a las universidades. Las etnias de que provienen la mayoría de estudiantes, son las siguientes (orden descendiente): Pastos, de Nariño; Nasas o Paeces, del Cauca; Wayúus, de la Guajira; Camentsás e Ingas, de Sibundoy Putumayo; Arhuacos de la Sierra Nevada”³².



³¹ Méndez Torres, Georgina. PARTICIPACIÓN Y DEMANDAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE BOGOTÁ: LA PREGUNTA POR LA INCLUSIÓN. Trabajo de grado. No publicado. Universidad Nacional de Colombia.

³² Cortés, Lombana Pedro. INDIGENAS UNIVERSITARIOS EN BOGOTA. Marzo, 2007.

En seguida, presentamos una reseña sucinta de algunos de los pueblos indígenas que han llegado a la ciudad en calidad de migrantes, entre ellos los Inga, los Pijao, los Kichwa, los Nasa, los Yanacona, los Misak y los Pastos.

- Pueblo Inga

Los Inga en su mayoría provienen del Valle del Sibundoy, Yunguillo y Condagua en el departamento del Putumayo. Son varios los estudios etnohistóricos que proponen el origen prehispánico de los Ingas como pertenecientes al gran Imperio Inca en calidad de “resguardadores” de sus fronteras y a finales del siglo XVI llegaron al Valle de Sibundoy quedando aislados de las demás comunidades quechuas. Este grupo indígena es reconocido en el ámbito de la antropología por su larga tradición migratoria que marca su identidad cultural y se evidencia en las aproximadamente cuatro generaciones ingas que han nacido en centros urbanos y especialmente en Bogotá, a donde se estima que llegaron hacia el año 1930 ubicándose inicialmente en los alrededores del barrio Voto Nacional en la localidad de los Mártires, insertándose en la modalidad de economía informal como curanderos vendiendo plantas medicinales y otros productos curativos, así como artesanías e instrumentos musicales. Estas actividades productivas la ejercen especialmente en ciertos núcleos comerciales de la ciudad como San Victorino y el Restrepo, aun cuando hay algunos que viajan a municipios aledaños a vender sus productos.



De acuerdo al censo del Cabildo Inga, hay unas 115 familias para un total aproximado de 600 personas que residen en Ciudad Bolívar: Lucero Alto, Vista Hermosa, Arborizadora Alta, Tesoro, Candelaria la Nueva y San Francisco. Santafe: El Consuelo, Laches, Rocío parte baja, Cruces, Belén, Santa Bárbara, Santa Rosa de Lima, La Paz Centro y Las Aguas. Los Mártires: Eduardo Santos y San Bernardo. San Cristóbal: 20 de Julio, Montebello, San Blas, San José Sur Oriental, Libertadores y Moralba. Rafael Uribe Uribe: Quiroga. Antonio Nariño: Restrepo. Usme: Usminia y Danubio Sur. Kennedy: Britalia y Patio Bonito. Bosa: San Pablo; y finalmente en Usaquén.

Desde su llegada a la ciudad, los Inga han logrado configurar un tejido social sustentado en la recreación de alianzas entre diferentes familias y han consolidado su proceso de organización comunitaria con la conformación del primer cabildo legalmente constituido en el Distrito Capital, el Cabildo Inga de Bogotá, el cual se viene posesionando, anual e ininterrumpidamente ante el Alcalde Mayor, desde octubre de 1992 cuando fue reconocido oficialmente por la administración distrital.

- Pueblo Pijao

Dentro del complejo cultural denominado Pijao, encontramos una serie de comunidades indígenas originarias del sur del Tolima que comparten afinidades culturales y se ubican en pequeñas parcialidades principalmente en los municipios de Coyaima, Natagaima, Ortega, Chaparral y Purificación. Los indígenas de esta región se han caracterizado por una ardua lucha por la recuperación de sus territorios, ya que la pérdida de los mismos ha traído consigo no sólo el desvanecimiento de su tradición lingüística, sino el deterioro de sus prácticas culturales, productivas y rituales. Sin embargo, al interior de este pueblo indígena, se ha adelantado un fuerte proceso de sobrevivencia cultural enraizado en el sentido de pertenencia a su territorio, así como el fortalecimiento de sus estructuras familiares y comunitarias y la recuperación de su tradición oral y las prácticas socio-culturales que la acompañan.



Este mismo proceso de recuperación cultural, cohesión social y fortalecimiento organizativo se viene adelantando al interior de la comunidad

indígena Pijao residente en Bogotá cuyas familias han arribado a la ciudad desde hace unos sesenta años buscando nuevas respuestas y soluciones a las problemáticas existentes en sus territorios, pero además muchos de ellos huyendo de la ya conocida violencia generada en los años cincuenta en esa región del Tolima. En la actualidad, la comunidad Indígena Ambiká – Pijao de la capital, cuenta con un total de población de 1.163 personas inscritas en el censo del cabildo de Bogotá, aunque se sabe de un número significativo de población Pijao que no está adscrita al mismo. Los Pijao están asentados de manera dispersa en la ciudad, siendo las localidades de Usme y Ciudad Bolívar donde existe mayor presencia de familias Pijao, aunque también encontramos familias en Rafael Uribe, Tunjuelito, Kennedy, Suba y Bosa entre otras. El 9 de noviembre de 2005, el Cabildo indígena Ambiká Pijao obtuvo la legalización por parte del Ministerio del Interior y para el día 18 de diciembre de ese mismo año, en el jardín Botánico y con la presencia del señor Alcalde Mayor, las autoridades indígenas urbanas tomaron posesión de sus cargos por primera vez.

- Pueblo Kichwa

La presencia de esta comunidad en Bogotá, D.C. se remonta hacia mediados siglo XX, en especial en la década de los años cuarenta. “Los Kichwa que actualmente se ubican en el Distrito Capital, al ser provenientes en su mayoría de los cantones de Ibarra, Otavalo, Cotacachi y Atuntaqui, de la provincia de Imbabura, Sierra Ecuatoriana, pertenecen étnicamente al pueblo Otavalo. El pueblo Kichwa – Otavalo, desde épocas prehispánicas y dadas las habilidades para el comercio y la excelsa producción textil que los identifica, se ha caracterizado por ser un pueblo migrante y con fuertes tendencias a habitar en contextos urbanos, lo que no ha sido obstáculo para que mantengan profundas raíces de pertenencia a su territorio

ancestral”³³. Los Kichwa también se han caracterizado por ser un pueblo migrante y con propensiones a habitar en espacios urbanos y muchos de sus miembros pertenecientes a las primeras generaciones poseen doble nacionalidad, la colombiana y la ecuatoriana. La comunidad Kichwa hablan *Runa Shimi* (lengua Kichwa) y el Castellano.

En Bogotá, hay un buen número de familias dedicadas al cultivo de la rica tradición musical Kichwa, así como a la manufactura y comercialización de sus tejidos, que desarrollan en talleres artesanales o en pequeñas fábricas, alcanzando a comercializar estos productos, al igual que sus artesanías, a escala nacional e internacional. Estas actividades económicas, les han permitido reproducir sus prácticas culturales en la ciudad, reafirmando su patrimonio cultural e intelectual, por el cual son reconocidos mundialmente. Además de su exitosa inserción en los mercados, la comunidad Kichwa ha venido consolidando los procesos de organización internos inicialmente a través de la afirmación de sus fiestas tradicionales como el Inti Raymi y la realización de actividades deportivas que convocan a la comunidad, hasta el reconocimiento jurídico del Cabildo Mayor Inga Kichwa de Bogotá (Camainkibo), por parte de la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia. Este cabildo se establece entonces como una entidad pública de carácter especial que viene desarrollando procesos de planeación participativa y de ejecución de proyectos con entidades internacionales, nacionales y distritales, para el mejoramiento de la calidad de vida y la garantía efectiva de los derechos de la población Runa en Bogotá.

³³ Cabildo Kichwa de Bogotá. Autoestudio presentado a la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia. 2007. Mimeo.



Según el censo del cabildo kichwa de 2007, la población indígena kichwa cuenta aproximadamente con 1.250 personas conformadas por 275 familias. Estas familias se encuentran ubicadas especialmente en las localidades de Mártires y Engativá, pero también hay presencia kichwa en Santa Fe, Bosa, Antonio Nariño, Ciudad Bolívar, Rafael Uribe, Kennedy, Puente Aranda, Suba, Barrios Unidos, Usme, San Cristóbal, Tunjuelito y Fontibón.

- Pueblo Nasa

En el idioma Nasa Yuwe³⁴, que pertenece a la familia lingüística Páez, la autodenominación Nasa significa “Gente”. En su hábitat natural, el Nasa Kiwe, o territorio ancestral Páez, ubicado en la región de Tierradentro entre los departamentos de Cauca y Huila, existen múltiples diferencias dialectales según la región. Los Nasa también habitan otras regiones de la vertiente oriental de la

³⁴ Según el D.N.P., esta es la lengua étnica más importante hablada en territorio colombiano, dado el número de parlantes, que representan el 21% del total de la población indígena nacional.

cordillera central y del piedemonte amazónico. Existen asentamientos Nasa en Tolima, Caquetá, Putumayo, Valle del Cauca y Bogotá D.C., ciudad a la que fueron llegando desde los años ochenta y aunque están dispersos en la capital, la mayoría de su población se ubica especialmente en las localidades de Kennedy y Bosa.

Desde hace ya nueve años un grupo de indígenas Nasa radicados en el Distrito Capital decidieron organizarse a través de una Asociación conocida como Asociación Indígena Páez registrada ante la Cámara de Comercio de Bogotá. No obstante, la comunidad Nasa residente en Bogotá está estructurada políticamente bajo la institución del cabildo, con sus propias autoridades elegidas en asamblea, a cuya cabeza se encuentra el Gobernador como máxima autoridad de la comunidad. Y aun cuando el Cabildo Indígena Nasa está a la espera de su legalización, ellos han venido teniendo una presencia activa en el Consejo Local de Planeación, en el Consejo Local de Cultura y en el Consejo Local de Juventudes en la Localidad de Kennedy, entre otros espacios de participación. Las principales actividades del Cabildo Nasa son: promover el rescate del idioma propio, usos, tradiciones, costumbres, cosmovisión, medicina tradicional, formación y capacitación, derechos humanos, participación organizada en las instancias institucionales e interacción con organizaciones cívicas, sociales y comunitarias locales y distritales. Es importante mencionar que los resultados de las diferentes actividades han conducido al fortalecimiento organizacional, posicionamiento y visibilización de esta comunidad en el contexto social e institucional local y distrital, contribuyendo incluso a impulsar el proceso organizativo de otros cabildos y comunidades indígenas en la ciudad a través del denominado “Consejo de Pueblos Indígenas de Bogotá”. A la fecha del 17 de Marzo de 2010, son 139 núcleos familiares los registrados en el censo del cabildo³⁵.

- Pueblo Yanacona

³⁵ Documento interno del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá facilitado por la Gobernadora Oliva Prado.

Aunque actualmente los yanaconas son monolingües, hablantes del español, de su rica tradición lingüística como quechua hablantes, dan cuenta sus apellidos, algunos nombres de utensilios y plantas, pero especialmente los toponímicos que se encuentran a lo largo y ancho del territorio que reivindican como propio: el Macizo Colombiano. En esta Estrella Fluvial Colombiana, ubicada al suroccidente del departamento del Cauca se encuentran cinco resguardos coloniales³⁶ y tres comunidades indígenas civiles³⁷ Yanaconas. Si bien desde hace unas tres décadas este pueblo ha venido adelantado un importante proceso de reconstrucción social y de reivindicación de su identidad cultural en torno a la defensa de su territorio, las vicisitudes históricas han generado que un buen grupo de familias yanaconas hayan migrado a Bogotá con el anhelo de mejorar su calidad de vida buscando nuevas ofertas de trabajo, opciones educativas y algunas huyendo de la violencia.



Imagen de la Posesión del nuevo gobernador Cabildo Yanacona. Mayo 2010.

³⁶ Los resguardos coloniales son las tierras de propiedad comunal, bajo la administración de un cabildo indígena y que tienen tradición de títulos jurídicos anteriores a la república.. (Zambrano: 1996: 123).

³⁷ Las comunidades indígenas civiles son aquellas que han perdido los títulos de propiedad o bien son descendientes de comunidades cuyos resguardos fueron disueltos. (Zambrano: 1996: 123).

Desde su llegada a la capital, estas familias han venido conservando sus lazos comunitarios y de compadrazgo, tratando de reproducir y adaptar instituciones económicas vitales para su identidad y fundadas en la reciprocidad como la 'minga'³⁸. Lo que en un comienzo se autodenominó como “Colonia Rioblanqueña en Bogotá”, dio paso a la posterior conformación en marzo de 2003, del Cabildo Yanacona en Bogotá para continuar fortaleciendo el proceso organizativo y sociocultural de los Yanacona en Bogotá. Según datos suministrados por el cabildo, actualmente hay 79 familias y 171 personas habitantes de las localidades de Rafael Uribe, Bosa, Suba y Ciudad Bolívar.

- Pueblo Misak

También conocidos como 'Guambianos', 'Wampi', o 'Gente de Guambia', los Misak residentes en Bogotá proceden en su mayoría del flanco occidental de la cordillera Central en el departamento del Cauca, municipio de Silvia y Jambaló, y en menor medida en los municipios de Totoró, Caldono y Toribío. En la actualidad, la mayor parte de su población es bilingüe, hablantes del Wampi-misamera-wam o “lengua de la gente guambiana” y del español. Si bien a lo largo del siglo XX y comienzos del presente siglo, el pueblo Misak ha centrado sus demandas en el proceso de recuperación de sus territorios ancestrales, persiste una escasez de tierras, junto con una serie de problemas sociales agudos que inciden en la región. Esto ha conllevado a que en los últimos años se haya producido un movimiento migratorio hacia otras zonas de Cauca, Huila y la misma Bogotá.

³⁸ “La minga” originalmente, es una forma de trabajo colectivo cuya práctica en sus territorios originarios viene desde épocas precolombinas y es generalizada entre los yanaconas y otros pueblos andinos como los Nasa y Misak..



Imagen de la Minga (La Nación Misak en Movimiento).

En el documento construido por el Cabildo Misak de Bogotá, se menciona como en esta ciudad “las familias cuyos apellidos como Cuchillo se encuentran en la localidad de San Cristóbal, los Tumiñá en Usaquén, los Muelas y Calambás en la zona del Centro, localidades de Santafe Candelaria, los Tombé en la Localidad de Rafael Uribe Uribe, quienes fueron llegando hasta la localidad de Fontibón”, donde actualmente viven la mayoría de los Misak. Igualmente allí se menciona que el poblamiento en Bogotá ha sido gradual y sin ciclos irregulares ya que los flujos migratorios han sido constantes en el tiempo sobre todo desde hace unos 10 años y “las familias con apellidos Jembuel, Calambás, Almendra, Cantero, Aranda, Sánchez, Tunubalá, Dagua, Muelas, Ulluné, Yalanda, Tombé, Pechené, Chirimusca, Pillimue, Paja, Masagualli, Camayo, Tenebuel, Tróchez, Ussa y Montano; se cree que ya tienen 23 años aproximadamente de asentamiento en la ciudad”. Según el

censo realizado en febrero de 2010, la población Misak en Bogotá D.C. es de 252 personas agrupadas en 106 familias.

Organizativamente, en el año 2009 buena parte de las familias Misak residente en Bogotá se agrupa bajo la figura del Cabildo Misak, quienes han construido un “programa basado en los siguientes aspectos: fortalecer la autoridad familiar y ancestral propia, la cultura y pensamientos propios, la autonomía e identidad de los Misak, y el tejido social y económico”, para los Misak que conviven en lo urbano hay una conciencia según la cual, “existen elementos fundamentales para asegurar la pervivencia cultural Misak en la ciudad de Bogotá y garantizar la vida digna como cultura y como pueblo ancestral milenario”³⁹.

- Los Pastos

Bajo el gentilicio de los “Pastos” se agrupan una serie de comunidades indígenas que tienen su asiento principal en el altiplano de Túquerres e Ipiales en el departamento de Nariño quienes viven tanto en resguardos coloniales, como en resguardos contituidos por el Incora y en predios particulares. Actualmente no se conserva su lengua aborigen y sólo quedan sus huellas en algunos topónimos y antropónimos. De acuerdo a la información suministrada por el Gobernador actual del Cabildo urbano de los Pastos en Bogotá⁴⁰, la presencia de los Pastos en la capital viene de un par de décadas atrás, siendo motivada por la vulnerabilidad socio-económica y las relaciones conflictivas entre indígenas y no indígenas en sus territorios naturales.

³⁹ Documento construido por el Cabildo Misak de Bogotá. 2010.

⁴⁰ En el año 2010 se eligió como Gobernador Indígena de los Pastos en Bogotá a Hector Ramiro Tapie Alpala,



Frente a esta decisión de migrar a la ciudad buscando nuevas opciones de vida y atendiendo las dificultades propias de lo urbano para el acceso a ciertos servicios del estado, los indígenas Pastos decidieron conformar una organización con la concepción o cosmovisión de su pueblo, denominado “Cabildo Indígena de los Pastos en Bogotá D.C.”, cuya función es aunar la voz de la colectividad ante las distintas instituciones que velan por el bienestar de las personas y la garantía de sus derechos como ciudadanos, así como la búsqueda de espacios suficientes y necesarios para recrear, ambientar y visibilizar la riqueza de los usos y costumbres tradicionales que se plasman en el pensamiento, en las obras artísticas y artesanales que vienen a fortalecer el proceso de reconstrucción cultural a partir de una profunda reflexión sobre su propia conciencia histórica e identitaria que han venido adelantando como pueblo indígena.

- Los pueblos Amazónicos⁴¹

⁴¹ Este apartado se escribió con la colaboración del señor Willer Giagrekudo, del pueblo uitoto, coordinador del Jardín Infantil Uitoto de la SDIS, Makade Tinikana, que traduce ‘Caminar Caminando’, escrito en dos idiomas Huitoto y Carapana, nombre asignado por la asociación de mujeres indígenas “AMISEP”.

El Amazonas es un departamento con una amplia diversidad cultural, conformada por varios pueblos ancestrales con identidad propia que se relacionan entre sí, estructurando un gran complejo socio cultural y una vasta red de relaciones interétnicas, pues comparten los espacios de propios de la cultura tales como los Consejos de palabra y diálogo, la alimentación, las danzas, ritos y muchas otras formas de comunicación ancestral que tienen sus similitudes pero no son iguales. Al hablar de la diversidad de los pueblos amazónicos, nos referimos principalmente a los Huitotos, Boras, Okainas, Nonuyas, Yukuna, Miraña, Andokes, Macunas, Muinanes, entre otros. Estos pueblos a su interior están conformados por clanes y totems, donde los poderes jerárquicos son de descendencia directa, es decir esta autoridad no se delega, por lo tanto el sabedor debe ser dueño de Maloka o heredero de ésta. La identidad que resume y guía la vida del indígena amazónico corresponde a su autodenominación como hijos de tabaco, coca y yuca dulce, de donde heredaron el origen de la palabra y su sabiduría.



La comunidad del pueblo Uitoto y los pueblos de la amazonía se encuentran actualmente ubicados en diferentes localidades de la ciudad de Bogota,

especialmente en la zona centro, localidades de Santafé, Candelaria y Martires. Hasta el momento, se tiene un listado aproximado de unos 200 indígenas amazónicos de acuerdo al último consolidado de información interna del jardín “makade tinikana”.

- **Indígenas en situación de desplazamiento**

*Durante mucho tiempo fuimos víctimas en una nación dominada por culpables sin rostro. ¿Quién sembró por primera vez la semilla de la violencia en esta tierra?
¿Quién nos desalojó de nuestras casas, de nuestros ritos, de nuestro pensamiento original? ¿Quién fisuró nuestra memoria?
¿Quién nos dio otros sueños, otros dioses, otras palabras que no eran nuestras?
¿Quién nos enseñó a olvidar?
Todos peleándose por esta tierra.
Esta tierra que era nuestra.
Esta tierra bendecida por la mano del creador
y maldecida por la codicia de los hombres.*

Coreguaje de coraje. Los guerreros se hacen escuchar. Juliana González⁴²

A diferencia de los y las indígenas que se allegan a la ciudad buscando optimizar sus condiciones de vida y como resultado de decisiones autónomas y deliberadas, los desplazados y desplazadas, víctimas del conflicto interno o por factores asociados al mismo, llegan a la ciudad en contra de su voluntad, huyendo de la desesperanza de la violencia y la zozobra de la guerra. El desplazamiento forzado es entonces un proceso migratorio involuntario que vulnera los derechos fundamentales de las personas, las familias y las comunidades afectadas por esta tragedia humanitaria. Al respecto, CODHES señala que: “ni las referencias ni los datos concretos, son capaces de captar las verdaderas

⁴² Citado por González Molina, Juliana. Op. Cit. P. 131.

dimensiones del desarraigo y la desterritorialización de la “diáspora étnica en Colombia”⁴³.

Si bien el desplazamiento en Colombia, y en particular su relación con los grupos étnicos, es un tema neurálgico dentro de las problemáticas sociales del país y por extensión afecta el desarrollo social en las ciudades receptoras, es poco el avance académico y estadístico relacionado con este fenómeno. Entre las dificultades metodológicas para caracterizar el desplazamiento mencionadas en el documento “Los Pueblos Indígenas de Colombia en el Umbral del Nuevo Milenio”, de Raúl Arango y Enrique Sánchez, se mencionan la alta movilidad de de la población desplazada (se sabe que normalmente antes de llegar a su asentamiento final, la mayoría pasan por dos o tres lugares intermedios), la inestabilidad y dispersión de los patrones de residencia y el uso de estrategias de autoprotección entre las que se incluyen el silencio y el anonimato.

En todo caso, algunos de los estudios que han abordado este tema, mencionan que entre los factores relacionados con la presencia del conflicto armado interno en los territorios indígenas se encuentran los siguientes⁴⁴:

- Las ventajas estratégicas de los territorios indígenas para los grupos ilegales (paramilitares, insurgencia, narcotráfico) como zonas de refugio, como corredores para el tráfico de armas, drogas contrabando y movilización de sus efectivos, y para ejercer desde allí el control de las zonas económica y militarmente estratégicas.
- La inversión de grandes capitales en zonas cercanas a territorios indígenas o directamente en ellos, atrayendo primero a la insurgencia por razones políticas y financieras y luego a la conainsurgencia para defender las empresas.

⁴³ CODHES. El proceso del auto 251 del 2008- boletín sobre niñez y desplazamiento. No. 2, año2009. Citado por Ibid. P136.

⁴⁴ Caracterización del desplazamiento indígena en Colombia y formulación de estrategias para su atención y prevención en áreas críticas. ONIC, Red de Solidaridad Social, ACNUR, Bogotá, 2002. Citado por Arango O. Raúl y Sánchez G., Enrique. Op. Cit. P. 266

- La expansión de los cultivos de uso ilícito, coca y amapola que terminaron invadiendo casi todos los territorios indígenas y convirtiéndose en la principal fuente de financiación de los actores armados de uno y otro bando.
- La expansión del narcolatifundismo hacia zonas con alto potencial de valorización de tierras.

Según este estudio de la ONIC, la R.S.S y ACNUR, en los últimos años, las víctimas indígenas del desplazamiento forzado ha ido creciendo con especial énfasis en aquellos que se movilizan hacia territorios no indígenas dentro del territorio nacional. Se agrega al panorama aciago de esta situación, el que la acción estatal no ha sido proporcional a la magnitud del problema, es decir, que las respuestas del Estado no han sido suficientes para asegurar la integridad y los derechos fundamentales de las poblaciones nativas. Antes bien, la ineficacia para erradicar las causas que lo originan, junto con la falta de adopción de medidas de prevención a efectos de evitar este fenómeno y la poca o nula incorporación del enfoque diferencial en la atención a los grupos étnicos, que responda a sus particularidades culturales, no sólo ha permitido el incremento de las tasas étnicas de desplazados por la violencia, sino que también ha alterado la compleja red de relaciones existentes entre los indígenas, sus comunidades de origen, sus vínculos territoriales y sus prácticas culturales, como veremos más adelante.

Para los y las indígenas, además del proceso de desterritorialización y fragmentación del tejido social que ello conlleva, se le suma el estado de indefensión al que se ven sometidos en los lugares de llegada y también la dificultad de insertarse en una desconocida (y para la mayoría caótica) urdimbre social, con sus propios ritmos, dinámicas y lenguajes que generan cambios notorios en las formas tradicionales de la vida cotidiana indígena:

“aquí es muy complicado, por ejemplo llegar yo acá a la ciudad, uno, vengo de un clima caliente que no baja de 28 grados, a llegar a un clima de 10, un lugar donde hace mucho frío, que le toca utilizar, ruanas, sacos. Era muy complicado acomodarse, no conocer a nadie, volver a hacer nuevas relaciones de amistad, de

amigos acá, que son culturas diferentes, eso fue un poco de acoplamiento con la gente, de humildad sobre todo, de hablar con sinceridad, de contar de donde uno viene, todo el cuento. Es muy complicado vivir acá en espacios encerrados, no es como en los resguardos, donde hay espacios grandes, patios, árboles de naranja, mango, de todo y llegar aquí donde no hay ni árboles, tienes que comprar frutas, y no barata como en el territorio de uno, allá se pierden las frutas, los vegetales, se pierden, aquí no, aquí es la vaina del dinero, allá no necesita coger bus ni nada, con tus pies te descalzas a cualquier lado, no estás sometido al dinero, al tiempo, todo el tiempo es corriendo, hacer las cosas rápido, en cambio allá no, allá los indígenas hacen despacito para poder estar bien...”⁴⁵. Indígena Pijao. ONIC.

El resquebrajamiento de los proyectos de vida de las familias indígenas en sus territorios tras el evento migratorio, implica también un impacto cultural y por ende simbólico, frente al cual necesariamente se generan estrategias de adecuación, apropiación y reconstrucción por parte de los indígenas, veamos: “Es evidente que el desplazado, su familia y el grupo local experimentan diversos cambios en la medida que deben adaptarse a un mundo donde no habían vivido. Dado que en la ciudad, las familias tienen que crear nuevos campos simbólicos para dar explicación a los fenómenos urbanos, el universo físico y cultural de las personas desplazadas comienza un proceso de reconstrucción. La llegada a la ciudad marca, entonces, el tercer momento en la historia del desplazamiento. Un choque intercultural determina este instante en que los indígenas se enfrentan a los contextos caóticos de las urbes”⁴⁶.

En síntesis, el impacto diferencial que padecen las comunidades indígenas víctimas del desplazamiento forzado está resumido en el Auto 004 de 2009 expedido por la Corte Constitucional, que además dictamina una serie de obligaciones⁴⁷ a cargo del Estado, conducentes a evitar el denominado “doble exterminio” (tanto cultural como físico) y a superar la vulneración de los derechos fundamentales de los indígenas y los factores asociados a este fenómeno: “La situación de los individuos, familias y comunidades

⁴⁵ Citado por Méndez Torres, Georgina. Op. Cit. P. 64

⁴⁶ Viaplural. Op. Cit. Pa. 79.

⁴⁷ La Corte establece dos órdenes puntuales que se resumen en: 1. Diseño e implementación de un “Programa de Garantías de los Derechos de los Pueblos Indígenas afectados por el Desplazamiento” y 2. Diseño e implementación de “Planes de Salvaguarda Étnica”.

indígenas desplazados forzosamente es grave por una multiplicidad de factores distintos. Por ejemplo, existe un problema de alimentación: la ruptura de las pautas culturales, y la falta de acceso a los alimentos que tradicionalmente consumen, genera el rechazo –tanto cultural como en ocasiones físico- de los pocos alimentos a los que tienen acceso, y por consiguiente desemboca en situaciones de hambre. La ayuda humanitaria de emergencia usualmente es inadecuada y no responde a las especificidades culturales de los pueblos desplazados. Por otra parte, existe un problema de salud, ya que se bloquea el acceso a las formas tradicionales de medicina. Los individuos y comunidades indígenas en situación de desplazamiento tienen, por su falta de capacidades y competencias culturales para afrontar la vida urbana en condiciones extremas de miseria y desprotección, una mayor exposición a riesgos de todo tipo, que incluyen los peligros de ser víctimas de violencia sexual, de caer en redes de comercios ilícitos, de verse obligados a la mendicidad, de explotación, y especialmente de discriminación (por intolerancia, racismo e ignorancia en los lugares de recepción). Además el conflicto armado está presente en los lugares de llegada, o los persigue hasta allí, generando nuevos riesgos para su integridad individual y colectiva. La inseguridad en los lugares de recepción a su vez fuerza a retornos involuntarios y sin seguridad, o a redespazamientos⁴⁸.

Frente a esa “falta de competencias culturales” y económicas que menciona la Corte en su Auto, los y las indígenas, a pesar de que muchos reciben la ayuda humanitaria por el término de tres meses, prorrogables por tres meses más, no termina siendo suficiente para lograr una estabilización socioeconómica, por lo que en su mayoría se ven obligados a desplegar una serie de estrategias de supervivencia, caracterizada por esa cultura del ‘rebusque’ propia de los denominados “nuevos colonizadores urbanos”⁴⁹, como podemos apreciar en el siguiente relato:

⁴⁸ Corte Constitucional. Auto 004 de 2009. M.P. Manuel José Cepeda Espinoza.

⁴⁹ Concepto aplicado por Guevara (2003) que alude no sólo a la población desplazada que llega a la ciudad ubicándose en espacios no aptos para vivir y establecer sus viviendas, sino a los que se han instalado en los centros de las ciudades con sus mercancías, dedicados al ‘rebusque’ como en el caso de los vendedores ambulantes que se ubican en los andenes, o de los que recorren la ciudad y se paran en los semáforos para recoger el dinero necesario para satisfacer sus necesidades básicas.

“Aquí a los desplazados les toca rebuscarse, yo conozco desplazados y ellos están aguantando la legítima hambre, todo indígena que llega a Bogotá tiene que buscar trabajo primero. Yo conozco un amigo que es latonero, el no sabía nada de eso pero le ha tocado pegarse allá para que le paguen un sueldo y sustentar la familia. (...) el ‘chino’ en eso está, trabajando y se está ganando 200 mil pesos mensuales y él para tratar de pagar el bendito arriendo se pega a eso, a mi me da pesar esa gente”⁵⁰. (Indígena desplazado, pueblo Páez, Bogotá, 2005).

Ya para finalizar esta parte relacionada con la situación de los desplazados indígenas en la ciudad, hay que mencionar que de acuerdo a lo expuesto por Georgina Méndez (2006), las diferencias en los roles de género se reproducen y se refuerzan en los casos de desplazamiento. Generalmente, los hombres indígenas acceden a diversos trabajos que les implican nuevos aprendizajes; muchos se emplean como albañiles, latoneros, celadores, entre otros, además del comercio informal. Por su parte, las mujeres indígenas desplazadas usualmente se ubican en trabajos relacionados con el “innato” conocimiento de las mujeres referido al trabajo doméstico y también como meseras o ayudantes de cocina en restaurantes o empleadas de limpieza en centros comerciales: “ser desplazado o desplazada y vivir en las ciudades significa pasar penurias, preocupaciones, inseguridades y un espacio para la sobrevivencia. Si aunado a la condición de desplazamiento agregamos la pertenencia étnica, tal situación se agudiza y se evidencia la discriminación y la exclusión que viven en las ciudades, Frente a este panorama, el papel de las mujeres se hace importante para el sostenimiento de la familia, muchas veces a través de su trabajo como domésticas o como artesanas- los roles de género se flexibilizan para permitir que las mujeres trabajen de forma asalariada”⁵¹.

En conclusión, Bogotá está identificada como una de las principales ciudades receptoras de población en situación de desplazamiento, que evidencia en particular una situación crítica para los pueblos indígenas y las comunidades negras; así en la política pública de salud se expresa como la frecuencia de mujeres, niños-as y jóvenes indígenas y

⁵⁰ Citado por Méndez Torres, Georgina. Op. Cit. P. 67

⁵¹ Ibid, p. 71, 72

afrocolombianos que engrosan a la población desplazada es diez veces mayor, a lo cual se suma que son sujeto de discriminación y estigmatización. De otro lado, viven en condiciones precarias, en zonas de alto riesgo, hacinados y con dificultades para el acceso a los servicios públicos. Este panorama de hacinamiento de las familias indígenas desplazadas, la baja educación y sobre todo la estigmatización y los imaginarios sociales que existen sobre esta población en general, son indicadores de vulnerabilidad que ameritan una intervención social estratégica, integral y diferencial, que conlleve a la restitución de los derechos, superando las limitaciones históricas que los pueblos indígenas han tenido. Veamos ahora un sucinto esbozo de tres de los pueblos que han llegado a esta ciudad en calidad de desplazados: los Embera, los Wounaan y los Tubú.

- Los Embera

Actualmente en el sector de San Bernardo (UPZ Cruces) localidad de Santafé, y el sector de La Favorita (UPZ Sabana) localidad de Mártires, en el centro de Bogotá viven en una situación de alta fragilidad social familias indígenas Emberas Katio y Chamí que han venido desplazándose gradualmente a la ciudad desde hace unos seis años. Los Katio son oriundos del Alto Andagueda, municipio de Bagadó, Chocó, especialmente de de las comunidades de Cascajero, Conondo, Río Colorado, Iracal, y Alto Moidó. Por su parte, los Emberá Chamí proceden del resguardo Gito Docabu en los municipios de Pueblo Rico y Mistrató, departamento de Risaralda. Desafortunadamente, la situación de degradación cultural por la que atraviesan la mayoría de familias Embera, las ha llevado práctica de la mendicidad para sobrevivir al impacto que la ciudad ha tenido en su vida económica y cultural. Esto viene sumado a la vulneración de sus valores como comunidad y como pueblo que se han perdido en la afluencia permanente de megaproyectos en sus territorios ancestrales.



La ciudad, aunque no es el mejor espacio para ellos, se identifica como un lugar de oportunidades, y si bien las condiciones de migración de esta población han obedecido a problemáticas de orden público y a diferentes razones de tipo cultural, socio-económico y político, su desplazamiento no se ha dado en condiciones de dignidad y para la mayoría no existe un reconocimiento como desplazados, por parte de las instituciones, en este caso, Acción Social.



Aunque se ha avanzado por parte de la institucionalidad en el conocimiento de las problemáticas que afectan a estos indígenas Embera, la diversidad de causas y factores asociados hacen de esta una situación bien compleja. Un aspecto que ha dificultado consolidar la información y las bases de datos por parte de las instituciones es que existe

un patrón de movilidad tanto interno como externo y algunos embera no cuentan con documentos de identificación, mientras que otros no hablan bien el español, particularmente las mujeres. Dentro de las diferentes acciones de identificación y caracterización adelantadas por las instituciones, se estima que la población embera en Bogotá asciende a poco más de 500 indígenas. De acuerdo a la información suministrada por la Secretaría de Salud y el Hospital Centro Oriente, la población Emberá en general llega a Bogotá con serios problemas de salud; en los niños predomina la desnutrición, los parásitos y múltiples infecciones y enfermedades causadas por vectores: leishmaniasis, dengue, paludismo y malaria, que terminan por afectar al resto de la comunidad. Las condiciones de hacinamiento y de insalubridad en las que viven al interior de los inquilinatos ubicados en zonas de alto deterioro urbano, agravan su situación, afectando principalmente a la población infantil que conforma más del 30% de la población total Embera, además están expuestos a las situaciones permanentes de delincuencia, consumo de psicoactivos y prostitución.

Con relación a las razones que manifiestan los emberas para su desplazamiento, se pueden evidenciar dos dinámicas principales: una debida a las precarias condiciones de vida⁵² en sus territorios de origen, quienes terminan desplazándose a las ciudades para ejercer la mendicidad, y otra efectivamente por causa del conflicto armado⁵³. Escuchemos ahora en las voces de sus propios protagonistas un relato que retrata el drama propiciado por este flagelo:

⁵² Entre los argumentos que mencionan están los problemas de abastecimiento de alimentos y provisiones ya que tienen que ir hasta Bagadó lo que les implica ocho horas de camino entre la selva y otras ocho por carretera. Igualmente aducen la dificultad de conseguir alimentos en sus territorios ya que les está prohibido andar por ciertos lugares por la presencia de grupos armados o porque los alimentos son cogidos de sus chagras por los subversivos y el ejército. Se señala además que los recursos de las transferencias son mal distribuidos o más bien no benefician a toda la comunidad, sino solamente a la familia de los cabildantes, y que adicionalmente no tienen viviendas adecuadas y en algunos casos ni siquiera tierras. La asistencia médica por su parte es en las cabeceras municipales con las consabidas dificultades de movilización. Finalmente mencionan el tema minero, en particular la existencia de una mina de oro que ha sido la fuente de división y conflictos internos y hasta una guerra al interior la comunidad.

⁵³ Estos emberas se proienen principalmente de Conondo, Río Colorado, Iracal y Alto Moidó del Resguardo del Alto Andaguada en el Chocó y manifiestan que no pueden retornar a sus territorios por las amenazas de

“Yo le dije a mi marido, mire si usted no quiere salir de acá, a usted le va a pasar como a mi papá. Bueno, yo no conocí a mi papá, pero a mí me contaban, mi abuelita y mi hermana que a mi papá le pasaron eso y ese mismo día. Mi papá no quería salir, no quería dejar la finca, asesinaron a mi papá y mi mamá quedó embarazada. Porque usted es el que está respondiendo y yo que haría con los niños sola. Mejor vámonos. El decía que no. Yo le dije a usted le va a pasar como a mi papá y a mí como a mi mamá. Yo empaqué ropita y ahí mismo cogimos bus de Quinchía para Pereira- el me dijo a mi ¿hasta dónde vamos?, yo le dije vámonos lejos, vámonos hasta Bogotá porque allá el gobierno puede ayudarnos. Porque aquí ciudad cerca de Risaralda puede seguir persiguiéndonos, ya reconocieron caras de nosotros. Yo le dije a él, y él también dijo que sí. Cogimos para Pereira y llegamos como a las ocho de la noche allá, llegamos al terminal y de ahí cogimos bus para acá. Acá llegamos”⁵⁴. Cecilia, Embera Chamí

Recientemente, los emberas de San Bernardo y la Favorita se reunieron en asamblea general y decidieron conformar un cabildo urbano embera para fortalecer sus procesos organizativos y facilitar la coordinación e interlocución de esta comunidad indígena con las instituciones. Si bien existe un escenario denominado “Mesa Interinstitucional de trabajo con la población Embera residente en el distrito”, que cuenta con un Plan de Acción, se evidencia que el proceso de atención desplegado hasta el momento por la institucionalidad se ha enfocado en facilitar el acceso a los servicios básicos del Estado, mediante el desarrollo de Jornadas de Servicios Sociales Integrales y la oferta de brigadas de salud, servicio de comedores comunitarios y atención en ámbito familiar a los niños y niñas de primera infancia. El carácter asistencialista de la mayoría de estas acciones ha tenido poco impacto dentro de esta población ya que no ha minimizado la vulnerabilidad ni la exposición a riesgos de estas familias. De ahí la importancia de generar espacios de encuentro y de trabajo directos con la comunidad que permitan visibilizar alternativas a partir de las miradas propias del

los grupos armados, así como su desacuerdo con la mendicidad de acuerdo con la resolución que sobre la desaprobación de esta práctica emitieron las organizaciones indígenas regionales y las autoridades de los cabildos locales.

⁵⁴ Citado por Viaplural. Informe final. Identificación y caracterización socioeconómica, cultural y nutricional del Observatorio de la Situación de los Niños, Niñas y de las Familias Embera en Bogotá. P. 65

mundo y de su relación con la sociedad mayoritaria en el entorno urbano. Es necesario igualmente, afianzar elementos propios de su identidad cultural, de fortalecimiento del tejido social y de la construcción de ciudadanía.



- Los Waonaan

Pertencientes al grupo de los indígenas del Chocó, familiarizados comúnmente con los Embera, pero con distinta lengua y costumbres, la comunidad Nonam-Wounaan creció dispersa por una extensa y heterogénea zona geográfica del Pacífico Colombiano, que comprende desde extensas y profundas selvas, hasta pequeños puertos a orillas del río San Juan, su río que es su punto de encuentro y abastecimiento, de inspiración y conexión con la naturaleza.

Según datos aportados por la Empresa Social del Estado Vista Hermosa, la población total del pueblo Wounaan identificada en la Localidad de Ciudad Bolívar es de 55 personas, de las cuales 30 son hombres y 25 mujeres, de los cuales, 20 pertenecen a la infancia, 20 a la juventud y 15 a la edad adulta, sin encontrarse

integrantes del ciclo adulto mayor. Los Waonaan han venido emigrando a Bogotá desde hace 8 años en calidad de desplazados víctimas del conflicto armado. Aquí en la ciudad han tejido su historia de la mano de su oficio tradicional: el tejido de Werrengue y la talla de madera. Las artesanías Wounaan tienen un alto valor estético y cultural y son la base de su economía en el contexto urbano. No obstante, debido a la calidad y exclusividad de sus manufacturas, los costos de producción son elevados haciendo difícil encontrar canales de difusión y comercialización que le permitan a estos productos artesanales ser una verdadera opción productiva en la ciudad que supere los bajos márgenes de ganancia que actualmente reportan.

- Los Tubú

También conocidos en el ámbito antropológico como 'Sirianos', esta comunidad indígena ubica su territorio ancestral en el departamento del Vaupés, río Paca – afluente del Papurí- y los caños Wiba y Viña. Su lengua hace parte de la familia Tucano Oriental. Desde hace cuatro años y empujados por el conflicto y la violencia, un grupo de cinco familias descendientes de Tubú, decidieron radicarse en la ciudad de Bogotá e iniciar un proceso de visibilización de su cultura a través de las Danzas Ancestrales Tubú Umárimasa, con el que han podido compartir en este nuevo contexto urbano, las prácticas y saberes ancestrales de sus mayores. Actualmente se estima una población Tubú de 30 personas asentadas en las localidades de Ciudad Bolívar, Suba y San Cristóbal.



La migración forzada y el asentamiento en Bogotá son el resultado de un ejercicio de resistencia para conservar la vida y compartir su pensamiento, hecho que se ha venido consolidando a través de la presentación de danzas en diferentes eventos.

Luego de este recorrido identificando y reseñando algunos de los diferentes pueblos indígenas que habitan en Bogotá y ya para finalizar este capítulo sobre la lectura de sus realidades sociales, en general se puede decir que a excepción de un pequeño sector de indígenas que cuentan con un alto nivel educativo, la mayor parte de la población aborigen residente en Bogotá presenta niveles de vida inferiores al promedio de la población capitalina, ratificando la asociación entre los fenómenos de etnicidad y pobreza característicos de la mayoría de países del continente⁵⁵. Gran parte de las familias de los grupos indígenas viven dispersas en los barrios más pobres de la periferia y del centro de la ciudad, compartiendo con los demás habitantes, los problemas económicos y las

⁵⁵ De acuerdo a los resultados del proyecto de Medicina Tradicional adelantado por la Secretaría de Salud que incluye el perfil epidemiológico y la caracterización familiar, los problemas sociales de la ciudad capital afectan en mayor medida a la población indígena, configurando una situación de inequidad estructural, que se expresa en la mayor presencia de la pobreza y la exclusión.

dificultades para acceso a servicios de seguridad social, educación, salud, empleo, vivienda y servicios públicos. La pérdida de la etnicidad⁵⁶, de las lenguas, de las manifestaciones culturales y de los territorios comunitarios es una tendencia estructural que ha sido dominante desde la llegada de los europeos a este continente⁵⁷.

Podemos afirmar entonces que las familias pertenecientes a los grupos indígenas urbanos se caracterizan por su vulnerabilidad económica y cultural. La mayor parte de su población, valiéndose del conocimiento ancestral y las tradiciones culturales se insertan en el proceso productivo para sobrevivir, especialmente en la producción de tejidos, prestación del servicio de medicina natural, la venta de alimentos típicos y de mochilas, aun cuando recurren a la economía del rebusque, y del comercio informal. Igualmente, también hay que citar a otro tipo de población indígena que se encuentra en la ciudad sin referencia a una comunidad específica. Aquí se pueden mencionar a los siguientes grupos poblacionales: i) estudiantes, universitarios y de bachillerato, ii) trabajadores, empleados y subempleados, iii) desplazados individuales o en pequeños núcleos familiares, iv) mujeres con sus hijos dedicados a la mendicidad, v) mujeres, madres solteras, y unas pocas dedicadas a la prostitución⁵⁸. Vale decir, que a excepción de los cinco cabildos⁵⁹ legalmente reconocidos por el Ministerio del Interior y de Justicia y la administración distrital, buena parte de esta población no se encuentra organizada formalmente lo que dificulta a la administración distrital el diseño de políticas públicas y programas gubernamentales en su favor.

Otro riesgo que enfrentan los grupos indígenas en este contexto urbano, es el deterioro de su identidad cultural, por lo que debe impulsarse su permanencia como comunidades

⁵⁶ Entendida como la apropiación e interiorización de los referentes históricos, y del complejo simbólico-cultural que posibilitan una conciencia de su propia identidad y de la colectividad en cuestión.

⁵⁷ DOCUMENTO DE TRABAJO PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA POLITICA INDIGENA EN BOGOTÁ. COMITÉ OPERATIVO DE ETNIAS. ENERO 2010

⁵⁸ ALIANZA ENTREPUEBLOS. "Hacia una ciudad intercultural. Visión panorámica de los pueblos Indígenas, Afrodescendientes, Raizal y ROM que habitan en el Distrito Capital". Bogotá D.C., Septiembre de 2004.

⁵⁹ Cabildos indígenas Muisca de Bosa y Suba, Ambika Pijao, Inga, Kichwa

étnicas con unas tradiciones, autoridades y organizaciones propias y con un estilo particular de vida que los diferencian del resto de la ciudadanía.

Frente a este grupo de colombianos, el Estado ha mantenido una posición pasiva, de indiferencia y marginalidad, no obstante actualmente la Administración Distrital, viene desarrollando una política incluyente, que implica el reconocimiento de la diversidad étnica como un componente de la diversidad cultural de la nación y, por ende, del distrito, cuya protección integral, corresponde constitucionalmente al estado social de derecho en su valoración y atención de manera adecuada y teniendo en cuenta sus particularidades culturales.

Desde este punto de vista, existe una responsabilidad del gobierno nacional en general y distrital en particular, de garantizar la igualdad de oportunidades para los grupos indígenas y sus familias, mediante acciones afirmativas, (esto es, se debe darles un enfoque diferencial de derechos acorde a sus particularidades culturales, que hacen que no puedan ser tratados como el grueso de la población ya que por su misma condición pueden ser sujetos de condiciones de vulnerabilidad), y el fortalecimiento del desarrollo humano, para brindar bienestar a las familias indígenas, a través de la protección social, y de la mano con estos esfuerzos, le corresponde también a la administración Distrital impulsar una política pública que responda a esta realidad.

Cabe anotar en este contexto, que luego de varios años de trabajo y debate, la ciudad expidió a través del Concejo de Bogotá, el acuerdo 359 del 5 enero de 2009 “por el cual se establecen los lineamientos de política pública para los indígenas en Bogotá, D.C. y se dictan otras disposiciones”, el cual establece que la administración distrital, en cabeza de la Comisión Intersectorial de Poblaciones y con el concurso de las autoridades indígenas de Bogotá y las Organizaciones Nacionales Indígenas de Colombia, debe adelantar el diseño, puesta en marcha, implementación, seguimiento y evaluación de la Política

Pública para los Indígenas en Bogotá, D.C. y un plan de acciones afirmativas que la desarrolle.

De esta forma, vemos que existe para la administración distrital un marco de responsabilidad legal para avanzar tanto en la construcción de la Política Pública, como en la implementación de acciones que hagan real los derechos individuales y colectivos de los grupos indígenas. Igualmente, el contexto social y normativo, le plantea a la ciudad la exigencia ética y política de generar adecuaciones institucionales, que las ponga a tono con nuestra realidad histórica y con una serie de valores ampliamente compartidos en la comunidad internacional para el tratamiento de los pueblos indígenas en su conjunto y los miembros de estos, individualmente considerados.

4. HORIZONTE CONCEPTUAL

La estructura conceptual que soporta el presente Estado del Arte sobre prácticas culturales en las poblaciones de Indígenas que habitan la capital, se configura desde varias perspectivas teóricas, categorías analíticas, ejes temáticos, dimensiones relacionales, lugares de observación, técnicas y dispositivos de investigación. A partir de un primer barrido sobre los autores que se movilizan como referentes teóricos para abordar el análisis e interpretación de la información, posteriormente se abrirá con el desarrollo de la investigación, un escenario de dialogo intercultural con los planteamientos, reflexiones y conceptualizaciones propias de los indígenas. Sin embargo, por ahora vamos a dar paso de manera sucinta a los conceptos ordenadores, las nociones y categorías propuestas en este ejercicio investigativo.

Desde esta perspectiva, el abordaje para la formulación de este Estado del Arte se centrará inicialmente en las siguientes dimensiones relacionales: lo sociocultural, lo político, lo productivo y lo espiritual. A la luz de estas dimensiones mutuamente imbricadas, se definirán las categorías conceptuales propuestas: cosmovisión, identidad cultural y territorio; que serán el marco de referencia abordar las categorías analíticas entre las que se encuentran: Fiesta, Lúdica y ritualidades; Memoria, narrativas y oralidad; Arte propio y producción material; Sabores y saberes culinarios; Cuerpo, corporalidad y medicina tradicional. Todas ellas nos servirán de base para la identificación de necesidades y demandas, pero sobretodo de capacidades, potencialidades y expectativas de los grupos indígenas, además de brindar herramientas que faciliten una gestión pública intercultural a partir de un enfoque diferencial de sus derechos culturales.

Y es que, aunque el desarrollo de este ejercicio de elaboración del Estado del Arte no le apuesta a la rigidez conceptual ni metodológica, si se hace necesario ir definir y visualizar los ejes orientadores que nos permitan orientar la ruta de aproximación al ejercicio que

nos convoca. Es así, que a partir de la lectura de los objetivos y los parámetros de esta investigación y teniendo como insumo el contexto y los antecedentes de la misma, se ha construido un mapa inicial, un universo que esboza las categorías conceptuales, analíticas y transversales, así como las fases y pautas metodológicas del proceso y también los principios que definen la acción política y axiológica. Estos elementos se pueden visualizar en el siguiente esquema, Universo Estado del Arte Indígena:



Entonces, desde su dimensión conceptual esta investigación inicialmente tiene sus cimientos sobre algunas bases teóricas propuestas en la antropología contemporánea, en

particular es necesario partir del concepto de cultura, para cercarnos a la comprensión de lo que representan las “prácticas culturales”. En este sentido, rescatamos de los trabajos de Clifford Geertz su definición semiótica de la cultura entendiéndola como un sistema de contenidos simbólicos o como el mismo lo expresa: *"E concepto de cultura que propugno... es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones"*⁶⁰.

Si bien la anterior definición nos acentúa el hecho indudable según el cual la cultura responde a la capacidad de simbolización de la especie humana, es tan bien indudable que dicha simbolización también responda a elementos materiales propios de la vida social (Bartolomé: 2006: 91). Es decir, que cuando hacemos referencia a la cultura como tal, sabemos que partimos de una abstracción, de una concepción o modelo abstracto que designa una rica variedad de hechos y manifestaciones concretas, que inexorablemente están condicionadas por elementos de orden social, político y económico. Pero si esto es cierto, no es menos cierto que a su vez la misma cultura determina a los demás órdenes, ya que es allí, en la cultura, donde podemos apreciar todos los matices y posibilidades creativas propias del espíritu humano que se reproducen socialmente en el tiempo. Por ello y a riesgo de no quedarnos únicamente con la lectura simbólica de la cultura, incluimos en este ejercicio reflexivo la perspectiva antropológica de Marvin Harris según la cual “una cultura es el modo socialmente aprendido de vida que se encuentra en las sociedades humanas y que abarca todos los aspectos de la vida social, incluidos el pensamiento y el comportamiento”⁶¹.

⁶⁰ Clifford Geertz, *La Interpretación de las Culturas*, Gedisa, 1987:20.

⁶¹ Harris, Marvin. *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona, Crítica. 2000: 17. Citado por Bartolomé, Op. Cit. 93.

Ya para culminar esta reflexión sobre el concepto de cultura, concepto que no está por demás acabado y mantiene su vigencia en el debate teórico, resulta especialmente ilustrativo ponerla en diálogo con los principios y la definición de cultura ofrecida por La Ley General de la Cultura que establece lo siguiente: “Artículo 1º. De los principios fundamentales y definiciones de esta ley. La presente ley está basada en los siguientes principios fundamentales y definiciones: 1. Cultura es el conjunto de rasgos distintivos, espirituales, materiales, intelectuales y emocionales que caracterizan a los grupos humanos y que comprende, más allá de las artes y las letras, modos de vida, derechos humanos, sistemas de valores, tradiciones y creencias. 2. La cultura, en sus diversas manifestaciones, es fundamento de la nacionalidad y actividad propia de la sociedad colombiana en su conjunto, como proceso generado individual y colectivamente por los colombianos. Dichas manifestaciones constituyen parte integral de la identidad y la cultura colombianas”⁶². La cercanía de ambas definiciones nos facilita el camino para la comprensión y el análisis de las prácticas culturales indígenas destacando finalmente el hecho que “la cultura es una construcción ideacional y material, históricamente transmitida dentro de una comunidad” (Bartolomé: 2006: 91).

Partiendo de esta claridad inicial sobre el epicentro conceptual de nuestro trabajo, la cultura, pro seguiremos abordando las categorías conceptuales propuestas, a la luz de unas indagaciones problematizadoras conformadas por triadas para cada una de ellas así: Cosmovisión: origen – significado – trascendencia; Identidad Cultural: lo que se mantiene – transforma – desaparece; Territorio: lo vivido – construido – percibido. Estas indagaciones constituyen pautas reflexivas para la comprensión de cada categoría y nos permiten auscultar las interpretaciones y análisis que de ellas hacen los indígenas y también nos acercan a los valores, sentimientos y principios que inciden en la percepción y la construcción social de su realidad dinámica en el tiempo y el espacio. Al respecto

⁶² Ley General de la Cultura Colombia. LEY 397 de 1997. Vale la pena mencionar que dicha definición se basa en la Declaración Universal de las Unesco sobre la diversidad cultural, 2001, donde se define la cultura como “el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias”.

dicen los Guambianos: “La realidad social se construye a partir de lo que valoramos, pensamos, sentimos y nombramos al compartir las experiencias que permiten fijar pautas de conducta que se pasan de una generación a otra. En este sentido, cada generación construye realidades diferentes. Lo que se busca es explorar las realidades compartidas que ha vivido el pueblo guambiano para construir un proceso que permita la permanencia por mucho tiempo de nuestro pueblo”⁶³.

A continuación se muestra el esquema sintético de las categorías conceptuales con las triadas que orientan su abordaje y los elementos relevantes para su análisis:



⁶³ Cosmovisión Guambiana para la atención integral a la primera infancia y la resignificación del proyecto educativo guambiano”. 2008, p.112.

Además de las categorías conceptuales ya mencionadas, una visión panorámica acerca de aquellas manifestaciones concretas de la cultura indígena que tienen lugar en el ámbito urbano, nos permite discernir algunas categorías temáticas (véase esquema Universo Estado del Arte Indígena) que son las que nos facilitan la clasificación y el análisis de las principales prácticas culturales indígenas en Bogotá, a saber: Fiesta, Lúdica y ritualidades; Memoria, narrativas y oralidad; Arte propio y producción material; Sabores y saberes culinarios; Cuerpo, corporalidad y medicina tradicional. Estas categorías temáticas se presentan a manera de capítulos que atendiendo a los dispositivos simbólicos indígenas y los valores ancestrales que le dan vigencia y vitalidad a sus costumbres, creencias, y modos de vida tradicional, nos permiten profundizar alrededor de las mismas.

Finalmente, y como se muestra en el esquema del Universo Estado del Arte Indígena, a lo largo del texto iremos abordando unas categorías analíticas transversales como los procesos de interculturalidad, de resistencias sociales y culturales y la perspectiva de género entre otras, que complementan el ejercicio analítico e interpretativo propuesto. Ahora bien, habiendo delineado ya el horizonte teórico general, vamos a continuar con el estudio de las categorías conceptuales propuestas.

4.1 COSMOVISIÓN

“La sociedad reciente considera “cosmovisión” a la filosofía práctica de los pueblos ancestrales. Pues bien, dentro de esa práctica milenaria los pueblos originarios nos hemos preocupado primero por el conocimiento y reconocimiento del mundo y hemos llegado a entender que el mundo fue creado para conocerlo. Conocer es comprender desde una dimensión integral donde se encuentran y se tejen entre el espíritu, la sensibilidad y la razón. Si el mundo fue creado para conocerlo, implica comprender su dimensión espiritual y material, donde el ser humano debe comprender su naturaleza y su papel...”. La Voz del Espíritu Maternal⁶⁴.

Hablar de prácticas culturales al interior de los pueblos indígenas, implica que necesariamente debemos remitirnos a la cosmovisión propia de estos grupos sociales, que

⁶⁴ Ejercicio de creación colectiva entre representantes de los pueblos Kamsa, Misak, Nasa y Pijao.

como se aprecia en la cita anterior, tiene que ver con la forma particular en que los indígenas comprenden y viven el mundo de manera integral otorgándole sentido a su propia existencia. Por ello, en esta labor de conceptualización intercultural, partiremos definiendo en primera instancia lo que desde la racionalidad occidental se ha desarrollado sobre el concepto mismo de cosmovisión o visión del mundo, para luego hacer un puente epistemológico con las reflexiones construidas desde el 'Pensamiento Ancestral'.

El concepto de cosmovisión se ha extendido en el ámbito de la antropología simbólica, siendo Geertz quien le fijó sus rasgos representativos entre los que se encuentran los aspectos existenciales y cognitivos. Una cosmovisión es, siguiendo sus propias palabras: "... la imagen que una sociedad tiene de la manera que son las cosas en la realidad, su concepto de la naturaleza, de sí misma, de la sociedad, contienen sus ideas más incluyentes de orden" (Geertz: 1987: 118). Por ser esta definición demasiado genérica, recogemos los aportes de Broda y Austin que contribuyen a puntualizar los elementos de referencia para el estudio de las cosmovisiones. Según Broda, "Por cosmovisión entendemos la visión estructurada que integra en un sistema coherente nociones sobre el medio ambiente y nociones cosmológicas para explicar la situación de la vida del hombre. Es un sistema de representación simbólica" y de acuerdo a López Austin: "La cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo, integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo" (Austin: 1997: 25).

Igualmente podemos decir que las cosmovisiones no sólo aluden a la forma particular de un colectivo social de pensar su mundo, sino también comprende una valoración axiológica sobre el mismo a partir de su vivencia cotidiana, en palabras de Habermas "las cosmovisiones expresadas lingüísticamente se hallan entrelazadas con formas de vida — esto es, con la práctica diaria de individuos en sociedad—, de tal modo que éstas no pueden ser reducidas a las funciones del conocimiento y dominio de la naturaleza externa. [...] Estas arrojan luz sobre temas recurrentes en toda cultura, tales como nacimiento, muerte, enfermedad, etc., y ofrecen las posibilidades de que la vida humana tenga

sentido. Ahora bien, la adecuación cognitiva de las cosmovisiones se halla también reflejada en la práctica diaria de la vida" (Azcona: 1988: 65). En suma, a pesar de que son diversos los autores que han abordado este concepto desde un marco antropológico, podemos advertir un común acuerdo en que las cosmovisiones son sistemas de representación simbólica y cognitiva sobre el entorno a partir de un contexto social específico, que se revierte sobre las prácticas culturales dándole sentido a la vida y el universo en general.

Ahora bien, para el caso de las cosmovisiones indígenas es necesario retomar el hecho que cada pueblo tiene su propia experiencia histórica y por ende su propio cuerpo de conocimientos y su manera particular de relacionarse con el medio social y natural. Esta diversidad propia de lo indígena, no obsta para identificar como elemento común en las cosmovisiones indígenas un profundo sentido de pertenencia a un territorio y a una comunidad y una naturaleza altamente simbolizada. Veamos cómo lo expresan los Guambianos: *"La relación de conocimiento en los Misak, se construye a partir de su interacción con el mundo natural y sobrenatural, en donde tiempo y espacio, espíritu y cuerpo, conforman un todo. Los seres de la naturaleza, sin distinción, tienen vida, por consiguiente, espíritu. El reconocimiento de esa*



esencia permite una relación armoniosa entre los seres humanos y la naturaleza; entre los seres humanos y el cosmos; entre los seres humanos y los espíritus mayores que siguen haciendo presencia para orientar al pueblo Misak”⁶⁵.

Las cosmovisiones indígenas develan la ‘conciencia natural’ propia de los pueblos nativos, es decir, la experiencia vivencial primordial de la realidad, cuya fenomenología suele estar ordenada a manera de principios o leyes naturales que son la base paradigmática que estructura las concepciones de tiempo y espacio y sus relaciones con el orden social y natural. Estas leyes sobre las que fundamentan las cosmovisiones indígenas suelen ser designadas según cada etnia generalmente como la ‘Ley de Origen’ o el ‘Derecho Mayor’, máxima expresión que da cuenta de la articulación entre el orden natural y el orden cultural, y los mandatos que deben ser tenidos en cuenta por la comunidad. Veamos como se pueden explicar según los Nasa: *“hay unas leyes naturales que son eternas e infinitas y distintas a las leyes del conocimiento que son finitas y no son eternas, la naturaleza es el libro de dios y la ciencia de dios es infinita y la ciencia del hombre es finita”* (Lame: 1938: 151)⁶⁶. Con relación al Derecho Mayor, los Misak lo expresan así: *“en consecuencia el ‘Derecho Mayor’ se expresa en el principio, tenemos el derecho a gobernar aquí porque fuimos los primeros en estar aquí, y quien es primero en la posesión es primero en el derecho, por eso nuestro derecho es mayor, por ser anterior a la organización de la sociedad mayoritaria, es mayor por ser ancestral y es mayor porque debe ser respetado por el derecho de la sociedad mayoritaria”⁶⁷*. Por su parte, los mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta plantean en relación a la Ley de Origen lo siguiente: *“Para nosotros existe una sola ley -sagrada, inmutable, preexistente, primitiva y sobreviviente a todos y a todo-. Esta Ley de Origen halla expresión en el universo. Esta Ley Natural da origen a la creación de la materia y a su evolución, equilibrio, preservación y armonía. (..) Dichas leyes están expresadas como atributos sagrados en un orden circular (la Linea Negra), triangular (forma del macizo montañoso), visible e invisible. Estas leyes se*

⁶⁵ Cosmovisión Guambiana para la atención integral a la primera infancia y la resignificación del proyecto educativo guambiano”. 2008, p.89.

⁶⁶ Citado en Jurisdicción Especial Indígena. Derecho Mayor, Territorio y Gobernabilidad. AICO. 2007, p. 13.

⁶⁷ Manifiesto Misak. Pueblo Indígena Guambiano.: 1991. Citado en: Jurisdicción Especial Indígena. p. 67.

*fundamentan en el respeto, en el compromiso de permanencia, en la armonía, en la convivencia interior (Sierra Nevada y sus cuatro etnias), y exterior (bunachis y resto del planeta)."*⁶⁸.

Concluyendo, vemos que existe una integración dialéctica entre dos planos al interior de las cosmovisiones indígenas: el que va del individuo a la comunidad (pertenencia social y cultural) y otro que integra la vida social y la naturaleza (el territorio). Igualmente, el fundamento epistemológico de estas cosmovisiones se produce a partir de un doble proceso, el de socialización de la naturaleza y naturalización de la vida social (Arango: 2004: 210). Ambos procesos hacen parte de un complejo tejido de relaciones que subyacen la construcción de su propia identidad, sin las cuales no se pueden entender sus prácticas culturales.

4.2 IDENTIDAD CULTURAL

"Hay una decisión de negarse a desaparecer y eso marca un carácter identitario. En ese proceso de recuperación de la identidad ésta va a estar definida por un camino, un recorrido en el territorio, pues ahí están las improntas de la identidad, señales de la identidad, están los nombres de los territorios, los lugares y ahí están las señales de lo que es identidad. La identidad del ser se camina, se reconstruye en la acción, en la experiencia, evocando la memoria que está en el territorio y la que está en cada uno de los seres...". Antonio Daza – Kulchavita. Muisca.

A partir de los trazos conceptuales previamente delineados, resulta fácil advertir que la visión particular de mundo, o cosmovisión propia de un grupo humano, va configurando identidades individuales y colectivas, que se expresan en las prácticas culturales. Así, la identidad cultural es ante todo una identidad colectiva, fruto de la construcción social e histórica que le permite a las sociedades manifestar su alteridad frente a otras y definir sus propias representaciones, experiencias, interpretaciones y ordenar sus conductas. En este orden de ideas, las narrativas sobre la identidad, y los discursos identitarios no pueden ser entendidos al margen de la historia y de los contextos sociales y políticos

⁶⁸ Declaración de los Mamos a la humanidad. Encuentro de saberes. Junio, julio, 2003.

desde donde se construyen. En seguida presentaremos una aproximación al concepto de identidad cultural partiendo de las características atribuibles al mismo, luego lo observaremos a la luz de los derechos, como un derecho fundamental consagrado en las convenciones internacionales, para finalmente considerarlo desde la visión propia de los indígenas y en particular de los indígenas urbanos.

Para intentar ampliar la noción inicial sobre identidad, veamos ahora otros elementos que la caracterizan, con especial énfasis en los procesos de clasificación y diferenciación que la definen y que de acuerdo a Correa, parten de la permanente interacción entre el sujeto y la colectividad, “toda expresión de identidad, aún aquella que se manifiesta individualmente, proviene y se expresa desde la posición del individuo en la sociedad. La identidad, y la diferencia que le es inherente, al tiempo que expresa especificidades socio-culturales hunde sus raíces en los contextos sociales en los cuales se hallan inscritas....Ninguna sociedad se halla aislada. La intervención de otras relaciones sociales en las propias las extienden más allá de las identidades discretas que, articuladas con diferentes pueblos, promueven procesos de integración socio-cultural que se traducen en las relaciones sociales incorporadas a la historia. La identidad parte de un proceso de diferenciación con respecto de otros que no es meramente exclusiva y/o inclusiva, sino que establece criterios para relacionarse con los otros. La identidad es un proceso de clasificación que, a partir de oposiciones e identificaciones, produce diferenciaciones y relaciones entre individuos y entidades sociales.”⁶⁹

La identidad cultural, vista como una representación intersubjetiva que orienta el sentir y el actuar de las personas, también ha sido conceptualizada como el conjunto de referencias culturales por el cual una persona o un grupo se define, se manifiesta y desea ser reconocido; implica las libertades inherentes a la dignidad de la persona e integra, en un proceso permanente, la diversidad cultural, lo particular y lo universal, la memoria y el

⁶⁹ Correa, Francois. “Desencializando lo “Indígena” en las Categorías Jurídicas del Estado Colombiano”. Cátedra Manuel Ancizar. Universidad Nacional de Colombia. 2008. Pg. 15.

proyecto.⁷⁰ Por su parte, la UNESCO al advertir que la cultura adquiere formas diversas a través del tiempo y del espacio, ha declarado la diversidad cultural como patrimonio de la humanidad, diciendo que “Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades que caracterizan a los grupos y las sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos. En este sentido, constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras”⁷¹. Igualmente, en el artículo 4 de esta misma Declaración se reconoce que “La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana. Ella supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de los pueblos indígenas. Nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance”⁷².

Por tanto, podemos concluir que el *derecho a la identidad cultural* (DIC) básicamente consiste en el derecho de todo grupo étnico-cultural y sus miembros a pertenecer a una determinada cultura y ser reconocido como diferente, a conservar su propia cultura y su patrimonio cultural sea este tangible o intangible⁷³ y a no ser forzado a pertenecer a una cultura diferente o ser asimilado involuntariamente por ella. Reconociendo, no obstante,

⁷⁰ Draft Declaration on Cultural Rights, 1998, Art. 1. Citado en: El derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas y las minorías nacionales: una mirada desde el sistema interamericano. Ruiz, Oswaldo. En, Boletín Mexicano de derecho comparado. Año XL, número 118, 2007.

⁷¹ Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural. 2 de noviembre de 2001

⁷² Ibid. Artículo 4.

⁷³ El primero corresponde a “[l]os bienes, muebles o inmuebles, que tengan una gran importancia para el patrimonio cultural de los pueblos”; mientras que el segundo se define como “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su integración con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. Citado por. Ruiz, Oswaldo. Op. Cit. P. 197.

que la identidad cultural de un grupo no es estática y tiene una conformación heterogénea.

Ahora bien, como lo señala Bartolomé, existe un riesgo inherente “(...) en no poder distinguir las identidades étnicas de otro tipo de identidades sociales, como en el caso de las identificaciones comunitarias o la de grupos minoritarios”. En su texto sobre los procesos interculturales, y tras la exposición del pensamiento de diversos autores, Bartolomé concluye que: “Definir la identidad étnica en sí es una empresa riesgosa, cuyo nivel de generalización puede ser desaconsejable, sin embargo, nada más evidente que sus manifestaciones concretas a través de los conflictos étnicos, las migraciones, los procesos de etnogénesis o las movilizaciones etnopolíticas. Pareciera que pudiéramos aproximarnos más a las manifestaciones de la identidad, que a sus aspectos constitutivos, aunque nuestra voluntad analítica pretenda circunscribirla y generalizarla”⁷⁴.

Siguiendo con el análisis de este autor, compartimos el hecho que las identidades que se construyen para los grupos étnicos son identidades relacionales en la medida toman como referencia a ‘otras’ para contrastarse. Es indudable entonces que estas identidades o etnicidades, requieren cierto nivel de reflexividad, de pensarse a sí mismas para definirse con un carácter propio, ya que: “en el marco de la vida cotidiana, los distintos aspectos del sistema cultural son vividos como elementos no reflexivos de la realidad, pero en las confrontaciones con otros son resignificados y esgrimidos como factores constituyentes del ser colectivo del grupo. Es la relación con otras identidades posibles la que genera una necesidad de identificación, culturalmente argumentada, lo que da cuenta del carácter relacional de las identidades colectivas y su dependencia de los variables contextos históricos”⁷⁵.

Precisamente por esto, quizás no sea de extrañar que frecuentemente se confunda identidad con cultura, ya que suele recurrirse esta última como aspecto esencial para

⁷⁴ Bartolomé, Miguel Alberto. Op. Cit. 71

⁷⁵ Ibid. P. 82

afirmar la distintividad, o lo que en palabras de Bartolomé significa que se confunde el objetivo del discurso (identidad) con los argumentos (cultura) que se emplean para enunciarlo. Así, este autor propone una definición de *identidad étnica* entendida como: “una construcción ideológica, histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que la separan de otras identidades posibles”⁷⁶.

De igual forma, podemos afirmar siguiendo a Oswaldo Ruiz (2007) que la identidad de los grupos étnico-culturales fluye y tiene un proceso de reconstrucción y revalorización dinámico que se produce tanto por las continuas discusiones a nivel interno, como por el contacto e influencia que se tenga con otras culturas. Tales identidades no son construcciones acabadas ni petrificadas, muy por el contrario, son heterogéneas y fluyen en un proceso de resignificación y reconstrucción dinámico, como lo manifiesta Martín Barbero, hablar de **identidad** “implica hablar de redes, flujos, movilidades, instantaneidad, desanclaje. Antropólogos ingleses llaman a eso hoy *moving roots*, raíz móvil, o mejor, raíces en movimiento (...). El nuevo imaginario –continúa este autor- relaciona identidad mucho menos con mismidades y esencias y mucho más con narraciones, con relatos. Para lo cual la polisemia en castellano del verbo contar es largamente significativa. Contar es *narrar historias como ser tenidos en cuenta por los otros*. Lo que significa que para ser reconocidos, necesitamos contar nuestro relato, pues no existe identidad sin narración ya que ésta no es sólo expresiva sino constitutiva de lo que somos. Tanto individual como colectivamente, pero especialmente en lo colectivo, muchas de las posibilidades de ser reconocidos, tenidos en cuenta, contar en las decisiones que nos afectan, dependen de la veracidad y legitimidad de los relatos en que contamos la tensión entre lo que somos y lo que queremos ser”⁷⁷.

⁷⁶ Ibid. P. 83

⁷⁷ Barbero, Jesús Martín. Cuadernos de Nación. Imaginarios de Nación, pensar en medio de la tormenta. Colombia. Ministerio de Cultura. Imprenta Nacional de Colombia. 2002. pag. 23.

Estas transformaciones propias de las culturas, su movilidad y el carácter dinámico que caracteriza a las comunidades indígenas es revalidado por la misma Corte Constitucional cuando menciona que, *“desde un punto de vista general no es dable afirmar que las raíces y valores que aseguran la permanencia de un pueblo indígena sean fijos y estáticos, debiendo al efecto conservarse éste dentro de una urna de cristal para evitar su alteración. Por el contrario, la comunidad indígena debe ser comprendida como la sociedad móvil que permanentemente está experimentando mutaciones más o menos significativas, merced a las fuerzas internas y externas que sobre ella obran. Estas mutaciones cuantitativas y cualitativas no son extrañas a la sociedad colombiana”*.

Escuchemos ahora, de la voz de los propios indígenas sus reflexiones en torno al tema de la identidad indígena. Al indagar sobre su opinión a este respecto, Juan Martín Jamioy comentaba que: *“La identidad indígena para mí y para cualquier otro pueblo es como poder identificarse, identificar la diferencia cultural, en Colombia que es un país pluriétnico y multicultural, por eso hablamos de los Rom, de las negritudes, indígenas. La identidad de los pueblos indígenas, en este país tenemos 102 pueblos indígenas reconocidos por las organizaciones y por pueblos, el estado solamente reconoce 87 pueblos y 64 lenguas, entonces de esos 102 pueblos todos son diferentes, con diferente lengua materna, diferente cosmovisión, forma de curar la gente, entonces todos son diferentes. Para nosotros como pueblo Kamsá nuestra identidad es la lengua materna, es la que nos identifica como pueblo indígena, además tenemos unas características sobre nuestras prácticas, en la medicina, en la práctica de las fiestas tradicionales, entonces todo ese conjunto hace que cada pueblo tenga su propia identidad como “pueblo”, pero también hace una diferencia de indígenas, negritudes, raizales”*.

Por su parte, una indígena senú expresa su sentido identitario de la siguiente manera, *“Nosotros hemos pedido el reconocimiento a nivel nacional como indígenas senú. Pero nos cuestionan el ser indígena. El ser indígena senú, yo lo siento en la sangre, como algo que realmente es mío, su identidad, yo así lo siento, siento a mi gente, mi sangre. Cuando le*

pasa algo a un indígena, yo lo siento como si fuera mío. Otros dicen que “yo soy indio porque tengo el pelo parado”, no. El ser indio no es eso. El ser indio es lo que uno lleva por dentro, es la esencia, que a ti te identifiquen como aquel otro indio, que el dolor del otro indio sea también tuyo”.

Para el pueblo Misak, la identidad se teje desde la raíz, independiente del lugar geográfico donde se encuentre nativo. Observemos la metáfora para comprender este proceso, “El hilo que ata a la raíz. *La identidad, desde el punto de vista Guambiano, se transmite de una manera peculiar: cuando un niño nace, su ombligo se entierra cerca al fogón, y eso lo ata con un hilo a ese lugar, marca su raíz. —Nosotros no tenemos raíz, somos unos pobres y tristes desarraigados, los guambianos nos tienen lástima y nos llaman los hijos del viento, los que no tienen raíz en ninguna parte, lo que todo se los lleva y los trae, para allá y para acá; pobrecitos, sopla una brisita y nos lleva; pueda ser que no nos pase como decía Porfirio Barba Jacob, que seamos una llama al viento y que el viento nos apague un día—.”* ... “*Toda la vida de un Guambiano es un desenrollar ese hilo que está enraizado ahí, en ese centro. Y también enrolla, porque el Guambiano vuelve; pero, aun cuando no vuelva, aunque haya emigrado hace 30 ó 40 años, viva en Bogotá o en cualquier otra parte y jamás regrese a Guambía, a la hora de hacer un censo, los guambianos toman la punta del hilo, y lo cuentan: es Guambiano, de esa raíz, de esa sangre, como dicen ellos, no importa donde esté.”*¹⁰²

Reproducimos ahora uno de los diálogos sostenidos con una indígena Kamsa alrededor del tema de la identidad:

“H.V: Ya que llevas tanto tiempo acá (en Bogotá), ¿Qué puedes decirnos de la identidad indígena o la identidad que se construye aquí en la ciudad?, ¿Usted considera que la identidad en la ciudad se conserva, se transforma o se desaparece?.

Edelmira: *La identidad cuando uno la tiene demasiado clara no se desaparece tan fácil porque eso lo llevas en la sangre, en el pensamiento y está uno siempre conectado con su territorio, entonces cuando uno tiene muy claro esas cosas es muy difícil que se*

desaparezca tan fácil la identidad. Nosotros como pueblo Kamsa por ejemplo, lo que nos identifica es la parte artística, nos destacamos mucho en cómo ser mejores artesanos en el tallado, en el tejido y en la elaboración de instrumentos musicales y en la chaquira. Esas son las cosas artesanales que hacemos y cada simbología que hacemos en el tejido instala la historia Kamsa, del mito o la leyenda, ahí encuentras toda una historia, ahí esta el pensamiento, el tejido del pensamiento del pueblo.

HV: ¿Con relación a esas prácticas culturales como los tejidos y las artesanías, en la ciudad ustedes las siguen conservando o aquí se pierden esas tradiciones?

Edelmira: *En la ciudad no se pierde, si uno esta bien formado y tiene muy claro su identidad no se pierde, así estés en el ultimo lugar del mundo nunca pierdes tu identidad, ni tu territorio, ni tu conexión a lo suyo, a lo ancestral; por eso digo que es difícil que lo pierda uno tan fácil”.*

Vemos pues, cómo esta categoría es de relevancia para el análisis de la pervivencia y las transformaciones de ciertas prácticas culturales indígenas en el contexto citadino. En este punto será interesante visibilizar hasta qué punto en un mundo que se empecina en esa “doble coerción” simultaneas del poder moderno: la homogeneización o totalización y la individualización (Foucault), se pueden evidenciar mecanismos de pervivencia cultural que actúan como elementos de resistencia frente al embate de los procesos colonizadores y de aculturación. Estas estrategias de descolonización de los discursos y las prácticas tendremos oportunidad de verlas a la luz de algunas categorías analíticas propuestas tales como, *homogeneidades, heterogeneidades y hegemonías* (Arturo Escobar), que acentúan la potencia y dinámica interna de las culturas nativas.

De todas formas debemos recordar las palabras de un sabedor indígena:

“ Dicen los ancianos: Que ha llegado el momento de un encuentro más digno con los hermanos occidentales, para que el indígena se siente en el lugar del blanco y el blanco en el lugar del indígena, de esta manera podremos dialogar, compartir visiones y experiencias, así estableceremos acuerdos para restaurar la paz social, el equilibrio de la madre tierra, para

cuidar, mantener el bosque y asegurar sobre vivencia de nuestras futuras generaciones”.

Isaías Román. Sabedor Huitoto

4.3 TERRITORIO

"El territorio para nosotros, es el mismo cuerpo de uno, este es mi territorio. Para mucha gente, territorio es un pedazo de tierra o algo encerrado. Para todos los indígenas, el territorio va más allá, trasciende las esferas, desde lo que hay debajo de la tierra y hasta lo que hay arriba de la tierra: el aire, el medioambiente, los ríos, el agua. Todo es un conglomerado que agrupa el concepto de territorio. Es donde se vive la vida del indígena en sí, en su comunidad".

Óscar Montero, indígena cancuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Otra de las categorías conceptuales constitutivas para el desarrollo de este estudio es la de territorio y territorialidad. Como podemos apreciar a partir del relato inicial, la concepción de territorio dentro del mundo aborigen vincula de manera integral distintos estratos de la realidad. Desde la percepción ancestral, el ser humano, él y la indígena no ven el territorio desde afuera, sino que se sienten íntima y orgánicamente vinculados al mismo, haciendo parte del mismo cuerpo territorial, en el que son mutuamente interdependientes y lo que le afecte a uno a incide en el otro y viceversa. Partimos de exponer esta conceptualización indígena del territorio, ya que este es un aspecto fundamental en la configuración de las identidades indígenas, y por ende de las prácticas culturales asociadas a las mismas. A este respecto, una conversación con el Muisca Antonio Daza Kulchavita, nos aclaraba que: “El proceso de reconstrucción de nuestra identidad, va a estar determinado por la capacidad que tengamos los muisca de recorrer el territorio... esto que no es sólo un hecho físico, sino cómo recorren ese territorio para reconstruir el territorio cultural, porque ahí está la memoria, el territorio, los lugares, las montañas, las lagunas. Los nombres de los lugares son semillas... en la medida que vaya

uno caminando y se va haciendo esa experiencia va emergiendo la sabiduría del conocimiento que está presente en ese territorio”.

El Documento de Trabajo de la Formulación Participativa de la Política Pública Distrital Indígena en Bogotá, menciona que algo que caracteriza la complejidad de una ciudad como Bogotá es la multiplicidad de concepciones y apropiaciones que efectivamente coexisten sobre el territorio. Tanto lo público-institucional como lo público social. Y muestra el contraste de discursos sobre el territorio: “Desde la perspectiva indígena el territorio es un espacio para ser y recrear la ley ancestral. Como derecho tiene que ver con la posibilidad que tienen los Pueblos Indígenas de tener un espacio físico y espiritual para ser y recrear su cultura. En las Leyes Colombianas este concepto tiende a ser abordado como un asunto de tierras y espacio físico; sin embargo en el contexto urbano este tiene un significado político y cultural”.

Profundizando ahora en la visión ancestral, para los guambianos verbigracia, el territorio es “un espacio – tiempo – histórico, es el vínculo continuo con nuestro origen y existencia. En él vivieron nuestros antepasados, en el se ha desarrollado nuestra historia, y en él se encuentran los páramos que dan vida al agua; que es nuestra madre. Por algo somos *Piurek*, hijos del agua, que es fresca, armonía, tranquilidad. Esto hace que nuestro Nupirau lo llevemos en la base de nuestro pensamiento porque para nosotros es el depositario de todo lo nuestro”⁷⁸. Esta perspectiva del territorio como fundamento de la vida y razón de ser de la existencia es común a la mayoría de pueblos indígenas. Para los Inga, cada lugar posee su “*samai*”, ‘aliento’, un saber, una fuerza que transmiten los lugares del territorio y por medio del cual se intercambian los “sentimientos de vida”, como lo relata Benjamín Jacanamijoy, estudiante indígena Inga residente en Bogotá: “*yo soy del Valle de Sibundoy, que hace parte de la cordillera de los Andes en el noroccidente del Departamento de Putumayo. Por este hecho me puedo considerar como “gente de los Andes”; llevo en mis venas el ‘sentimiento’ de sus ríos, sus valles, el frío, sus sembrados,*

⁷⁸ Proyecto Educativo Comunitario para la infancia Guambiana.

*sus árboles. Llevo en mi corazón el 'aliento' de aquel Alpa-suyu: un lugar de la tierra que me vio nacer y crecer*⁷⁹.

A partir de este sentido, mejor, sentimiento de pertenencia y mutua interrelación con el territorio físico y simbólico, se puede deducir también una actitud de respeto que facilita la interacción y comunicación con los lenguajes naturales; actitud esta que se debe reproducir en los actos de la vida cotidiana para sostener el equilibrio y la armonía de todo lo creado con el propio pensamiento. Los pueblos amazónicos comparten esta actitud y agregan que la Maloca es la síntesis del universo y por ende del territorio y es el lugar donde se comparte el *yetarafue*, la 'palabra de Consejo'. En una de las entrevistas, los Muisca en la voz de Jose Pereiro expresan estos ordenamientos que se van transmitiendo en los Chunzua, también denominados Cusmuye⁸⁰: "ahora si tenemos un lugar donde reunirnos, donde encontrarnos, donde sentarnos a pensar, a reflexionar, a agradecer por todo esto que nos sostiene, pues no hemos pagado nada, no hemos retribuido nada a la tierra, a la naturaleza, a la madre... entonces pues tenemos que hacer eso, estamos endeudados con ella, por eso hay dificultad, y ya comprendía porque hacer eso?, porque desde ahí (el Chunzua) se podía cuidar el territorio, porque desde ahí se podía cuidar la familia, porque si nos conectamos con el territorio, en el territorio está la memoria, porque nosotros somos también territorio, entonces desde ahí tendríamos que centrar ese pensar, y aterrizar, sembrar en ese espíritu, para poder direccionar nuestras vidas, para poder encontrar, para poder recibir esa enseñanza, ese mensaje que la madre nos quiere dar a través de lo que ella expresa, el viento, el agua, el trueno, el canto de las aves, el sonido del mismo agua, y de todo lo que va apareciendo cada día, cada despertar, cada movimiento del sol, de la luna, de todo, eso nos da una ubicación, una interpretación".

⁷⁹ Citado en: Visiones del Medio Ambiente a través de tres etnias colombianas. Universidad Nacional.

⁸⁰ La Comunidad de Bosa expresa así su significado: "Para el pueblo Muisca su cosmogonía permite comprender las relaciones armónicas del territorio, en relación con las de su entorno. Una de ellas es el Cusmuye, es el templo sagrado de los Muisca de Bosa donde se encuentra toda la comunidad para fortalecer y rescatar saberes y prácticas ancestrales de su cultura... El Cusmuye es también representación del territorio por ende de la identidad del pueblo Indígena Muisca, pues el territorio es sagrado, es herencia ancestral, "es vida y da vida", es la madre y padre de todo lo que sobre él habita..."

Y es que, todo grupo humano en la medida en que se apropia de un entorno particular, va tejiendo un sin número de relaciones socio-culturales, políticas y económicas, convirtiendo así, un espacio físico en un producto histórico susceptible de ser analizado. El territorio visto como fuente de consulta permite leer la cultura y la historia en el espacio e indagar las relaciones sociales y ambientales inscritas en él. Vale decir que el territorio es una creación cultural, construido por una sociedad material y conceptualmente; un espacio convertido en un *territorio humano*, donde *“la cultura sería el factor llamado a llenar la disyunción entre el organismo humano y su medio”*.

Por lo tanto, naturaleza y cultura no sólo se reflejan en la ciudad, sino que interactúan y se relacionan en ella al tiempo que la producen. Analizar entonces estos procesos de construcción cultural de este territorio, implica no solo dar cuenta de las transformaciones de “larga temporalidad” -su dimensión diacrónica-, sino también los mecanismos y fuerzas dinamizadoras que configuran su territorialidad hoy en día, en otras palabras su dimensión sincrónica. En esta ordenación del entorno y las representaciones que de él se derivan, esperamos dar cuenta de la manera como las comunidades indígenas entienden y se apropian del mundo que les rodea, un mundo urbano distante de sus territorios ancestrales; de cómo van re-creando desde el ámbito de la memoria cotidiana y la memoria social en estos nuevos escenarios de las prácticas culturales de la vida indígena en la ciudad.

Hagamos ahora un viaje al interior de este territorio, explorando las concepciones ancestrales y visitando los lugares impregnados de simbolismo mágico desde tiempos pretéritos. Recorramos por los senderos de la memoria las metamorfosis culturales de un paisaje hecho resguardo y encomienda; transformado más tarde en veredas y haciendas hasta franquear la frontera que separa la ruralidad de la urbanidad. De este modo, vemos que la geografía es el escenario donde nuevos matices y dinámicas eclosionan constantemente, al tiempo que el territorio se convierte en la palestra donde se libra la

contienda entre imaginarios, discursos y practicas dominantes y alternativas. Terminaremos nuestro itinerario en la Bogotá actual, una ciudad que nace de sus raíces ancestrales, crece en medio del encuentro y la lucha de culturas; y hoy es el fruto de un modelo de ciudad compartido, en el que se busca que las diversas concepciones del territorio dialoguen alrededor de la manera como la ciudad entiende y define el concepto de desarrollo y la forma como se debe orientar el mismo.

Evocando el territorio ancestral

“Para acercarse al pasado que “ya no se ve” hay que volver a observarlo en la Tierra, empezar por ella es verificar los caminos de la historia”.

María Teresa Carrillo

Remitirnos al pasado ancestral de Bogotá, denominado anteriormente Bacatá, es ir al encuentro de una cosmovisión rica en símbolos mágicos y leyendas de dioses, héroes culturales y seres sobrenaturales. Pero significa además el encuentro con una organización social cuyo sentido comunal era la base estructural que cimentaba sus principios éticos y sus prácticas culturales y colectivas de trabajo.

Estos valores culturales, económicos y simbólicos se manifestaban en el territorio mediante la propiedad colectiva de la tierra y la cualificación que de ella hacían los indígenas Muisca:

“No todos tenían sus adoratorios en los templos, pues las de muchos las tenían dedicados, en lagunas, arroyos, peñas, cerros y otras partes de particular y singular compostura y disposiciones, no porque tuviesen estas cosas por dioses, sino porque la singularidad que tenían, les parecía ser dignas de mayor veneración o porque pasando por ellas, le había sucedido singular cosa como zumbarles los oídos, temblar las manos, haber venido mucho viento, algún trueno o rayo, diciendo que

con ello le hacía señas el demonio para que lo venerasen en aquellos lugares en que no faltaba un punto...” (Simón 81:386).

Aquellos hombres y mujeres hijos del sol, del maíz y del agua deificaron su territorio, convirtiéndolo en el lugar en el cual se mitificaban ciertas manifestaciones de la naturaleza: los destellos del arcoíris, las tormentas impetuosas, el crujir del viento... Esta especie de “geografía sagrada” revelaba lugares con características cualitativamente diferentes unos de otros:

“Los ríos, los arroyos, los peñascos pedregosos, las cuevas, todo esto era sagrado para los “nativos”. Así que en Suba había oratorios no sólo en la laguna de Tibabuyes sino en todo el montecillo que atraviesa su terreno donde abundan las rutas naturales, las hondonadas sombrías y los peñones abruptos”⁸¹

Agua de Vida

La extensión territorial de la nación Muisca abarcaba inmensas llanuras lacustres irrigadas por numerosos ríos y nacimientos de agua. En sus mitos se dice que antiguamente la altiplanicie era un inmenso lago represado a causa del diluvio que provocó el dios Chibchacum como castigo. Los Muisca pidieron ayuda a Bochica, quien con su vara de oro desaguó la Sabana en el lugar del Tequendama. La cosmogonía hace referencia también a *Sia*, la divinidad de las aguas a la que en solemnes ceremonias le otorgaban espléndidas ofrendas (esmeraldas, terracotas y piezas valiosas de orfebrería).

Indudablemente el agua fue el elemento más influyente para esta cultura. Este líquido vital fecunda la tierra, es el medio de purificación por excelencia y a su vez fuente de vida. La simbología indígena asocia al agua con la rana y la serpiente; la primera es una expresión de su fertilidad, mientras la segunda se encuentra vinculada a este elemento entre otras porque su forma exterior sugiere el movimiento del agua.

⁸¹ Ayape, Fray Eugenio. Monografía de Suba. 1937. p. 2

La tradición oral por su parte, nos habla de los “caminos del agua” como los medios a través de los cuales fluye este líquido en sincronía con los ciclos naturales bioclimáticos, conformando un tejido territorial común. Los hay en el cielo –nubes-, en la tierra –ríos y lagunas- y dentro de ella –túneles-; a través de ellos se transporta la fuente de riqueza y bienestar entre la gente, representada por seres encantados como los tunjos y los mojanas. (Carrillo: 1997)

Chucua de labradores y artesanos

“Cuenta la tradición que esta Laguna era sagrada e histórica entre los indígenas. En determinada época del año los Caciques de Funza se embarcaban en sus canoas, fantásticamente engalanadas, y viajaban en dirección a Suba. Aquí, en Tibabuyes esperaban los Caciques de Suba con su numerosa y espléndida comitiva. Cruzábanse mutuamente preciosos regalos, celebraban alegres y suntuosas libaciones y se desprendían con el mayor aparato y solemnidad deseándose mil venturas durante su ausencia”⁸²

Esta cita ilustra como las chucuas o cuerpos de agua –como se le llamaban en lengua nativa-, eran sitios idóneos para la recreación de su pensamiento mitopoético. En los rituales como el descrito anteriormente, la gente de Tibabuyes, es decir, la gente de la “Tierra de labradores y artesanos”, salía del cauce normal de su tiempo cotidiano o profano para sumergirse en un tiempo sagrado. Los roles de la vida sociocultural adquieren un sentido más profundo en el rito, momento en el cual se actualizan y se renuevan sus mitos, brindándole identidad y cohesión a la comunidad.

Llegada de la “Corona” de espinas

⁸² Ibid, p. 41

Empero, una mirada distinta se posa sobre este territorio y sus gentes con la llegada de los europeos. En los albores de la conquista, la Corona Española impone una institución que intenta reproducir la estructura de poder y las formas de trabajo ya existentes en los cacicazgos: la encomienda. Las políticas de explotación (del indio y de la tierra) y la llegada de epidemias (principalmente viruela y sarampión) disminuyeron fuertemente la tasa de población nativa; igualmente la cultura, la religión y la lengua ven profundamente afectados los códigos que sustentaban su modelo de organización social.

Con el ánimo de borrar la memoria se sustituyen los nombres nativos (antropónimos y topónimos); testimonio de ello es el antiguo *río Neuque*, denominado posteriormente río Juan Amarillo en honor a un prestigioso encomendero de esta región. El territorio empieza a desacralizarse mediante la implantación del nuevo credo, y las deidades que lo habitaban con el tiempo se van desterrando. Aunque usualmente se le da un sentido unilateral al avasallamiento cultural, en realidad se produce una amalgama de lo indio y lo español que da como resultado, la resistencia de algunos símbolos y el opacamiento de otros.

Con la aparición del Resguardo a finales del siglo XVI, entre 1536 y 1561, se reconoce el derecho a la propiedad comunal de la tierra, y a su vez se busca preservar las instituciones y la población indígena altamente diezmada para esta época. Estos Resguardos se crean a partir de las tierras ocupadas ancestralmente por los indígenas, en las cuales tenían sus asentamientos de tal forma que sus miembros la sentían como suya a pesar de ser propiedad de la Corona española.

INDEPENDENCIA Y REPÚBLICA: Una Tierra con “Libertad, Igualdad y Fraternidad”?

El acalorado período de Independencia en el siglo XIX y luego la consolidación de la República, trajeron consigo cambios sustanciales no sólo en el ámbito político sino también en los campos económico y cultural. Inspirados en la filosofía de la “Ilustración”

y la Revolución Francesa, se afianza el fenómeno de privatización de la tierra. Los decretos implementados en ese momento enfrentaron a los indígenas a nuevas realidades: división de resguardos (1810) y la *“libre enajenación de tierras”* (1851), erradicaron por completo las medidas proteccionistas y actuaron en detrimento de las comunidades nativas que cedieron a terratenientes sus propiedades por valores irrisorios, convirtiéndose de paso en jornaleros⁸³ de estos nuevos “señores”.

Gracias a esta “democratización de la propiedad” se crea la figura de la hacienda o la finca, apoyada en el auge de la incipiente economía ganadera. Una de las consecuencias de este nuevo uso del suelo fue la reducción progresiva de la extensión de los cuerpos de agua, las lagunas de la ciudad, cuyos territorios circunvecinos se fueron rellenando para proveer de pastos al ganado vacuno, caballar y ovino. Así, los resguardos se distribuyeron en porciones de tierra entre diferentes familias, que tenían la facultad de venderlas y negociar con ellas, desapareciendo de esa manera la propiedad colectiva tradicional entre los pueblos indígenas con el argumento del libre comercio. Las consecuencias adversas del repartimiento para los indios de Cundinamarca y Boyacá fueron reseñadas por Salvador Camacho Roldán en sus Memorias, así:

*“Autorizados para enajenar sus resguardos en 1838, inmediatamente los vendieron a vil precio a los gamonales de sus pueblos, los indígenas se convirtieron en peones de jornal, con un salario de cinco a diez centavos por día, escasearon y encarecieron los víveres, las tierras de labor fueron convertidas en dehesas de ganado, y los restos de la raza poseedora siglos atrás de estas regiones se dispersaron en busca de mejor salario a las tierras calientes, en donde tampoco ha mejorado su triste condición”*⁸⁴.

Posteriormente la urbanización de la ciudad va adquiriendo una fuerza inusitada, contingentes de población van llegando de los departamentos aledaños a transformar las

⁸³ Unos destinados a las labores de labranza, mientras otros son desplazados a las minas de carbón.

⁸⁴ CAMACHO ROLDAN SALVADOR. Memorias. Ed Bedout. pg 103. Citado por DANE, COLOMBIA UNA NACIÓN MULTICULTURAL. Su diversidad étnica. Mayo 2007.

dinámicas urbanas y por ende del uso del suelo, en donde lo comercial e industrial se van posicionando cada vez más. Las *sunas* o caminos antiguos que a modo de vasos comunicantes enlazaban la ciudad con otros poblados, van adquiriendo nuevas formas y funcionalidades, es así como las que hoy son las avenidas principales se fueron transformando de pequeños senderos, a caminos de herradura y luego de carreteras destapadas a calles pavimentadas y avenidas.

Todas estas transformaciones afectaron los procesos demográficos de la población indígena que en el transcurso de un siglo, desde finales del XIX a finales del siglo XX, pasaron de ser el 25% del total de la población colombiana a ser el 1.6% de la población total del país⁸⁵.

“La desaparición cultural del indio que se ve forzado a abandonar sus tradiciones para sobrevivir físicamente y la desaparición total de muchos que se mantienen en la trinchera de su indignidad son vivencias de tal acontecer. Lo que causa perplejidad es la resistencia y la vitalidad del ser indio que, pese a todo, ha logrado llegar a los umbrales del año 2000 con la valentía del jaguar y la vitalidad cósmica de la anaconda.”⁸⁶

Desterritorialización y desplazamiento

Además de las circunstancias mencionadas anteriormente en este documento, sobre las causas y motivaciones del desplazamiento y la migración de la población indígena a la ciudad, hay que resaltar también que es a partir de la coyuntura histórica particular generada por la muerte de Gaitán; que a mediados de este siglo se agudiza la violencia y por ende el desplazamiento y la migración masiva de población de zonas rurales a urbanas. Bogotá empieza a crecer desmesuradamente, además, las desiguales condiciones de muchos de estos desplazados hacen más dramática su adaptación y las posibilidades de conseguir una vivienda propia en este nuevo hábitat. Así, mientras unos

⁸⁵ Fuente DANE, 2007.

⁸⁶ FRIEDEMANN N & AROCHA J. Herederos del jaguar y la anaconda. Carlos Valencia Editores. Bogotá, 1985. Citado por DANE, 2007.

pocos logran comprar pequeños lotes otros se tuvieron que establecer en zonas periféricas bajo una situación bastante precaria, dando origen a los denominados suburbios⁸⁷.

Vemos pues, como el territorio es igualmente resultado de relaciones de poder que configuran espacios sociales en los que convergen una serie de imaginarios e intereses que dan cuenta de las tensiones existentes en él. Para el caso del conflicto armado presente en nuestro país, el territorio además de ser el escenario directo de las acciones, es el motivo por el cual se lucha. En este contexto, pensar en el desplazamiento como una forma obligada de cambio cultural implica entender que las transformaciones que sufre la población objetivo, en nuestro caso los indígenas, se da en dos dimensiones. Por un lado, el cambio en la aprehensión del tiempo que lleva a los desplazados a reconfigurar su universo simbólico y físico en función de la temporalidad de la sociedad en la que ahora se incluye. Por otro lado, el cambio en las lógicas de apropiación y concepción de territorio y territorialidad que fuerza al desplazado a reconfigurar su relación con la naturaleza y las personas que lo circundan. (Cabrera, 2009).

PRACTICAS CULTURALES INDÍGENAS

*“Para el pueblo guambiano, una **práctica cultural** es una práctica educativa, una pedagogía comunitaria en la que se imparte el pensamiento, la cosmovisión. Son las prácticas sociales en relación con los usos y costumbres que agencian distintas memorias como la ancestral relacionadas con la cosmovisión...”*

Proyecto Educativo Comunitario para la infancia Guambiana.

Para el abordaje del concepto de “prácticas culturales” partimos del documento elaborado por Vasquez (2010), como marco para la realización de los estados del arte. En el mismo se plantea que:

⁸⁷ Conocidos también como barrios periféricos, marginales o de invasión.

- Las “prácticas culturales” son “dispositivos de enunciación colectiva” que operan en lo simbólico dando lugar a flujos de creatividad que desbordan las lógicas significantes para proponer unas semiologías simbólicas que ponen en juego una multiplicidad de estratos de expresión, gestuales, rituales verbales, sexuales, de juego, de canto, de música, tecnológicos y estéticos...

Dimensiones de la “práctica cultural”

Al asociar la ocurrencia de la “práctica cultural” a una práctica simbólica se pueden asumir para aquella en el presente estudio, las propiedades y principios propios de ésta última, derivados de las posibilidades de análisis resultante de la función signica que se desencadena en tal práctica. Así mismo se reconocen planos o aspectos de las “prácticas culturales” que se constituyen a su vez en miradas diversas sobre una misma función semiológica, y que plantean una aproximación metodológica diferente para cada “Estado del arte”, siendo ellos, primero, los aspectos tangibles; segundo, los aspectos intangibles y tercero, los aspectos asociados al comportamiento humano:

Aspectos tangibles de la “práctica cultural”

- Formas perceptibles con las cuales los miembros de una comunidad se hacen presentes socialmente.
- Formas o maneras de hacer las cosas con que se hace presente ante otros una comunidad.
- Recurrencias manifiestas en las cosas públicas con que se hace presente socialmente un individuo o una comunidad.

Aspectos intangibles de la “práctica cultural”

- Red de relaciones amplias entre individuos en las que se inscribe (y está inmersa) la “práctica cultural”.
- Reunión de saberes contenidos en el ejercicio efectivo o memoria de la “práctica cultural”.
- Potencialidad de transmisión de saberes entre generaciones, contenidos en el ejercicio efectivo o memoria de la “práctica cultural”.
- Profundidad virtual (Ricoeur, 2000) , memoria o soporte del contenido simbólico de la “práctica cultural”.

Aspectos de la acción humana en la “práctica cultural”

- Comportamientos creativos reiterados o espontáneos de los agentes asociados a la interacción cotidiana entre los miembros de una comunidad, y de ésta con otros grupos, configurando la experiencia social humana.
- Acción entre hombres, como un volver al origen, dar comienzo a algo, el fin que permanece en el tiempo de algo, el registro de una transformación por (o en) la acción humana.
- El relato de la acción como gesta humana, que se presenta como una narración posterior de las prácticas.

5. MEMORIA, NARRATIVAS Y ORALIDAD

“Toda la educación es consejo. Se rectifica la vida, se retoma el camino con el Consejo. El Consejo es la Palabra que recuerda la vivencia del principio, es el recuerdo de la Ley de Origen, es recordar el verdadero propósito de la vida. Es la Palabra directa del padre creador que nos da la autoridad de ser ancianos, y ser anciano es vivir la Palabra de Vida, la palabra con espíritu, la palabra dulce”⁸⁸.

Palabras de abuelos del Amazonas y de la Sierra Nevada de Santa Marta

Contrario a lo que se esperaba en el marco de la Aldea Global, construida sobre un proyecto unitario, integrador y hegemónico, paradójicamente, estamos asistiendo a la revitalización de tradiciones ancestrales, a la reafirmación de identidades y al redescubrimiento de la gran diversidad sociocultural que se multiplica en lugar de desaparecer. De ahí que no sorprende que actualmente se mire con interés inusitado la presencia de lo indígena en lo urbano junto los valores ancestrales que le dan vigencia y vitalidad a la música, los cantos, la danza y las leyendas que se unen a lo mítico.

La tradición oral para los pueblos indígenas se constituye en una práctica cultural que a través de la palabra mantiene el hilo de la memoria, el tejido del mito que configura la trama y la urdimbre de la cultura. La palabra y la memoria como magia de la vida y reivindicación del saber ancestral transmitido por la tradición oral y demás expresiones propias de los sistemas culturales nativos, vienen actualmente al encuentro de los nuevos proyectos de sociedad como condición insoslayable dentro del marco de un Estado de derecho respetuoso de su diversidad cultural.

⁸⁸ “Memorias inéditas del Encuentro de Ancianos sabedores de la Sierra Nevada de Santa Marta y el Amazonas”. Chorrera. 2000.

La memoria colectiva como mecanismo de actualización, de resistencia y recreación de las culturas originarias constituyen pues un “reconocimiento del otro como camino hacia el encuentro de utopías afirmando de contera su propia identidad”.⁸⁹ En este sentido, vemos de manera especial, cómo la tradición oral y la palabra conforman trincheras donde se ha recreado la historia y la cultura de los que no han sido tenidos en cuenta por la historia y la cultura –oficial-. Podemos pues, parafrasear a Eduardo Galeano para decir que se trata de una lucha contra los usurpadores de la memoria y los ladrones de la palabra. Consecuentemente, creemos necesario reivindicar las narrativas propias de los indígenas que residen en la ciudad, atendiendo las peculiaridades de su lenguaje y los saberes propios transmitidos por la oralidad, considerando los mecanismos de pervivencia cultural que han servido como elementos de resistencia frente al embate de los procesos colonizadores llevados a cabo a lo largo de nuestra historia.

De esta forma, el énfasis que le damos en ese Estado del Arte a la tradición oral como fuente para la reproducción de su propia identidad cultural, permite revalorar el ejercicio de la oralidad, resignificarlo, para situarlo más allá de una simple fuente de información, sino que permite ejercitar el juicio crítico y la reflexión acerca de su propia devenir histórico y cultural:

“la historia oral, pasa de una simple técnica de recolección de datos a ser testimonio de vida. Y en cuanto testimonio del dominado, adquiere el valor de contradiscurso: devela al dominador. Esto no desde una nueva obra académica sino, más fuerte, desde el testimonio de una vida donde lo cotidiano es el escenario de su lucha por vivir”

Es bien conocido que en los pueblos indígenas el ejercicio de la escritura es limitado y el dispositivo por excelencia de socialización, distribución y adquisición de la cultura es a través de la Tradición Oral. El conocimiento transmitido por la oralidad es un conocimiento que por su singularidad es permanentemente práctico ya que mantiene vivo el discurso propio de cada cultura y vive con la gente en su cotidianidad. Por tanto, la

⁸⁹ FRIEDEMANN, Nina. Etnopoesía del Agua.

Tradición Oral se escenifica como una práctica cultural diaria y colectiva, dinámica y participativa que reactualiza los valores, normas, actitudes y saberes incluidos dentro de sus órdenes sociales, además que permite la reproducción de la “historia propia”, veamos:

“La propia historia” es la historia de la vida y del pensamiento de nuestros antepasados que debemos empezar a reconstruir y contar los jóvenes, son los acontecimientos importantes de nuestro pasado que existen en la mente y en los corazones de cada indígena. Son los eventos espirituales y comunitarios que pasaron por alto las personas que decidieron escribir por nosotros, es la historia no contada o contada a medias. Por ello, es una necesidad urgente para las comunidades indígenas encontrar o crear espacios mediante los cuales se pueda revitalizar la continuidad de nuestra “propia historia”⁹⁰. Benjamín Jacanamijoy Tisoy

Cada pueblo indígena tiene sus propias modalidades narrativas y sus correspondientes espacios para el ejercicio de la oralidad. Lo que podemos evidenciar de común en todos ellos es el valor de la Palabra como un elemento sustantivo de su quehacer cultural. En la Palabra y el mito están las claves para orientar la vida personal y comunitaria, son los paradigmas que contienen los símbolos, los discursos y las prácticas que deben ser conocidas y que forman parte del proceso educativo, de las pedagogías propias, que a diferencia de otras prácticas culturales en la esfera urbana no se ven tan afectadas en la medida que el escenario privilegiado para llevarse a cabo es el entorno familiar y los encuentros colectivos en ámbitos más o menos privados. No obstante, para muchas comunidades en la ciudad es normal que se adolezca de la presencia de los Sabedores, es decir, de aquellos que no sólo transmiten los relatos míticos, sino que poseen la fuerza de la Palabra, la experiencia y el espíritu que a decir de ellos, hace que la Palabra pueda corregir, orientar y sanar. Para los Uitoto por ejemplo, el Yetarafue, la Palabra de Consejo, la Palabra Sagrada, está en manos de los Mayores, de los Abuelos, de aquellos que pueden hacer amanecer la Palabra, es decir, realizarla en obras, y que con su ejemplo se convierten en modelo de vida, en referentes colectivos para el aprendizaje de la Tradición

⁹⁰ Texto inédito redactado por BENJAMÍN para un estudio que está desarrollando un grupo de trabajo en México sobre jóvenes indígenas e interculturalidad. Citado por Gonzalez, Juliana. Op. Cit.

a través del Yetarafue, que en sentido concreto sería el orientar, el corregir o regir la vida por medio de la palabra tradicional.

“Mucho se ha hablado con relación al Poder de la Palabra. Algunos consideran que en verdad sólo nuestros mayores tienen o deben tener el control de este poder. Sin embargo, a título de ellos no sólo sus descendientes directos, sino también personas cercanas al devenir de los pueblos indígenas, han planteado sus ideas subjetivas como propias de la palabra de los viejos mayores de alguna comunidad. No se debe olvidar que en el siglo pasado esta forma de solidaridad fue bastante común. Yo considero que mal o bien permitió resaltar el valor del pensamiento indígena. Se podría decir que esa palabra solidaria permitió afianzar el concepto de lo propio como un proceso de reconstrucción de una propia identidad indígena.

De lo anterior me asalta la inquietud de si en verdad el poder de la palabra de los viejos mayores debe considerarse sólo propio de ellos o, al contrario, como lo plantea taita ANTONIO, el poder de la palabra está en continua construcción, es cíclica, pasa de viejo a niño y de niño a viejo. Creo que el poder de la palabra representa la verdadera esencia del pensamiento Indígena que debemos encontrar y reconstruir los jóvenes indígenas con el apoyo de los viejos mayores que aún viven”⁹¹.

La palabra, la oralidad, funge como vehículo educativo especialmente para los-as niños-as y jóvenes en relación a las normas, los principios y los valores de comportamiento social se dan en espacios diversos. En sus territorios de origen, los Guambianos tienen el Nak Chak, el fogón, como el centro, el corazón donde comienza la formación del Misak, es el lugar que da calor y desde donde “Es en este lugar, donde diariamente se reúnen mayores y mayoras, niños y niñas, hombres y mujeres para intercambiar y comentar los acontecimientos del día y de la comunidad. Allí los mayores educan, transmiten la historia oral, disciplinan y resuelven los problemas siguiendo las normas ancestrales”⁹².

⁹¹ *Ibíd.*

⁹² Cosmovisión Guambiana para la atención integral a la primera infancia y la resignificación del proyecto educativo guambiano”. 2008, p.44.

En el caso de los pueblos Uitoto, es al interior de la maloca⁹³ donde se realizan los mambeaderos⁹⁴, es allí, donde se aprende a cuidar la palabra y a ser conscientes de su efecto en los otros y en nosotros mismos. El abuelo⁹⁵ dice que la palabra del mambeadero es palabra dulce, palabra con espíritu, palabra de vida, que nace del corazón y no de la cabeza. No es palabra picante, no es palabra ají, no es palabra tigre. Al mambear⁹⁶ coca la palabra se endulza y al fumar tabaco se enfoca hacia un propósito determinado. El abuelo ha conjurado el tabaco hacia ese propósito con anticipación. En las culturas indígenas, la comunidad acude al mambeadero en busca de respuestas a sus problemas, en busca de consejo y de guía en sus labores cotidianas (González, 2008). En este contexto ritual, la a palabra dulce tiene propiedades terapéuticas no sólo para los individuos sino para sus relaciones comunitarias. Veamos lo que nos dice Edgar Morin en relación a las propiedades de la palabra:

“La palabra mágica nombra y ordena. Los grandes poderes son concentrados en nombres secretos, en palabras rectoras, en fórmulas rituales, y quienes detentan

⁹³ Casa tradicional, ceremonial de las étnias del amazonas. “La maloca es el eje de la vida social y ceremonial; tiene, generalmente, dos entradas y se halla orientada hacia el este. La parte central de la misma está delimitada por los estantillos mayores; en los costados se encuentran los hogares; en el centro, hacia la parte delantera está situado el *mambeadero* o lugar ceremonial masculino, donde se reúnen los hombres a engullir la coca y lamer el ambil (tabaco semilíquido). Toda maloca tiene una historia particular, íntimamente ligada al ciclo doméstico y la carrera ceremonial del dueño de la misma”. Pineda Camacho, Roberto. Introducción a la Colombia Amerindia. Instituto colombiano de antropología. Editorial Presencia, 1987

⁹⁴ Encuentros, reunión comunitaria donde se teje la Palabra de Vida, la Palabra de Consejo. Véase cita anterior.

⁹⁵ “El abuelo se constituye en el eje de los mundos y de los tiempos, es el pontífice entre las fuerzas del hombre y las fuerzas cósmicas (la de otros seres), y en este sentido, al conformarse como señor del diálogo, genera no sólo la armonía social, sino la armonía cósmica, indispensable para que la comunidad madre, por cuanto la vida es fundamentalmente alianza en todos los niveles. El abuelo conduce la gente tanto en los ritos como en el trabajo comunitario cotidiano. Sus acuerdos son sellados mediante la ceremonia en que se ingieren ritualmente plantas de poder”.

⁹⁶ “Mambear es buscar el encuentro con la palabra. Exige disciplinas como el aprender a escuchar, el no discutir, no criticar o juzgar, no hablar mal de nadie, saber sentarse con una postura corporal precisa que exprese sentirse espiritualmente bien, esto es, estar bien sentado, concentrado en lo que se está haciendo, escuchando e incorporando, es la ciencia de vivir conscientemente el momento para extraer toda la profundidad que se puede establecer en el encuentro entre los seres humanos, la profundidad de la verdadera comunicación que en la palabra de los ancianos es permitir que el principio creador se manifieste a través de nosotros mismos”. “Memorias inéditas del Encuentro de Ancianos sabedores de la Sierra Nevada de Santa Marta y el Amazonas”. Chorrera. 2000. *Ob. cit.*

estos poderes son los brujos y magos. La palabra se convierte en verbo por ellos y, para el bien o para el mal, rige las cosas, las fuerzas o los espíritus que nombra. Se comprende que las grandes mitologías genésicas hayan dotado a la palabras rectora de poderes supremos y que en el origen del mundo sea un verbo divino lo que crea todas las cosas y todos los seres, al proferir su nombre, empezando por la luz”⁹⁷.

Aunque con las diferencias propias de los procesos históricos de asentamiento de los pueblos indígenas que conviven en Bogotá, y de sus dinámicas sociales, para la mayoría de ellos los mitos siguen formando parte integral y activa de su modo de vida, ya que los mitos están basados en sus concepciones del universo y del sentido de la realidad. Si bien el contexto territorial original no es el mismo, cada cultura ha venido adaptando su propio sistema de representaciones, que se resignifica en estas condiciones espacio temporales, pero conservando ese carácter de marcador de identidad.

Dentro del conjunto de repertorios culturales no sólo de Bogotá, sino de la nación colombiana, el poeta indígena Hugo Jamioy nos recuerda que: *“Colombia, un país rico en diversidad cultural y lingüística, mantiene guardados tesoros de la tradición oral de los pueblos indígenas que bien podrían enriquecer la literatura nacional y, por ende, seguir forjando la identidad de las actuales y futuras generaciones”⁹⁸*. En términos generales, la tradición oral y el mito hacen parte vital del proceso dinámico de aprendizaje, adquisición y reproducción de la cultura aún independiente del medio en el que se desenvuelva, ya que allí están consignadas las instrucciones sobre la vida misma. Su vigencia en el ámbito de la vida cotidiana y su asociación con el complejo de las demás prácticas culturales hace de la oralidad un elemento agenciador de la conciencia identitaria individual y colectiva para los pueblo indígenas que conviven en lo urbano.

⁹⁷ EDGAR MORIN. El método, Madrid, Cátedra, 1977

⁹⁸ Jamioy Hugo. *Danzantes del viento*. Universidad de Caldas

Ya para terminar este apartado sobre la tradición oral y la palabra, que mejor que dejar unos versos de la palabra poética de uno de sus mejores representantes indígenas:

Somos danzantes del viento

*La poesía
es el viento que habla
al paso de las huellas antiguas;*

*la poesía
es un capullo de flores hecho palabra;
de su colorido brota el aroma
que atrapa a los danzantes del aire
y en sus entrañas guarda
el néctar que embriaga al colibrí
cuando llega a hacer el amor;*

*la poesía
es la magia de las orquídeas;
sus bellos versos hechos de colores
se nutren de la vida pasada de los leños viejos;*

*la poesía
es el fermento de la savia para cada época
los mensajeros llegan, se embriagan y se van
danzando con el viento.*

6. FIESTA, LÚDICA Y RITUALIDADES

“los ritos indígenas son el encuentro con la naturaleza, con el territorio, con nuestra propia humanidad... en la ritualidad indígena se ríe, se hace silencio, se piensa, se deja de pensar, se come, se canta, se baila, se reordena la vida...”.

Antonio Daza - Hate Cuchavita Bouñe

“la fiesta es afirmar el gozo de existir... es esencialmente una manifestación de la riqueza existencial”.

Josef Pieper. 'Una teoría de la fiesta',

La fiesta y el ritual, como práctica cultural, ocupan un lugar central en la vida de las comunidades indígenas en la medida que convocan una variedad de expresiones culturales (cantos, danzas, comidas, indumentarias, adornos, escenografía, entre otras) y son un elemento identitario, un acto de cohesión social que sintetiza diversos aspectos de la vida comunitaria, de su organización económica y su estructura política. Pero no sólo eso, la fiesta, como fenómeno integral, incluye los aspectos antes mencionados y también opera como dispositivo de regulación social, de referencia colectiva que contribuye a consolidar las relaciones afectivas familiares y comunitarias; en este sentido, García Canclini expresa que, tanto para las poblaciones campesinas e indígenas, “las fiestas son acontecimientos colectivos arraigados en su producción, celebraciones fijadas según el ritmo del ciclo agrícola o el calendario religioso, donde la unidad doméstica de vida y trabajo se reproduce en la participación unida de la familia”⁹⁹.

⁹⁹ GARCIA Canclini, Nestor (2002). Culturas populares en el capitalismo. Grijalbo. México. P. 184.

Desde siempre, las prácticas festivas y las celebraciones en su rol de integradoras de la sociedad han sido parte vital del devenir cultural, insertándose y estructurando el calendario, el espacio de las sociedades y sus ciclos productivos y ceremoniales, así como sus propias esperanzas y deseos. Adicionalmente, el rito y las festividades operan en lo urbano como mecanismos de visibilización de sus prácticas tradicionales y como una estrategia de recuperación, revitalización o preservación de la cultura según sea el caso de las comunidades que las realizan como explicamos con anterioridad. Escuchemos ahora como la fiesta tradicional de “*Las Bodas del Sol y de la Luna*”, realizada durante el solsticio de junio y denominada también “*Jizca Chia Zhue*”, ha sido un referente cultural para los Muisca de Bosa en su proceso de rescate y preservación de la identidad cultural a pesar de la imposición de otros sistemas ideológicos y religiosos:

“Durante décadas la comunidad Muisca de Bosa, tenía como costumbre realizar rituales como ofrenda a los dioses Zhue y Chía (Sol y luna) durante el marco de los solsticios, en el cual se festejaba el inicio de las siembras y el buen tiempo para iniciar las cosechas, convocando a las familias cercanas a participar en mingas (reunión para compartir alimentos tradicionales, bebida sagrada, muestras artesanales y pensamiento indígena), estas costumbres tendieron a desaparecer por incidencia de la Iglesia Católica y de la inquisición española. De allí que nuestro pueblo viene realizando un proceso de recuperación y fortalecimiento espiritual, cultural...”¹⁰⁰.

Vemos como las practicas culturales pueden tener un valor instrumental, ya que de acuerdo a lo recién expuesto, los Muisca se valen de estas prácticas festivas como un recurso reivindicativo que facilita tanto la cohesión social como el sentido de pertenencia a un corpus colectivo y a una conciencia¹⁰¹ e identidad étnica; identidad que como

¹⁰⁰ Cita incluida en el Documento conjunto de las problemáticas de las Comunidades Indígenas del Distrito Capital Comunidades Muisca de Suba y de Bosa, Ambika Pijao, Kichwa e Inga y ASCAI.

¹⁰¹ Bartolomé propone una distinción entre el concepto de identidad y conciencia étnica entendido este último como “la manifestación ideológica del conjunto de las representaciones colectivas derivadas del

propone Jiménez (2000) está en permanente construcción “mediante la apropiación e interiorización, al menos parcial, del complejo simbólico-cultural que funge como emblema de la colectividad en cuestión”¹⁰². Así, mientras para los Muisca esta fiesta viene a fortalecer su recuperación cultural, para los Kichwa originarios de Otavalo pero que llevan ya varias generaciones en Bogotá, sus fiestas rituales constituyen parte de su patrimonio cultural emblemático y hacen parte de su proceso de reafirmación y revitalización cultural. Para esta comunidad, sus cuatro festividades más importantes, coinciden con el calendario estacional de los solsticios y los equinoccios. Su celebración más importante es la conocida como el “*Inti Raymi*” o la “*Fiesta del Sol*”, la cual se festeja en Bogotá cada año, con un baño de purificación, para luego compartir comunitariamente una comida típica de los kichwa, el hornado, y posteriormente se realizan danzas ancestrales por parte de las mujeres, mientras los hombres hacen rondas tocando sus instrumentos (zampoñas, quenas, charango, chalchas, tarkas) y a su vez los grupos musicales se van rotando en las diferentes rondas creadas por los participantes (véase Casuística). A diferencia de la tradición original de Otavalo, donde se visita las diferentes casas de la comunidad y allí se recibe a los visitantes con comida y bebida, en Bogotá se escoge un espacio común donde la comunidad se encuentra para realizar esta festividad. En algunas ocasiones se ha realizado al aire libre en parques o en la Plaza de Bolívar, mientras que en otras se han utilizado salones comunales para llevarla a cabo.

En contraste con la tradicional división en la lógica del pensamiento occidental y abordada por la fenomenología de la religión, entre fiestas o ritos seculares y los ritos sagrados, en la que se marcan claramente las distancias entre las celebraciones profanas y aquellas que encarnan la dimensión sagrada de la vida (Eliade, 1967), consideramos que al interior de las comunidades indígenas, ambas dimensiones están entrelazadas de manera sistémica.

sistema de relaciones interiores de un grupo étnico, las que se encuentran mediadas por la cultura compartida”. En *Procesos Interculturales*. 2006. p. 71.

¹⁰² Gilberto Giménez, *Identidades étnicas: estado de la cuestión*. México. 2000. p. 28, Citado por Bartolomé 2006

En este sentido, Gilberto Giménez sintetiza de manera comparativa las características propias de las fiestas rurales y urbanas, asignándole los siguientes rasgos¹⁰³:

FIESTA RURAL TRADICIONAL	FIESTA URBANA
Ruptura del tiempo normal	Integración de la fiesta a la vida cotidiana como apéndice, complemento o compensación
Carácter colectivo del fenómeno festivo, sin exclusiones de ninguna clase, como expresión de una comunidad local	Carácter fuertemente privatizado, exclusivo y selectivo de la fiesta
Carácter comprensivo y local por el que la fiesta abarca los elementos más heterogéneos y diversos sin disgregación ni “especialización” (juegos, danzas, ritos, música, etc., dentro de una misma celebración global)	Su extrema diferenciación fragmentación y “especialización” (se disocian los elementos que en la fiesta popular coexistían dentro de la unidad de una misma celebración global)
Consecuente necesidad de desplegarse en espacios abiertos y al aire libre (la plaza, el atrio de la iglesia...);	Consecuente necesidad de desarrollarse en espacios íntimos y cerrados
Carácter fuertemente institucionalizado, ritualizado y sagrado (la fiesta tradicional es indisociable de la religión)	Laicización y secularización de la fiesta
Impregnación de la fiesta por la lógica del valor de uso (donde: fiesta-participación, y no fiesta-espectáculo)	Penetración de la lógica del valor de cambio: fiesta-espectáculo, concebida en función del consumo y no fiesta-participación
fuerte dependencia del calendario agrícola en el marco de una agricultura temporal	mayor espontaneidad y menor dependencia de un calendario estereotipado

¹⁰³ Gilberto Giménez, Cultura popular y religión en el Anáhuac. México. 1979. Pp 164-165. Citado por García C. 2002

Como vemos, una particularidad de las fiestas tradicionales rurales, es la discontinuidad espacio temporal, posibilitada por el rito, y que en algunos casos obedece a la necesidad de reorganizar los órdenes tradicionalmente instituidos entre los que están los ciclos de las fiestas que marcan hitos dentro del calendario comunal. Así, para los pueblos Inga y Camëntsá, oriundos de Putumayo y que residen en Bogotá, es fundamental celebrar su principal festejo cultural que conmemora la terminación de un ciclo agrícola y el inicio de un nuevo año (Véase casuística). Tradicionalmente denominado *Clestrinye – Betscnate* para la comunidad Camëntsá y *Atún Puncha – Kalusturinda* para los Inga, esta fiesta llamada en español “El Carnaval del Perdón”, el “Día grande”, “la gran fiesta” y la fiesta del maíz o la alegría, rindiendo tributo y gratitud a la madre tierra por los frutos recibidos, en especial el maíz, base de la alimentación de estos pueblos presente durante la fiesta como chicha y mute.

Como ya indicamos, el carácter vinculante de elementos heterogéneos que forman parte de las festividades tradicionales puede incluir, elementos típicamente ceremoniales como otros relacionados más con la lúdica y el jolgorio sin que por ello se pierda la coherencia interna de la celebración. Para ilustrar lo anterior, consideremos nuevamente el caso del Festival del Perdón, en donde se conjuga un trabajo ceremonial por parte de la autoridad tradicional quien comparte su Palabra de Consejo y una liturgia católica¹⁰⁴ previa al baño de pétalos de flores a la cabeza, al ‘juego del chine’ (ortiga), y al ‘juego de la gallina’ que incluye la ‘despescuezada’ de la misma. Luego de lo cual, se continúa el baile y la interpretación de la música tradicional con instrumentos propios como la flauta, el rondador, tambor, loina, cacho, tarros llenos de semillas y el cascabel. Se puede observar además de la convergencia de estas multifacéticas expresiones culturales, la hibridación de símbolos y prácticas que adheridas al calendario eclesiástico, se relacionan también con los ciclos productivos y naturales y ponen en diálogo la ritualidad indígena con el culto religioso oficial.

¹⁰⁴ Esta fiesta la realizan los Camëntsá y los Inga respectivamente el lunes y el martes anterior al miércoles de ceniza.

Y aun cuando existe un gran cuerpo de celebraciones correspondientes a la diversidad de los pueblos indígenas, es notorio el hecho que desde su perspectiva étnica, muchas celebraciones recrean situaciones de cotidianas que al ponerse en escena mediante la fiesta y el rito adquieren otro estatus ontológico creando una ruptura con el tiempo ordinario, sin que necesariamente la fecha de la festividad esté sincronizada con el calendario estacional y agrícola. Es el caso del baile de la cosecha celebrado por el pueblo de los Pastos (véase casuística), en dónde se emula todo el proceso de preparación del terreno para la siembra, junto con el trabajo del arado realizado con la yunta de bueyes que es personificado por dos danzantes, luego de lo cual se hacen las rogativas a San Isidro Labrador¹⁰⁵ para que no falten las lluvias y sea abundante la cosecha. Posteriormente se escenifica la siembra de los alimentos ubicando en los surcos dispuestos en el espacio del baile las distintas variedades de productos propios de sus territorios originarios. Es de notar que a diferencia de las actividades preparatorias llevadas a cabo a través del baile por hombres, la parte de la siembra y disposición de los alimentos le corresponde a las mujeres, especialmente mujeres mayores, quienes son las encargadas de depositar las semillas y lo hacen al ritmo de la música tradicional. Este baile finaliza con la cosecha de los alimentos en donde se invita inicialmente y de manera especial a algunos y algunas participantes a que vayan y recojan los alimentos y luego quienes voluntariamente quieran unirse a la recolección de los mismos lo pueden hacer para terminar en un festejo colectivo protagonizado por todos los que se vinculan al baile representando de esta manera la alegría y gratitud de la comunidad a la naturaleza por la cosecha recibida.

Vale la pena mencionar que a ojos del observador externo, pareciese que ciertas partes de esta danza tradicional de los Pastos se realizaran de manera desordenada, especialmente al comienzo cuando se alista la sementera para la labranza. Al indagar con los y las danzantes, se aclara que de esa manera se representa en su territorio nativo porque eso hace parte de la cotidianidad del proceso del cultivo, especialmente al momento de alistar

¹⁰⁵ Santo Católico muy común en las tradiciones populares campesinas.

los bueyes para el arado y la hechura de los surcos, en donde los movimientos atropellados del baile detallan las peripecias que tienen que sortear al desarrollar esta labor productiva.

La fiesta y el baile como puesta en escena dejan entrever algunos sincretismos y rupturas entre lo rural y lo urbano ya que en este tipo de celebraciones se pone en evidencia “las fisuras entre campo y ciudad, entre lo indígena y lo occidental, sus interacciones y conflictos... el cruce de ritos arcaicos y modernos, las fiestas híbridas con que los migrantes evocan en la ciudad industrial un universo simbólico centrado en el maíz, la tierra, la lluvia. Estas oposiciones dramáticas representan también el contraste entre fiestas rurales y urbanas”¹⁰⁶.

El entorno socioeconómico e infraestructural de la ciudad producen una festividad distinta, que si bien busca re-crear los elementos simbólicos más significativos de la misma, implica la adaptación de las festividades a las lógicas urbanas y del mercado. Caso diferente es el de los pueblos amazónicos residentes en la ciudad, quienes cuentan con un equipamiento tradicional para realizar sus fiestas rituales, como es la Maloca del Jardín Botánico de Bogotá. A este lugar suelen concurrir regularmente, aproximadamente una vez por mes, integrantes de las comunidades amazónicas especialmente Huitotos para recrear los elementos más significativos de su cultura y las fiestas principales entre las que se encuentra “*El baile del Chontaduro*” que es un baile tradicional que se realiza para celebrar la cosecha de este fruto, y agradecer a Yurupari (Deidad de los Yucuna) por la abundancia recibida. Esta celebración, usualmente en los meses de enero y febrero, coincide con la cosecha que marca el fin del año y el comienzo de uno nuevo, acompañado por las ceremonias de curación del mundo hasta la próxima cosecha. Aunque los encuentros festivos de los amazónicos suelen tener un carácter más bien privado para los miembros de esas comunidades, en las fiestas más importantes como el Baile del Chontaduro, se suele hacer extensiva la invitación a amigos, conocidos y en

¹⁰⁶ GARCIA Canclini, Nestor (2002). Culturas populares en el capitalismo. Grijalbo. México. P. 183.

general a la ciudadanía como una manera de compartir y dar a conocer los valores y prácticas culturales de estos pueblos, e igualmente se convierte en una oportunidad para la ciudadanía capitalina de interactuar y acercarse a estas manifestaciones culturales propia de las tradición amazónicas y que realmente son poco conocidas en la ciudad.

Para las poblaciones indígenas residentes en grandes urbes como Bogotá, la realización de estas fiestas viene acompañada de un proceso de alistamiento comunitario y de movilización de las redes de comunicación comunitaria para llevar a cabo la celebración. Pero no sólo eso, además de su propia autogestión, es normal que en la preparación de las fiestas más importantes y tradicionales de las comunidades indígenas residentes en la capital, se gestionen apoyos institucionales con las alcaldías locales o las entidades del nivel central, que faciliten aspectos logísticos y operativos, como el caso de la festividad de los Pastos anteriormente mencionada y que surge como una iniciativa de un colectivo juvenil que motivado por la necesidad de fortalecer el tejido social de su comunidad y visibilizar la presencia cultural de su pueblo indígena gestionan recursos para la realización de tales fiestas.

Ahora bien, existe la pregunta recurrente respecto a si este tipo de financiamiento de los festejos es sinónimo de un deterioro de las tradiciones culturales y de la penetración de la lógica mercantil del valor de cambio que exhibe las fiestas como espectáculo y las concibe en función del consumo como se mencionaba para el caso de las fiestas urbanas. Este debate¹⁰⁷ bizantino sobre la pureza de estas prácticas culturales en contraposición con sus variaciones urbanas, no debe darse desde posturas maniqueas que desconozcan las realidades sociales de estas comunidades, en ese sentido, sería muy difícil hallar alguna fiesta de una indigenidad implecable. Entonces, más que asumirse en términos de subordinación a los modelos mercantiles urbanos, se trata, como lo señala Bartolomé¹⁰⁸,

¹⁰⁷ El debate se expone en Agnes Villadary. Fiesta y Vida cotidiana. 1968. Este debate es retomado por García Canclini, .2002

¹⁰⁸ Bartolomé, Miguel Alberto. Op. Cit.

de estrategias adaptativas que las sociedades étnicas generan para sobrevivir y que van transformando su propio perfil cultural frente a los nuevos contextos.

Otra de las celebraciones rituales y festivas más importantes de los pueblos indígenas residentes en Bogotá tiene que ver con la posesión de sus autoridades tradicionales, tanto de aquellos cabildos legalmente constituidos como de aquellos que no cuentan con el registro oficial. La dimensión política, el ejercicio organizativo y autónomo de las comunidades y la pervivencia de sus instituciones propias se celebra también con una fiesta multiétnica durante la posesión de los gobernadores y demás autoridades de los cabildos (oficiales) con la presencia de la autoridad administrativa territorial, que en este caso le corresponde al alcalde de Bogotá, quien preside este acto formal de posesión que siempre se acompaña de un trabajo de limpieza ceremonial tradicional de las varas de mando que le son entregadas a cada uno de los gobernadores.

7. ARTE PROPIO Y PRODUCCION MATERIAL

*“Wale ´Kerü es la araña, la única que enseñó a los wayuu.
Haciendo caminitos les mostró la forma de tejer y crear los dibujos..”.*

“Wale ´Kerü siempre hace los dibujos antes de la primavera”.

SUCHUKUA A´ANAA SUTUMA WAYYU KAAMAIRÜ EL TEJIDO, MITO Y LEYENDA

Hablar del arte indígena, es hablar de la acción creadora no solo de objetos sino de prácticas y relaciones sociales. Así, alrededor de esta práctica artística y cultural se devela un saber, se teje una experiencia y se revela una resistencia. El oficio del arte indígena, denota entonces una acción productora de símbolos y testimonios materiales resultado de procesos históricos de transformación, hibridación y segregación encadenados al fenómeno de desplazamiento socio-cultural.

Es común que al referirnos a este Saber – Hacer propio de las comunidades indígenas se usen indistintamente los conceptos de ´artesanías´, ´arte tradicional´, ´arte indígena´ y ´arte propio´ entre otros para denominar y caracterizar esta práctica cultural donde converge el conjunto de manifestaciones materiales de sus oficios, que dentro de la inmensidad del Saber – Hacer ancestral, son vividos, construidos y transmitidos en Comunidad. Arte, cultura y sentido conforman pues una unidad fundamental dentro de la producción material indígena, producto de vínculos objetivos y subjetivos con el entorno natural y social de una comunidad.

En el argot coloquial se suele ubicar el arte propio de los y las indígenas dentro de la categoría amplia de artesanías. En este sentido, es importante tener en cuenta, la

definición más ampliamente aceptada para Artesanía, que es la utilizada por la UNESCO a partir del Simposio Internacional La Artesanía y el Mercado Internacional: Comercio y Codificación Aduanera: “Los productos artesanales son los producidos por artesanos, ya sea totalmente a mano o con ayuda de herramientas manuales o incluso de medio mecánicos, siempre que la contribución directa del artesano siga siendo el componente más importante del producto acabado. Se producen sin limitación por lo que se refiere a la cantidad y utilizando materias primas procedentes de recursos sostenibles. La naturaleza especial de los productos artesanales se basa en sus características distintivas, que pueden ser utilitarias, estéticas, creativas, vinculadas a la cultura, decorativas, funcionales, tradicionales, simbólicas y significativas religiosa y socialmente.” (UNESCO, 1997, p.7).

García Canclini, por su parte propone estudiar las artesanías como proceso y no como resultado, es decir, no verlas únicamente como objetos ensimismados, sino como productos en los que resuenan relaciones sociales. Y agrega además la necesidad de definir el lugar desde donde se aborda el concepto de artesanías, ya que “si sumamos los usos de este vocablo –en textos oficiales y carteles de tiendas, en el lenguaje coloquial y en guías turísticas- habría que incluir casi todo lo producido a mano, rudimentariamente, por indígenas pero también por otros con formas que evocan la iconografía precolombina o simplemente sugieren “antigüedad” o “primitivismo”: cestos y sombreros de tule, alfarería doméstica y piezas escultóricas de barro, platería lujosa y determinación rústica, objetos tallados por hippies urbanos y otros de producción y consumo campesino en los que el valor estético no interesa (huaraches, hamacas, etcétera)”¹⁰⁹.

Como vemos, el amplio universo semántico que encierra la noción de lo artesanal, sugiere acotar la definición relacionada con el hacer creador propio de las comunidades indígenas. En este sentido, los mismos indígenas indican la preferencia por el uso de los términos ‘arte propio’ o ‘arte indígena’ a cambio del de ‘artesanía’ para definir las actividades

¹⁰⁹ GARCIA Canclini, Néstor (2002). Op. Cit. P. 102.

creativas de los pueblos Indígenas. Desde sus concepciones, el término "arte" reconoce la importancia y el valor del arte indígena y está a la base del proceso de recuperación del arte cuyo origen es ancestral, mientras que la noción de "artesanía" la consideran muchas veces despectiva y desconoce que los diseños indígenas son una arte que cuenta una historia viva y una tradición transmitida de generación en generación en el seno de sus familias y comunidades. Así lo expresa Benjamín Jacanamijoy Tisoy, "La mal llamada "artesanía", representa para nuestros pueblos indígenas una manifestación del lenguaje artístico, recopilador de las formas de vida y pensamiento de cada cultura. Mediante diseños – símbolos, los diferentes pueblos muestran en sus trabajos una serie de formas relacionadas con la historia y las vivencias: el Arhuaco mediante el tejido de su *Tutu* (mochila); el Cuna a través de sus *Molas*; los pueblos del Llano y la Selva Amazónica por medio del *Balay* (cernidor para preparar el maíz); el Emberá con el *Kurusú* (tabla de curación, objeto mágico de los Jaibanás), etc. En el caso específico de nosotros los Ingas, el *Chumbe* es el medio a través del cual, tomando como elemento primordial la figura geométrica del rombo (abstracción anatómica del estómago), que simboliza a su vez el lugar donde se inicia la vida (vientre de mujer) y lugar de convivencia de los hombres (mundo con sus cuatro puntos cardinales). Las maestras en el tejido recogen las formas del pensamiento de nuestro pueblo"¹¹⁰.

El concepto y la descripción recién expuesta, tiene resonancia con uno de los doce campos de la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial que hacen parte del Decreto Número 2941 de 2009 emanado por parte del Ministerio del Interior y de Justicia de la República de Colombia y lo engloban en el campo denominado: Técnicas y tradiciones asociadas a la fabricación de objetos artesanales que comprende el conjunto de tradiciones familiares y comunitarias asociadas a la producción de tejidos, cerámica, cestería, adornos y en general, de objetos utilitarios de valor artesanal.

¹¹⁰ JACANAMIJOY Tisoy, Benjamín. *Chumbe. Arte Inga*. Ministerio de Gobierno, Dirección General de Asuntos Indígenas. 1993.

En nuestro análisis del arte indígena como una práctica cultural propia de estas comunidades en Bogotá, no podemos pasar de largo el contexto capitalista y urbano en el que se ubica la elaboración de estos productos artesanales del arte propio indígena. Por tanto, el saber implicado no es sólo algo del pasado, sino hace parte de un presente que como grupos sociales dinámicos, cambia y se adapta al entorno en una experiencia marcada por el sentido comunitario que se le otorga a este oficio ya sea de hombres o de mujeres que va mutando en su devenir histórico adaptándose a las transformaciones culturales, sociales y económicas del grupo humano y de su relación con el entorno. En este orden de ideas, Canclini sugiere no caer en los “dos vértigos” a través de los cuales se pueden explicar el fenómeno, ya que en este contexto ni las comunidades indígenas son en absoluto ínsulas sociales autónomas e independientes, ni son tampoco meros apéndices supervivientes de la maquinaria capitalista que todo lo devora: “Los productos artesanales son también, desde hace siglos, manifestaciones culturales y económicas de los grupos indígenas. Esta doble inscripción: histórica (en un proceso que viene desde las sociedades precolombinas) y estructural (en la lógica actual del capitalismo dependiente) es lo que genera su aspecto híbrido. Al analizarlo debemos encontrar un camino entre dos vértigos: la tentación folclorista de ver sólo el aspecto étnico, considerar las artesanías apenas como supervivencia crepuscular de culturas en extinción; o, por reacción, el riesgo de aislar la explicación económica, estudiarlas como cualquier otro objeto regido por la lógica mercantil”¹¹¹.

El Tejido con manos y pensamiento de mujer

“El Arte, como la mochila, es visto como un deber en la mujer, para cumplir su obligación con el mundo, porque le fue encomendado desde un principio este papel importante, de la ley de seynekun, (Dios, madre) la mujer, como complemento para el equilibrio y la armonía universal”

Alicia Villafañe Izquierdo. Entrevista personal

¹¹¹ GARCIA Canclini, Néstor (2002). Op. Cit. P. 126.

Uno de los ejemplos más ilustrativos de la relación Saber, Oficio y Práctica es aquel que surge desde el tejido como manifestación artesanal viva de la mayoría de comunidades indígenas y en general, expresión cultural, artística de estos grupos humano a lo largo de la historia. Generalmente el oficio del tejer, su práctica, es establecida como una labor femenina, razón por la cual es importante visibilizar en este Estado del Arte su rol protagónico en la vigencia, transmisión y reproducción de esta manifestación artística.

La sabiduría de la mujer es canalizada a través del accionar de sus manos y su pies. La mujer teje, y en este ejercicio entreteje sus pensamientos, sus sentires y plasma su memoria ancestral y la historia de los suyos en un profundo acto de introspección, de camino interior. Entrecruzar las fibras, es unir el cuerpo con la mente de la mujer, se unen las fibras del mundo imaginario y del natural para dar nacimiento al diseño multicolor de los tejidos.

La importancia del tejido como actividad humana, radica en que esta potencia una experiencia integral de la vida, que da cuenta de cómo el pensamiento interacciona con el medio ambiente, con las necesidades físicas y espirituales, que la mujer y el hombre indígena experimenta, comparte y transforma en objetos útiles y estéticos; desempeña un papel fundamental en la comunidad como expresión material de su cultura, de su cosmovisión, de su relación con el territorio ancestral y el nuevo territorio urbano.

El tejido puede entonces ser tomado como una metáfora en la vida del ser humano: los hilos que lo conforman son un entramado de experiencias que hilamos durante toda nuestra existencia, es un tejido de recuerdos, de encuentros y desencuentros; la aguja de las decisiones quijada en ocasiones por la razón y otras por el corazón, se abre camino ante las encrucijadas, ante los nudos que nosotros mismos creamos como el desaliento, la ansiedad, el miedo, la angustia o ante aquellos que las fuerzas invisibles de agentes externos pretenden imponer, para amenazar el cauce normal de cada tejido humano como la violencia, la exclusión, la intolerancia y el desarraigo.

Para el Saber indígena tejer es un oficio intransferible, singular, donde nadie puede terminar lo que otro empezó, cada quien es dueño de su propio tejido, de su propia vida, menos, se puede pensar en la posibilidad de que otro decida cuál es el curso que llevara el hilado, cómo y cuándo hacerlo. El oficio marca un antes y un después representados por el saber ancestral y sus objetos, en el oficio, se construye un pueblo, y se levanta contra los constantes embates del mundo moderno y sus seducciones.

Profundicemos ahora sobre el concepto del Arte en el Tejido de las Mochilas y demás artesanías indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta que viven en Bogotá y conservan esta práctica tradicional que además se usa como una estrategia productiva en el entorno urbano. Escuchemos pues el siguiente relato de la indígena y tejedora arhuaca Alicia Villafañe Izquierdo quien además explica el significado y el rol de la mujer en el ejercicio de esta practica cultural:

“El tejido nace con la cultura como símbolo femenina del equilibrio, las cuales están reglamentadas en las leyes tradicionales, cuidado en su pasión, controlada, por los líderes espirituales “mamos” quienes ejercen la paz y equilibrio, como Guardines del planeta. Consideran el arte la pasión de la mujer, por la razón es símbolo y representa la feminidad. El arte es toda una construcción de la femenina como base de una cultura. Es una expresión cultural en busca del respeto, tolerancia, equilibrio y la armonía universal, así mismo “Dio Kakuserankwua” delego a la mujer como complemento armónico para el mundo. Para que fuéramos la constructora de cultura y su conservación. Es la expresión del tejido de una cultura y su permanencia en el mundo. En su práctica de la armonía, y en su construcción del tejido social, por las cuales están representadas en el diseño de las mochilas, porque la mente es la reproductora de los diseños en las mochilas y su fin es de mantener el equilibrio universal.

ATiNaBoBa es el nombre de la primera mujer al mundo y es considerada madre de toda la raza y cultura en generación en generación de la humanidad. De igual el primer periodo (umunchari) sagrada, representa el oro del mundo, en la mujer, es considerada como la madre tierra en etapa de madurez y muy cuidada en su buen manejos como mujer ante reino del universo, cumplas con las leyes tradicional y no sea atacada por su especie del reino natural, el cosmos es el testigos de cualquier actos, en las cuales representa como Ati significa la fertilidad, la mujer como principio ley natural de la fertilidad, ósea reproductora, distinguida entre la naturaleza del sexo macho. Quienes deben ser cuidada

por los líderes espiritual, para que no se exceda la pasión controlando esa pasión, valorada ante la madre espiritual, como buenas hijas.

Historia contada de esta mujer, cuenta que fue castigada por sus actos por llevar a su pasión desenfrenada, raza cultura del mundo su padre grande “Maestros” la castigo y durante su castigo se dedico a diversas artes dando diversos diseños en sus tejidos de las mochilas. Es considerada Madre del arte en diversas figuras, igual en los vestidos, en piedras y en madera. Es la que dio origen a diversas clases de artes y tejidos en diversos diseños en las mochilas Aruhaka, al igual es “Madre” de los diversos “Bailes” y cantos de toda la raza del mundo, la historia cuenta la primera mujer al mundo, quien aporto a través de su experiencias a construir diverso diseño en el arte y Bailes y cantos extraordinario constituyéndose la representación femenina para la cultura, el diseño más perfecto bajo el equilibrio y la armonía del mundo. Atina boba era hija de los altos lideres espirituales, quien fue la primera mujer al mundo, llevada por la admiración de la belleza natural, al mundo para ella era tan perfecta en su equilibrio. Tuvo, muchos hijos e hijas de todas las razas del mundo, la cual se genero grandes generación y pueblos, esto hizo que, los grandes líderes espiritual no estuvieran de acuerdo con ella, por el abuso de la pasión. Siempre se mantuvo en su pasión por el arte entretenida, y diversas figuras en las mochilas y en los vestidos, construida por su propia mano en algodón y su diseño extraordinario, impactaba en la cultura. Pues solo era la expresión de su experiencia por la pasión absorbida de la naturaleza, persona, animales, caminos y huellas representaban grandes figuras y diseños que observaba en la cual iba concretado en su arte y diseños en la mochila. Ella únicamente representó la feminidad sensual, llevada por la pasión y la admiración por el universo. Sin embargo fue considerada mala porque abusaba la pasión desenfrenada de su naturaleza dentro el equilibrio de cuantas razas y culturas del mundo. Entonces por estos actos, los grandes maestros se encargo, líderes espirituales, pensaron en controlarla parte de su pasión, no era positivo dentro el equilibrio y la armonía universal, pues así la mujer no podía dominar el mundo. Los maestros la estudiaron muchas veces en su comportamiento, ella, al no ser consciente de los actos no le importaba, entonces Mayores lideres, pensaron buscarle forma que se pudiera concientizar y controlarla, en la cual los grandes maestro se encargaron de ubicarla en sentido positivo en el equilibrio, estudiaron varias direcciones del mundo. Para que en un futuro pudieran rendirle culto como la representación femenina, por agradecimiento a su aporte a la cultura en el arte, de los diversos diseños en los tejidos de las mochilas, bailes, cantos para que su generación nunca se olvidará de las raíces de la primera mujer y madre de su generación. Por esta razón, se ubica en lado positivo, representada el Paramo, el Cerro más alto de la Sierra Nevada. Por ser la primera mujer quien enseñó extraordinariamente el arte y diversas figuras en las mochilas, bailes, cantos no se podía lastimarla, así dejaron a los líderes “mamos”, quienes serán cuidado y contralado por ellos. En la cultura indígena se convirtió en cerro y lagunas, y para el occidental se convirtió en Vapor. Quedo al mundo los grandes “Maestros” para ser cuidado de ellos, controlando a su generación por lado de su pasión desenfrenada y manteniendo en el equilibrio universal. Los habitantes de la Sierra Nevada piensa que la madre atrae a sus hijos por la

atracción turística porque allí esta su primera madre en principio de la creación del mundo.

Dejo como enseñanza para la cultura sobre la consciencia de respeto, origen misión y visión hacia la armonía universal. Por esta razón consideran a la mujer como constructoras de una cultura de vida. Contemplando la naturaleza sin perder esencia cultural delegada desde el origen. Así como es el mundo, es las mochilas y sus diseños muestran diversidades figuras e interpretaciones comparadas al planeta Tierra. La base de la mochila es comparable al mundo, la base empieza con cuatro cardinales, es obligación de las femeninas desde los 8 años empiezan a tejer la mochila, para que brote toda la imaginación constructora de una cultura. La primera mochilas de la niña es considerada sagrada, ahí están imantada las energías positivas, sueño anhelos de su vida, por la razón se lleva donde el "mamo" para ser bendecido y guardado en el templo. La mochila representa la madre cósmica, fertilidad elemento simbólico de la feminidad, y son elaboradas por la mujer, para sus esposos, hermanos y amigos especiales.

Una cultura sin tejidos y sin diseño no es constructora esta muerta su cultura, el tejido nos lleva hacia la tolerancia y es considerada el orgullo la responsabilidad de la mujer deje brotar la imaginación y todo el sentimiento positivo, belleza y armonía de una cultura que conduzca a la paz.

Los hilos son utilizados en diferentes fibras como Algodón, maguey y la lana de oveja. La lana de ovejas es utilizada, sus colores naturales, en cambio el algodón y el maguey su color natural es blanco, sin embargo para hacer combinación es pintada con diversas colores naturales, extraídos de la corteza de árbol y hojas de arboles. Preparación la corteza y la hoja de árbol ambos son machacada y se mantiene en agua caliente de una hora hasta que absorba el color totalmente. Teniendo en cuenta sus propios colores deben permanecer separada cada unas.

Tejidos se elaboran con agujas de huesos de animal del monte y también madera, metal, aguja capotera.

Duración de la elaboración de la mochila y la terminación es de dos meses y más dependiendo el diseño y el tamaño de la mochila. Es con aguja capotera, en forma ojal o nudos y más nudos, depende de los nudos y su forma que tomo la mochila, expresa amor y la profundidad de la concentración de los tejidos en la mochila y la forma de ser de la persona quien la tejió o la elaboro.

El material más utilizados por los Ika de la Sierra Nevada de Santa Marta, es la lana de ovejas, poco algodón, la mochila en algodón son para grandes maestros al igual el vestido en algodón representa la pureza y la transparencia, sin embargo el algodón es usada para la vestimenta para la cultura con su diseños espectaculares, y el maguey o fique se considera mochilas típica de la femenina. La cultura Kogui únicamente utiliza en su mochila el maquey o fique los pintas con diversos colores extraídos de la corteza y hojas de arboles, para hacer espectacular combinación y su diseño, al igual utiliza el algodón para su vestimenta y la mochila en algodón es solo para varones. Al igual que los hombres debe mascar permanentemente la coca en cualquier lugar de la actividad que realicen, en reuniones y en las kankurua, así la mujer teje la mochila en todo momentos al caminar en cualquier parte, en la reuniones en las visitas a sus vecinos, en medio de la conversación intercambia la mochila con la compañera y cada una teje en las de las otras.

ATI: significa fertilidad, Por esta razón se le dice a las mujeres ati.

NABOBA: es el nombre de la laguna que representa la Sierra Nevada Santa Marta.

El Agua es considerada ATI, porque es reproductora de vida, y cuida la vida de la especie en el mundo.

KANKURUA: casa ceremonial muy sagrada”.

Artesanía, desplazamiento y territorio: el caso Wounaan Nonam¹¹²

“Sin el territorio no se puede pensar en la existencia; ofrece vestido, alimento, vivienda, salud, felicidad, seguridad”¹¹³.

Los oficios y el arte propio de cada comunidad están íntimamente ligados con el papel que les es asignado tanto a hombres como a mujeres para que se construyan en reciprocidad con la naturaleza. La cosmovisión indígena, contempla la noción de territorio dentro de un marco mucho más extenso. El territorio constituye el espacio de origen de la vida, de las plantas, los animales, el agua, del viento, el día y la noche; es el espacio sagrado donde los seres mitológicos realizan la creación y continúan manteniendo la vida.

Relatos tradiciones y oficios, se ven claramente incluidos dentro de esta delimitación simbólica. El origen, el sentido y la existencia de cada pueblo construyen esa esencia vital, que los une y los identifica. Para los indígenas Embera del Choco, reconocidos como padres de la etnia Wounaan, el Territorio tiene su propio espíritu, aquel que pacíficamente mantiene para la convivencia, desde el manejo de los ríos, lagunas, montañas, animales silvestres. Los padres espirituales y los lugares sagrados constituyen su ámbito más tradicional y en el potencial del desarrollo económico, social, cultural, religioso y político de sus comunidades.

¹¹² Este capítulo se escribió conjuntamente con la estudiante de diseño industrial Leni Daiara, Ladino, quien hace parte del proyecto y la información recogida es retomada de su monografía, “El Oficio Tradicional Wounaan , Sabéres , experiencia y resistencias”. Universidad Nacional de Colombia, Bogota , 2009

¹¹³ Arango Ruíz, Diego. Recopilador. Quinientos años después...Testimonio de las comunidades indígenas y de la Organización Regional Embera Waunana del Chocó. OREWA. Colombia Pacífico. Tomo II. Pág. 777.Tomado: plan de gestión ambiental regional del departamento del Chocó 2.001 - 2.010 Corporación Autónoma Regional para el Desarrollo Sostenible del Chocó - codechoco

Y más específicamente, los Wounaan entienden por territorio el lugar donde se guarda toda la sabiduría de la comunidad: mitos, sitios, costumbres y la espiritualidad de todos los seres vivos. Es allí donde sus ancestros tomaron los poderes para ser médicos tradicionales y hacer jaibanismo, allí, en el territorio está los poderes de proyección de los pensamientos y los poderes espirituales que los identifican.

Estos “lugares mentales”, “lugares imaginados” o territorios simbólicos y sagrados, son tan significativos como cualquier espacio físico al que pertenezcamos. A pesar de tener una base física en la que se concreta, habita en la mente y forma parte fundamental de la identificación de los seres humanos con un paisaje, con una sociedad, con una parentela, con una historia, con una tradición, con una memoria. Aunque tiene algunos niveles muy personales de manifestación, la construcción de la noción de territorio es colectiva, histórica, basada en la experiencia de cada sociedad particular y en las diferentes formas de organización de las relaciones entre los seres humanos y con la naturaleza.

Por ende, si el territorio es infiltrado, vulnerado, el oficio y toda manifestación artística del hombre será testimonio fiel de dichos cambios, si el saber en medio de la nueva experiencia territorial se olvida o se pierde en el camino, la experiencia del hacer se vacía y el lazo del indígena con sus raíces ancestrales se rompe inevitablemente. Este es el principal peligro del desarraigo y desplazamiento por el que actualmente pasan miles de indígenas Colombianos, cuando el territorio es bruscamente arrebatado, la confrontación con un nuevo entorno, cambia significativamente la relación, vínculo y experiencia que tiene cada comunidad con sus saberes y oficios ancestrales.

El desplazamiento de la selva a la ciudad como en el caso de algunas familias Nonam-Wounaan que viven en Bogotá, plantea una dualidad entre la pérdida y el emplazamiento cultural, que se ve reflejado en todos los aspectos de la vida de una comunidad que se enfrenta a nuevas realidades espaciales, poblacionales, culturales, económica y tecnológicas que coexisten dialécticamente.

El termino Desplazamiento implica a su vez, un proceso de rompimiento (desplazar) y otro de fundación (emplazar) como mecanismo de adaptación, subsistencia y resistencia. Cuando en esencia, se plantea una situación de Desplazamiento territorial Forzado, un fenómeno social que deviene en una transformación socio-cultural. A la construcción social y expresiva del indígena derivada de la nueva noción territorial, se le suman otros tantos problemas como la invisibilidad, la discriminación, la subsistencia, el desarraigo, el aislamiento y la transformación acompañadas del deterioro cultural.

El desarraigo de su entorno natural y social por causa de la violencia, genera otra serie de desplazamientos socioculturales como la invisibilidad, la discriminación, la urgencia por la subsistencia y el aislamiento. Todos ellos dejan un registro indeleble en su Oficio y por ende en sus objetos, testimonios materiales del desarraigo en donde pueden leerse señales de pérdida o hibridación en la forma como construyen su oficio en la ciudad y la relación que entablan actualmente con sus artesanías.

Para develar las transformaciones de un Oficio o arte indígena “desplazado” como lo es el caso de la comunidad indígena Wounaan- Nonam de San Antonio de Togoromá (Choco), no es prudente partir precisamente desde sus objetos, sino del cruce de relaciones, humanas, económicas, académicas e institucionales que intervienen en la construcción de dicha cultura material. Y más específicamente desde las relaciones que se establecen desde sus oficios tradicionales con el nuevo entorno.

El Oficio artesanal como aquel lugar, donde se acumula todo el saber ancestral y se materializa en objetos que dan cuenta de los cambios tanto profundos como superficiales en la existencia, la visión, el sentido y la intencionalidad del Hacer de una comunidad que se adapta a unas condiciones de existencia y subsistencia forzada, pero que se levanta ante las dificultades y resiste precisamente desde su Oficio tradicional: el tejido en Werregue y la talla de madera para el caso de los Wounaan. Pero veamos ahora en detalle

la situación de esta comunidad y su relación con la práctica cultural de la producción artesanal tradicional.

Pertenecientes al grupo de los indígenas del Chocó, familiarizados comúnmente con los Embera, pero con distinta lengua y costumbres, la comunidad Nonam-Wounaan creció dispersa por una extensa y heterogénea zona geográfica del Pacífico Colombiano, que comprende desde extensas y profundas selvas, hasta pequeños puertos a orillas del río San Juan, su río, punto de encuentro y abastecimiento, de inspiración y conexión con la naturaleza.

La Familia Piraza de San Antonio de Togoroma, Choco; conformada por doce familias, que hoy suman 40 miembros, la mitad de ellos niños, teje su historia en Bogotá, ciudad a la que han venido emigrando desde hace 8. La tejen a través de su oficio (el tejido en Werregue y la talla de madera), de sus vínculos con ese pasado que se resisten a abandonar, pero al mismo tiempo de las experiencias del encuentro con la capital, sus intuiciones y especulaciones, en un juego implacable por la subsistencia donde hay que aprender a 'moverse' como en la selva pero desarrollando habilidades particulares para sobrevivir en la jungla urbana.

Cuando circunstancias como las del desplazamiento territorial involuntario entran en este juego y se instalan en el tejido de su vida, la tendencia natural de cada cultura a transformarse, se convierte en un brusco enfrentamiento de realidades y adaptaciones arbitrarias, con un fin único y urgente: sobrevivir.

Los nuevos saberes incorporados modifican la relación que tienen el indígena consigo mismo, con su cuerpo, con la sociedad y con sus objetos. La familia Piraza, atraviesa por un conflicto cultural desde hace más de 6 años, cuando llegaron a la ciudad en condición de desplazamiento y han tenido que integrarse lentamente al sistema social, económico, productivo y cultural capitalista, por un lado, queriendo conservar su oficio tradicional y

producción artesanal como modo de subsistencia y por otra parte han tenido que adaptarse, a las pautas de eficiencia e innovación dictadas por entes institucionales como Artesanías de Colombia, lo que ha generado un gran impacto en su oficio creador, en la forma cómo se relacionan ahora con los objetos que producen, cómo los elaboran, para qué y para quién lo hacen.

Los procesos mercantiles en la ciudad hacen que el sentido del oficio artesanal se transforme evidentemente en la necesidad de producir para vivir, de producir para 'otro' que no se conoce pero que tiene dinero y valora la cultura que lleva implícita cada uno de sus objetos. Antes, el tejido no tenía tiempo, ni lugar más que el cuerpo de la mujer y el producto de sus manos valía más por la experiencia que significaba hacerlo, que por su apariencia final, antes no se vendía el objeto, se quedaba con ella acompañándola en su hogar, los objetos eran del corazón, tejían vínculos con el sentimiento humano.

Hacer para el 'otro' deriva inevitablemente en un querer deshacerse del arte que sale de sus manos y el oficio pierde lentamente su sentido introspectivo en la urgencia de la venta y de la producción. Ya las historias que cuentan los objetos no son las mismas, ya no nacen espontáneamente porque cada "Hacer", cada acto creador es planificado.

Para Cercelino líder mayor de la comunidad en Bogota, *"Diseñar es como dibujar, pensar primero, La imaginación es pensar y mirar el mundo, la imaginación sirve para pensar para hacer las cosas. Los objetos quedan bien cuando uno lo hace con amor y cariño, así queda bonito"*.

El hecho de mantener su oficio, independientemente de sus evidentes transformaciones hace de esta práctica cultural un lugar desde el cual fortalecer la memoria de su pasado y las herramientas de resistencia en el hoy. La resistencia se construye desde la misma práctica para no sucumbir ante el desarraigo.

8. LA MUJER INDÍGENA, ROLES DE GÉNERO Y PRÁCTICAS CULTURALES

Como lo menciona Georgina Mendez (2006), siguiendo a Jerlin (1996), han sido los movimientos de las mujeres y los indígenas, quienes con mayor ahínco han cuestionado las relaciones de poder en los Estados nación y han denunciado la exclusión y la discriminación en el ejercicio de la ciudadanía. En ambos procesos sociales existen demandas comunes y también divergencias, “la convergencia en las críticas desde las mujeres y desde los indígenas a la ciudadanía es: que la ciudadanía parte de una base individualista y universal, ciego a las diferencias y con fuertes valores occidentales”. Entonces, ha sido desde los movimientos de mujeres e indígenas, que la ciudadanía ha comenzado a ser redefinida, tanto en la práctica política y cotidiana. Sin embargo, a partir de ahí se bifurcan los caminos: “mientras las mujeres piensan en el acceso a los derechos en el contexto de las relaciones de género, y en la crítica en la separación de lo público y lo privado, en los indígenas, el cuestionamiento va hacia la naturaleza individual y colectiva de los derechos”.

Las relaciones entre género y etnicidad recientemente han sido objetos de debate, y siempre ha sido un tema polémico y no pocas veces problemático, ya que como lo señala Georgina Mendez, la ceguera frente a las implicaciones de la pertenencia étnica marcaron al feminismo norteamericano y fueron las mujeres negras quienes ponen en evidencia el carácter androcéntrico y el etnocentrismo del feminismo occidental, ya que estas “consideraban que las demandas de las mujeres eran universales e iguales a todas independientemente de la raza o de la etnia; que el ser mujer formaba un conjunto de identidad común a todas las mujeres y que todas viven una opresión compartida dada por

los hombres y señalaron, además, que la cuestión de raza no es un aditivo; que la experiencia de la raza transforma la experiencia de género (Moore, 1991)".

En América Latina y en Colombia, para el caso de las mujeres indígenas se ha subrayado que el punto de partida son reivindicaciones de tipo cultural que forman parte de las demandas de sus comunidades y organizaciones, en tanto que las reivindicaciones de las indígenas por la igualdad y la justicia son parte de la lucha de los pueblos indígenas en general, mas que planteamientos cercanos a las demandas del movimiento feminista". No obstante, y como lo expone Georgina Méndez, hace falta escudriñar más a fondo para lograr dimensionar efectivamente, cómo las mujeres indígenas comienzan a cuestionar ciertos roles tradicionales.

Si bien ya hemos mostrado como se presentan roles diferenciados de género al interior de las comunidades indígenas en la escenificación de sus prácticas culturales y en el ámbito de su vida cotidiana, vamos a indagar más esta cuestión, presentando el RAE de la monografía "habitar de mujeres Uitoto en Bogotá: ocasiones para pensar la movilidad y la diferencia cultural", en donde se realiza un análisis de la situación de estas mujeres indígenas en la capital.

RESÚMEN ANALÍTICO ESPECIALIZADO - RAE

HABITAR DE MUJERES UITOTO EN BOGOTÁ: OCASIONES PERA PENSAR LA MOVILIDAD Y LA DIFERENCIA CULTURAL

Datos de elaboración

- Lector(a): Juan Mauricio Ballesteros Jiménez.
- Identificación: C.C. 79.760.791.
- Fecha de elaboración del RAE: Marzo de 2010.

Datos de referencia

- Tipo de documento: Monografía de grado
- Título del documento: Habitar de mujeres Uitoto en Bogotá: Ocasiones para Pensar la Movilidad y la Diferencia Cultural
- Editorial, centro de documentación o institución: Universidad Nacional de Colombia
- Ciudad: Bogotá.
- Autor: Vélez Torres Irene.
- Directora monografía: Zambrano Marta
- Carrera: Maestría en Estudios Culturales.
- Número de páginas: 158
- Ubicación: Biblioteca central Universidad Nacional de Colombia
- Año: 2008
- Número topográfico: 4.2.8 V436h 2008 1 CD-ROM. Biblioteca central, colección trabajos de grado.
- Perfil institucional: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Maestría en Estudios Culturales

Datos de contenido

- Descripción:

Objetivos:

Comprender la forma de Habitar de algunas mujeres Uitoto en Bogotá, provenientes de la región amazónica, examinar la migración e interculturalidad, a partir de su vida cotidiana, analizar propuestas teóricas sobre interrelaciones culturales, las identidades y las migraciones y buscar de manera trans-disciplinaria una respuesta al interrogante ¿Qué significa ser una mujer Uitoto en Bogotá?

Estructura:

El documento analiza el problema de la migración, la ciudad y la globalidad, introduce a la metodología y algunas cuestiones de género. Trata las practicas de diferenciación intercultural, la espaciación de la existencia, las trayectorias de movilidad y migración, los lugares de diferenciación intra-cultural y finalmente el habitar en los bordes.

Resumen:

“Esta tesis aborda el habitar de algunas mujeres Uitoto en Bogotá mediante el examen de sus experiencias de migración y diferencia cultural. Enlaza y contrasta las entrevistas realizadas a ocho mujeres residentes en la ciudad y las observaciones de campo, con el concepto heideggeriano de habitar y la perspectiva social de vida cotidiana de De Certeau. En un diálogo transdisciplinar, este trabajo muestra que el habitar urbano de estas mujeres es fronterizo y les propone muchos retos en sus identificaciones étnicas, de clase y de género.”

Conclusiones:

Los antecedentes de la migración a Bogotá se remontan a comienzos de siglo XX con las caucherías y los años 80s con la bonanza cocalera, el regreso superará la migración, pues es un tiempo / espacio delimitado. Esta movilidad en los cuerpos y en la memoria no es novedosa y está conectada con eventos del pasado. La renovación y reinención cotidiana alivia las tensiones, pues la migración ha estado marcada por eventos cruentos e indeseables en muchos casos que generan estados de desprotección estatal y la subordinación a diferentes intereses extractivistas. Las practicas y representaciones de las mujeres Uitoto en contexto de la ciudad, tienen como dinámicas y escenarios la inserción laboral, la economía de mercado, la socialización y la educación entre otros. La cotidianidad de las mujeres Uitoto en Bogotá con una representación hegemónica urbana y académica, que las muestra como indígenas, viven en la actualidad en constante oscilación entre lo tradicional y lo moderno, la “pertenencia” y el “desarraigo” territorial, la inserción y la exclusión de dinámicas urbanas socio-económicas, el emprendimiento y el

abandono (in-between). Las mujeres Uitoto demuestran su valentía y entereza de sus acciones, a través del cuidado de su familia, la preparación de los alimentos y la activación de sus conocimientos en estos campos. Construyen lugar en la ciudad, a través del trabajo domestico y oficios varios, junto con las practicas cotidianas. Estas labores tienen continuidad con las que ejercían antes de la migración en la chagra y en el hogar. Su lucha por recuperar espacios antiguos de reconocimiento y autonomía se demuestra en el cuidado del hogar, a pesar del confinamiento de la ciudad de Bogotá. Se empeñan en prepararse, buscando nuevas oportunidades laborales, completando su educación y emprendiendo en microempresas. Sus expectativas chocan con la marginación social y económica, debido a las escasas oportunidades laborales, ubicando a sus familias en la precariedad económica y social. Es importante reflexionar sobre las marginaciones de clase a que están expuestas y la posible identificación por negación, a partir de las limitaciones socio-económicas debido a la visión que tienen de la pobreza. No es un “enclasmiento” pues las mujeres están lejos de procesos sociales y económicos que las integren a una estructura de clase, están al borde de la desprotección, lo que facilita su identificación con la pobreza. Esto se puede contrastar con las expectativas laborales y de educación, todas han accedido a procesos de formación desde que salieron de su chagra y valoran la educación como una buena experiencia, dándoles satisfacciones, pero son insuficientes para conseguir trabajo, las ayudas distritales y nacionales que no cuentan con una adecuada estrategia de comercialización y la capacitación no cubre toda la dimensión educativa. En las prácticas y discurso sobre la migración, por parte de las mujeres Uitoto, existe la concepción de la educación como peldaño hacia el “progreso” para conseguir un mejor empleo, que no están desligadas de las políticas asistencialistas de los gobiernos local y nacional, dado que su modelo de apoyo a población desplazada, está enfocado a emprender cooperativas o microempresas. Finalmente las labores a que acceden las mujeres, ya sean empleos o labores caseras, están marcadas por relaciones de género, haciendo reflexionar sobre las identidades de clase y género en contextos de migración.

- Fuentes:

Orientan este trabajo el concepto de Martin Heidegger y Michel Serres sobre Habitar, y la perspectiva social de vida cotidiana de Michel De Certeau. Busca la autora equilibrar el repertorio conceptual con las enseñanzas del trabajo empírico. Se utilizan fuentes primarias de información donde sobresalen las entrevistas y fuentes secundarias con bibliografía de autores nacionales e internacionales.

- Metodología:

Para la consecución de los objetivos se hizo inicialmente una revisión bibliográfica en donde se analizaron los conceptos de habitar de Heidegger y De Certeau, con el fin de crear categorías de análisis aplicables al trabajo empírico. Seguidamente se abordó el trabajo de campo usando conceptos filosóficos y apoyándose en debates de diferentes disciplinas, requiriendo cruzar sus diferentes métodos perspectivas y conceptos

“... la presencia de indígenas en Bogotá no es nueva, así como tampoco la migración indígena, en especial Uitoto (Zambrano 2003). Aunque las causas han cambiado históricamente, varios mitos de la cultura Uitoto narran que incluso antes del descubrimiento de América las comunidades indígenas de la región tuvieron experiencias migratorias que derivaron en rupturas comunitarias y, en otros casos, en un importante mestizaje inter-étnico (Urbina, 1995).

Siguiendo a Sánchez (2005), hay evidencia que los indígenas amazónicos se han desplazado hacia centros urbanos desde hace más de sesenta años; una de las razones de este fenómeno fue la explotación de mano de obra indígena en cabeza de las empresas caucheras, particularmente de la Casa Arana. Esta dinámica de movilidad se ha complementado con la preferencia de las mujeres Uitoto por casarse con personas que vivan lejos, que no sean parientes. Así, según afirma Nieto (2006:92), son criadas para irse lejos a conseguir marido, lo que repercute en que la movilidad sea parte de un

conocimiento de vida incorporado. En la actualidad, la mayoría de ellas llegan a trabajar como empleadas domesticas a las grandes ciudades (Nieto, 2006; Sánchez, 2005) indica que hay alrededor de cien indígenas Uitoto radicados en Bogotá. De estos, el 60% son mujeres. Motivada por esta sobre-representación y por el eclipse histórico del mundo socio-cultural femenino (Colaizzi, 1990), expresado en su ausencia como sujetos sociales y políticos capaces de interlocutar en espacios académicos y políticos, considero pertinente explorar las perspectivas de las mujeres y las formas singulares en que han enfrentado las transformaciones de sus experiencias vitales. Concentrándome en sus prácticas cotidianas, busco reconstruir una nueva dimensión de la migración indígena centrada en el quehacer de las mujeres y en la experiencia femenina de las transformaciones culturales en el contexto urbano.”

De esta misma tesis, extraemos algunos relatos que nos permiten escuchar las voces de algunas mujeres indígenas hablando sobre su situación en Bogotá:

“Pues, uno por que ha tenido educación y oportunidades, pero muchas veces hay mujeres que se vienen al servicio domestico y hay mujeres que están solas. Yo tengo una ventaja porque estoy con mis padres o porque todos mis tíos son líderes o ellos están en un medio y conocen qué derechos tienen o que derechos hay, no tanto como indígena sino como persona. Ellos no lo conocen [los derechos], entonces aquí muchas veces que los explotan, o trabajan y trabajan y no les pagan, o no conocen que reglamento hay para el trabajo de una mujer domestica, no saben...Entonces es duro y a veces hay mujeres solas y con los niños”

“Pues en lo de la discriminación, mhhh, que la mujer esta acá a veces muy sometida. Eso se da. A mí acá en la ciudad me da tristeza la condición en que viven muchos indígenas. Con su pareja y con los niños así en las condiciones más periféricas de la ciudad. Son vulnerables dentro de la misma vulnerabilidad. Son doblemente vulnerables: Por ser indígena, por ser mujer y muchas veces desplazadas. La mujer es como...No sé si será discriminada, pero si son vulnerables. (...) Entonces no hay esas condiciones en que debe vivir mínimamente un ser humano, no hay condiciones de vida para ellos.”

Ya para finalizar este Resumen Analítico, se expone la opinión de Marleny Deli Yalanda, mujer Gambiana, asistente de la concejal indígena Ati Quigua, quien comenta su percepción sobre el tema de género en relación a las culturas indígenas: frente a la

pregunta ¿Cuál es la perspectiva de género en los proceso que están llevando los cabildos? Ella respondió:

“En el caso nuestro, para nosotros no tiene sentido hablar de género independientemente que el hombre actué por un lado y la mujer por el otro. Este no es el hecho. Para nosotros este es un proceso donde se habla del todo interrelacionado.(...) Y las cosas que nos afectan, bien sean ambientales, culturales o, en fin, otros aspectos, todos estos, pues, no están discriminados, pues, no se dice que el sol alumbre hoy solo para hombres o solo para mujeres. Lo que se mira es que la gente participe viendo que estamos rodeados de diferentes circunstancias.”

9. CARACTERIZACION DE LAS ORGANIZACIONES INDIGENAS EN BOGOTÁ

La consolidación de los movimientos indígenas en América Latina y Colombia ha puesto en el debate público su agenda de derechos demandando su reconocimiento como sujetos colectivos diferenciados. La irrupción política de los colectivos indígenas desde las últimas dos décadas del siglo XX y su incidencia en la arquitectura cultural institucional de las repúblicas latinoamericanas que caminan hacia su bicentenario, es notoria no sólo en su apuesta por la eliminación de las inequidades y la discriminación estructural expuestas en distintos memoriales de agravios, sino y sobre todo, por su aporte de identidad, raíces, cosmovisiones y cultura que enriquece y contribuye a los propósitos mundiales de desarrollo humano en tiempos de la globalización (CEPAL, 2006).

Varios autores, y en especial Peñaranda (2009), han señalado el protagonismo de los movimientos y las organizaciones indígenas en Colombia en las últimas tres décadas, configurándose como uno de los actores sociales y políticos más activos, con mayor crecimiento y presencia en el escenario público. Este fenómeno constituye un hecho de enorme importancia, si se tiene en cuenta las dificultades de los movimientos sociales en Colombia y sus limitaciones para consolidar actores colectivos. Como se sabe, el año 1991 fue un hito en el reconocimiento de los derechos de los grupos étnicos y también fue definitivo para el acceso a los espacios de representación de las expresiones políticas de las organizaciones indígenas colombianas. Esta experiencia, según este autor, se constituye en una de las más ricas del continente y es un caso ejemplar que permite analizar cómo, la democracia colombiana a pesar de sus limitaciones, ha sido capaz de incorporar nuevos actores y contener el desbordamiento del sistema político. Por su

parte, las organizaciones indígenas han mostrado la potencialidad de la combinación entre movilización social, democratización y afirmación cultural¹¹⁴.

A nivel nacional, y de acuerdo a lo establecido en la Mesa de Concertación Nacional Indígena, son cuatro las organizaciones legalmente registradas y constituidas ante el Ministerio del Interior y de Justicia del orden nacional: la Organización Nacional Indígena de Colombia –ONIC, la Asociación de Autoridades Indígenas de Colombia –AICO, la Confederación Indígena Tayrona –CIT y la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana –OPIAC. Para el caso de Bogotá, la representación formal está dada por los cinco cabildos indígenas (Muiscas de Bosa y Suba, Ambiká Pijao, Kichwa e Inga), y una Asociación de Cabildos Indígenas (ASCAI), todos ellos registrados ante el Ministerio del Interior y de Justicia.

Adicionalmente, y motivados por la apertura de espacios de participación democrática, entre ellos la Mesa para la Concertación de la Política Pública Indígena de Bogotá, se han identificado procesos organizativos urbanos de otros pueblo indígenas algunos configurados como cabildos y otros como asociaciones. Dentro del primer tipo se encuentran el Cabildo Nasa, el cabildo Yanacona, el cabildo Pasto y el cabildo Misak, todos ellos con diferencias en sus procesos históricos (véase capítulo 3.2 “LECTURA DE REALIDADES DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN BOGOTÁ”) y estructurados internamente estructurado bajo la figura de cabildo, pero sin el amparo legal del ministerio. Como algunos pueblos indígenas no reconocen la figura del cabildo como forma organizativa tradicional, se han agrupado como asociaciones o simplemente como grupos de comunidades organizadas según su filiación étnica tales como los amazónicos (Huitoto, Muinane principalmente), otros por su parte vienen avanzando también en el fortalecimiento del tejido comunitario en la ciudad y guardando vínculos de pertenencia con los cabildos u organizaciones tradicionales existentes en sus territorios ancestrales, verbigracia, los Embera Katio y Chamí, los Kankuamo, los Kamentsá, los Wounnan, los

¹¹⁴ Peñaranda, Daniel Ricardo. Organizaciones indígenas y participación política en Colombia.. IEPRI. 2009.

Tubú, los Coreguaje, los Arhuaco y los Wayyu, entre otros. Cabe mencionar aquí, que algunos de estos pueblos por iniciativa propia han decidido adelantar un proceso organizativo autónomo bajo la figura del Consejo de Pueblos Indígenas de Bogotá, con la intención de fortalecer espacios de representación en instancias de formulación de las políticas públicas como lo es la Mesa de Concertación de la Política Pública Indígena de Bogotá ya que a su decir, no se sienten necesariamente representados por las organizaciones nacionales indígenas.

Y es justamente en el marco de este proceso de concertación y construcción participativa de la Política Pública Indígena que se ha propiciado la movilización y la organización de otros sectores y pueblos indígenas que no han sido tenidos en cuenta por la institucionalidad por no contar con el registro legal ante el ministerio, pero de tiempo atrás, vienen reclamando su participación en igualdad de condiciones en los distintos ámbitos y escenarios locales y distritales de definición de políticas, programas y proyectos de inversión social para los grupos étnicos, entre ellos los Consejos Locales de Cultura. En el último año se han llevado a cabo varios encuentros como la Asamblea Distrital de Pueblos Indígenas, el III Encuentro de Pueblos Indígenas en Bacatá y encuentros locales de pueblos indígenas en Usme y Ciudad Bolívar, en los cuales se ha venido avanzando en la construcción de propuestas a ser incluidas en la Política Pública Indígena y también en la definición de acuerdos sobre los criterios para la participación y la conformación de la Mesa Distrital de Concertación Indígena, integrada por autoridades legítimamente reconocidas por sus pueblos y que se constituye en el principal escenario de interlocución entre el Administración Distrital y la población indígena de Bogotá.

Si bien, el Acuerdo 359 establece que la institucionalidad *“debe concertar con las autoridades indígenas reconocidas en Bogotá y las Organizaciones Nacionales Indígenas de Colombia, reconocidas legítimamente por sus pueblos y el Gobierno Nacional, el diseño, puesta en marcha, implementación, seguimiento y evaluación de la Política Pública para los Indígenas en Bogotá, D.C. y un Plan de Acciones Afirmativas que la desarrolle”*, al

interior de las instituciones y en común acuerdo con la Administración Distrital se tomó la decisión de respetar la autonomía de los pueblos, autoridades y organizaciones indígenas del orden nacional y distrital, en el sentido de acoger las decisiones respecto de la delegación de los indígenas a esta mesa de concertación y los criterios establecidos para ampliar el rango de participación en esta política.

A pesar de lo anterior, ha sido notorio que al interior de los mismos pueblos indígenas y sus organizaciones existen tensiones internas que se pueden leer como la expresión inequívoca de una serie de intereses políticos y económicos que han impedido llegar fácilmente a acuerdos al interior del espacio autónomo indígena. Desde la instalación de la mesa para la construcción de la política, en abril de 2009 y luego de un año diversos encuentros y asambleas se definieron los delegados por parte del espacio autónomo indígena, lo cual se constituye en un paso importante para llegar a acordar una forma de representatividad que permita su participación en la formulación de esta Política y del Plan.

En este orden de ideas, y dadas las consideraciones previas, se hace necesario que las instituciones en su conjunto, y el sector cultura en particular, generen escenarios que permitan ampliar el rango de participación social de los indígenas residentes en Bogotá y de esta manera el Estado pueda coadyuvar al proceso de fortalecimiento organizativo de los distintos sectores y comunidades indígenas que habitan en la ciudad. Este ejercicio de inclusión de nuevos sujetos políticos indígenas en la perspectiva de la profundización de la democracia debe darse bajo unos criterios claros de legitimidad por parte de quienes se asuman como sus voceros en instancias oficiales e igualmente tampoco se pueden desconocer las autoridades y los procesos organizativos legalmente constituidos.

En relación con los procesos de medios y redes de comunicación comunitaria y alternativa reconocidos y apropiados por las organizaciones indígenas, en general se puede concluir que de las 22 organizaciones caracterizadas, la gran mayoría no tiene acceso a este tipo de

medios alternativos de comunicación. El Cabildo Yanakona tiene proyectado crear un boletín mensual con información dirigida a las personas que no pueden asistir a las reuniones. Y salvo el Cabildo de Bosa, que en ciertos momentos ha usado los periódicos, no hay un reconocimiento de la existencia de estos medios de comunicación por parte de los Cabildos y las organizaciones.

Ya para seguir adelante en la caracterización de las formas organizativas que se han gestado en la ciudad, nos vamos a apoyar en el RAE de la monografía “Participación y demandas de las mujeres indígenas en la ciudad de Bogotá: la pregunta por la inclusión”, especialmente en su capítulo 3 que aborda el tema de las organizaciones indígenas en la capital, veamos:

RESUMEN ANALÍTICO ESPECIALIZADO - RAE

PARTICIPACIÓN Y DEMANDAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE BOGOTÁ: LA PREGUNTA POR LA INCLUSIÓN

Datos de elaboración:

- Lector: Juan Mauricio Ballesteros Jiménez.
- Identificación: C.C. 79.760.791.
- Fecha de elaboración del RAE: Abril de 2010.

Datos de referencia:

- Tipo de documento: trabajo de grado.
- Título del documento: PARTICIPACIÓN Y DEMANDAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE BOGOTÁ: LA PREGUNTA POR LA INCLUSIÓN.
- Editorial: no publicado, Universidad Nacional de Colombia.
- Ciudad: Bogotá, D.C.
- Autora: Méndez Torres, Georgina.

-Número de páginas: 133.

-Ubicación: Biblioteca Universidad Nacional de Colombia.

-Año: 2006.

-Número topográfico: 4.2 / M686p / ej. 1 / U.N.

Contexto de producción:

-Perfil institucional: el libro se editó como trabajo de grado para optar al título de magíster en Estudios de Género y Desarrollo, de la Universidad Nacional de Colombia.

Datos de contenido:

-Descripción:

- Objetivos: la autora pretende hacer visibles las demandas y derechos no sólo de las mujeres, sino en general de todos los indígenas, en todos los ámbitos, especialmente en la ciudad, donde son forzados por el entorno y por la sociedad mayoritaria, a variar o incluso a dejar de lado, algunas de sus prácticas y tradiciones.

“Habitar de mujeres Uitoto en Bogotá: ocasiones para pensar la movilidad y la diferencia cultural”, en donde se realiza un análisis de la situación de estas mujeres indígenas en la capital.

III.2 Organizaciones indígenas en Bogotá

“(…) la ciudad de Bogotá ha sido un espacio de confluencias [sic] de distintas organizaciones indígenas que se han conformado en los últimos 10 años (Pie de página: Para el caso colombiano, específicamente para la ciudad de Bogotá, Zambrano menciona ‘Como parte de un proceso a escala nacional que precedió y fue ratificado por la firma de la nueva Constitución en 1991, los raizales de Suba -pueblo de indios durante el período colonial, por entonces convertido ya en extenso y pujante suburbio bogotano- lograron algo inédito hasta entonces, el reconocimiento legal como comunidad indígena urbana en

1990. A partir de allí, un numeroso grupo de indígenas Inga, provenientes del Putumayo, logró también la legitimación oficial de su cabildo en Bogotá, sucedida por varios reclamos de reconocimiento por parte de antiguos habitantes de algunos de los municipios que rodean la ciudad. Como Suba, hasta hace unos años, en apariencia estas jurisdicciones sólo conservaban el recuerdo de su pasado indígena en sus nombres de origen muisca: Cota, Chía, Tocancipá y Sesquilé. Asimismo, consiguieron los antiguos moradores de la vereda de San Bernardino en la localidad de Bosa, Distrito Capital, la aprobación legal de su cabildo. Tal efervescencia se ve reforzada por un buen número de Otavaleños, quienes durante varias generaciones han habitado la ciudad, en lo que en conjunto constituye un variado escenario de la identidad que halla a su vez un eco mucho más sombrío en la creciente, y casi siempre muy dolorosa, presencia urbana de gente indígena y negra desterrada a son de los fusiles de los actores armados' (Zambrano, 2003) [Zambrano, Marta 2003 Contratiempos de la memoria social: Reflexiones sobre la presencia indígena en Santa Fe y Bogotá. Universidad Nacional de Colombia <http://www.idymov.com/documents/reunion2003/11MartaZambrano.doc>]

Los indígenas, para evitar la *invisibilización* y la discriminación (entre otros), se involucran en organizaciones que reivindican sus derechos.

“(...) la ciudad es un escenario de diversidad étnica. A raíz de la presencia de innumerables indígenas en la ciudad, muchos de ellos se han organizado para visibilizarse y presionar a las autoridades por políticas o programas que sean dirigidos a grupos étnicos en la ciudad. Un ejemplo de ello son [sic] el cabildo inga, el cabildo muisca de Bosa y organizaciones tales como el cabildo Kichwa y una organización de indígenas Pijaos del Tolima llamada Organización Indígena Ambika 2000 y un intento de organización ha sido la cooperativa indígena KAPAWIPI. Otras organizaciones que tienen presencia en la ciudad son las organizaciones de carácter

nacional tales como la Organización Indígena de Colombia (ONIC), la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC) y organizaciones que tienen alguna sede en la capital tal como el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) (Pie de página: Otras poblaciones tales como los raizales, negros y cimarrones también están generando procesos organizativos, 'El pueblo Raizal que se encuentra en Bogotá, D.C., actualmente está adelantando una interesante dinámica organizativa en el marco del Proceso Organizativo del Pueblo Raizal Residente en Bogotá. [sic] Proceso de Comunidades Negras en Colombia (PCN), Asociación Organizativa de Comunidades Negras (ORCONE) y el Movimiento por los Derechos de las Comunidades Afrocolombianas de Colombia (CIMARRÓN)' (Alianza Entrepueblos, 2004))".

De las anteriores, se consideran tres: ONIC y Cabildo Inga, porque "(...) han consolidado su presencia en la ciudad, o por lo menos para el caso de la ONIC esta tiene reconocimiento a nivel nacional y el cabildo inga, ha generado un proceso organizativo importante para esta etnia en la ciudad de Bogotá, a diferencia del cabildo de Bosa o de los kiwchas"; la tercera, la cooperativa indígena Kapawipi, que "(...) es un primer intento de aglutinar a población indígena desplazada alrededor de un proyecto común como es la venta de artesanías".

(...)

"La Organización Indígena de Colombia, (ONIC) surgió a través de un primer congreso indígena que se llevó a cabo en la ciudad de Bogotá en febrero de 1982. Es una organización de carácter nacional que aglutina a varias de las regionales de diferentes departamentos de Colombia. Cuatro son los principios que defiende: la unidad, la tierra, la identidad cultural y la autonomía. Los antecedentes de esta organización se remontan al año de 1970 'fecha en que nació la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), auspiciada por el gobierno de Carlos Lleras Restrepo, con el propósito de que esta organización presionara la ejecución de la

Reforma Agraria en Colombia' (Pie de página: Información tomada de www.onic.org.co, acceso 01 abril de 2006)".

Otra organización es el "(...) cabildo indígena y quizás el mejor ejemplo del proceso organizativo de los indígenas en la ciudad de Bogotá. Se constituyen como cabildo indígena en 1992, a raíz de la puesta en vigencia de la constitución de 1991. Los ingas deciden organizarse para visibilizarse como población indígena, en una ciudad que no tenía conciencia de la diferencia, (...). Los ingas tienen una tradición de desplazamiento, ellos son conocidos como comerciantes, se encuentran en distintas ciudades de Colombia e incluso en el vecino país de Venezuela. Dentro de los logros que han tenido están: la escuela inga y la fundación Pakari, una ONG que busca adelantar proyectos para el beneficio de la población inga en Bogotá".

(...)

"En sus inicios este cabildo no tenía ningún tipo de relación con la ONIC, ya que el cabildo comenzó con su proceso organizativo en 1985 y para esa época la ONIC estaba más interesada por la problemática de las poblaciones indígenas que vivían en sus lugares de origen que por los grupos étnicos que habitaban en la ciudad".

Una tercera organización es "(...) la cooperativa indígena KAPAWIPI -nombre formado por las primeras letras de los grupos indígenas que la conforman: kankuamos, paeces, witotos y piajos [sic]- fue creado con el objetivo de visibilizarse como indígenas en la ciudad de Bogotá. Muchos de los integrantes de esta cooperativa se encuentran en Bogotá por diversos motivos, entre los cuales figuran, el desplazamiento forzado como principal causa; seguida de la búsqueda de mejores condiciones de trabajo. El lema bajo el cual funcionaba era Cooperativa artesanal indígena. Ancestralidad, biodiversidad y cultura".

"Integrantes de estas cuatro etnias se unieron para formar una organización, proceso que duró año y tres meses mientras salía a la luz pública la cooperativa indígena. En un primer momento pensaron en formar una

microempresa, sin embargo en los espacios y reuniones de reflexión las preguntas por la identidad salieron a flote: las cuatro etnias poseían una cultura y un saber como indígenas y decidieron que la venta de artesanías sería una buena estrategia de organización y de visibilización en la ciudad. Estrategia que les permita, al mismo tiempo, obtener ingresos para su sobrevivencia [sic] en la ciudad.

“Esta cooperativa fue una posibilidad de organización con diversos miembros de grupos étnicos, sin embargo, surgieron discrepancias lo que conllevó a su cierre definitivo. Contaba con alrededor de 40 integrantes, la mayoría hombres”.

(...)

“Estas tres organizaciones funcionan como espacios legítimos para canalizar las demandas de la población indígena. La ONIC por su carácter de organización nacional es el vehículo que las organizaciones indígenas de los departamentos de Colombia tienen para demandar, denunciar y visibilizar su situación política, económica y social. Las otras dos organizaciones (...) son dos espacios más de carácter urbano, específicamente para la población indígena asentada en Bogotá, espacios por un lado, para visibilizar la presencia indígena y la segunda, para obtener ingresos a través de estrategia de la etnicidad: la venta de artesanía”.

Presentamos igualmente a manera de anexo, el perfil de caracterización tanto de ASCAI, como de las cuatro organizaciones nacionales legalmente conformadas: la ONIC, AICO, CIT, y la OPIAC. El siguiente texto hace parte del Documento de Trabajo de la Formulación Participativa de la Política Pública Distrital Indígena en Bogotá y es importante tenerlo presente ya que nos da cuenta del contexto social y del marco legal bajo el cual se crearon dichas organizaciones, veamos:

Organizaciones indígenas de nivel Distrital y Nacional

- **Asociación de Cabildos Indígenas de Bogotá – ASCAI**

La Asociación de Cabildos Indígenas de Bogotá, ASCAI, reúne cuatro de los cinco pueblos indígenas del Distrito Capital inscritos en el Ministerio del Interior y de Justicia: Dos Muisca (Suba y Bosa), ancestrales del territorio que ocupa hoy la ciudad, el pueblo Kichwa que es producto de un proceso de migración desde los Andes del Sur y la comunidad Ambiká del pueblo Pijao, que es resultado de los procesos de migración y desplazamiento interno del país de las últimas décadas. Ascai se constituyó legalmente ante el Ministerio del Interior y de Justicia en el 2006.

Misión. Consolidar un modelo de organización que garantice los derechos de los cabildos asociados.

Visión. ASCAI se ha consolidado y posicionado en Bogotá D.C. como una organización con un proyecto cultural, político y económico con identidad indígena, que genera bienestar en las comunidades asociadas a través de la gestión de recursos estatales y la generación de ingresos mediante organizaciones empresariales propias.

Perfil de actividad (Principales proyectos de la organización). ASCAI es una entidad que surge en el contexto de la creciente migración de indígenas a las ciudades y los avances institucionales en el reconocimiento de la diversidad cultural. Dado el carácter de entidad pública de carácter especial que le da el Estado Colombiano a los cabildos indígenas, ASCAI actúa como una entidad de gobierno en relación con sus comunidades. Como asociación busca fortalecer la gobernabilidad y facilitar las adecuaciones institucionales que lleven a un esquema de corresponsabilidad con el gobierno distrital en los asuntos que competen a la garantía de los derechos de las comunidades de los cabildos.

En este contexto, ASCAI ha puesto en marcha los siguientes procesos con el apoyo del gobierno distrital y algunas instancias de carácter nacional:

- ✓ La adecuación del esquema de prestación de servicios de salud a las comunidades indígenas asociadas, retomando los avances sobre la materia en el Sistema General de Seguridad Social en Salud.
- ✓ Adecuación sociocultural y gestión operativa del Programa distrital de complementariedad alimentaria para la población de las personas en condiciones de mayor vulnerabilidad.
- ✓ Gestación y/o participación en diferentes programas de formación en fortalecimiento cultural, gestión comunitaria y gerencia social.
- ✓ Corresponsabilidad en la operación de diferentes programas gubernamentales de trato diferencial para los indígenas en el acceso a la educación superior.

- **Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC**

La Organización Nacional Indígena de Colombia - ONIC, pensada como una gran “maloka” de los Pueblos Indígenas del país, surgió en 1982 como resultado de un consenso de las comunidades y pueblos indígenas colombianos reunidos en el I Congreso Indígena Nacional.

Desde su creación, la Organización Nacional Indígena de Colombia - ONIC ha abanderado diversos procesos de lucha de los territorios indígenas de Colombia. Las afectaciones del desarrollo capitalista indiscriminado, la imposición de políticas estatales en detrimento de los valores culturales, el desconocimiento de los derechos territoriales y culturales integrales, la violencia y genocidio sistemático institucional y de los actores armados contra las etnias, entre otras, han sido algunas de las motivaciones fundamentales de los Pueblos Indígenas para mantenerse unidos bajo el techo de la Organización, y pelear, a las puertas de nuevos retos y desafíos, una plataforma de lucha sustentada en los siguientes principios culturales:

Unidad: Como mecanismo de fortalecimiento organizativo para la defensa de las comunidades indígenas.

Tierra: Como elemento esencial para la vida y desarrollo de los pueblos indígenas.

Cultura: Para el fortalecimiento, rescate y persistencia de la identidad como pueblos indígenas.

Autonomía: Para la aplicabilidad de los principios anteriores y como ejercicio de autoridad y poder.

Plataforma de Lucha

- Defensa de la Autonomía Indígena.
- Defensa de los territorios indígenas y recuperación de las tierras usurpadas, propiedad colectiva de los Resguardos.
- Control de los recursos naturales situados en territorios indígenas.
- Impulso a organizaciones económicas comunitarias.
- Defensa de la historia, cultura y tradiciones indígenas.
- Educación bilingüe y bicultural bajo el control de las autoridades indígenas.
- Recuperación e impulso de la medicina tradicional y exigencia de programas de salud acordes con las características sociales y culturales de las comunidades.
- Exigencia de la aplicación de la Ley 89 de 1890 y demás disposiciones favorables a los indígenas.
- Solidaridad con las luchas de otros sectores.
- Aplicación de las conclusiones de los Congresos de la organización.
- Orientados por ese marco de principios fundamentales y de procedimientos de lucha, los territorios indígenas han adelantado a lo largo de la vida la Organización, Cinco Congresos indígenas y una variedad de eventos intra e interculturales.

- **Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia – AICO**

Según tradición oral de los Mayores se ha comentado que surge en el suroccidente colombiano con la unificación de los pueblos Misak y Pastos, en los departamentos de Cauca y Nariño bajo la defensa y concepción del Derecho Mayor, la recuperación del territorio, la defensa de los títulos adjudicados por la corona denominados (amparos, posesiones, provisiones, real cédula, obedecimientos, decretos, y acuerdos de nuestros resguardos de origen colonial), como título originario de propiedad territorial colectiva. Los que fueron usurpados con engaños autocracia o persecución.

En 1978, da lugar a la Organización de Autoridades Indígenas del Sur Occidente Colombiano, AISO, nueve años después es decir en 1987 hasta la actualidad toma el nombre de Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia AICO, conformado por cabildos y/o Autoridades indígenas de gran parte del territorio Colombiano, en 1990, al ser convocada la Asamblea Nacional Constituyente, AICO decide expresarse como movimiento de carácter social y político, logrando así participación en las decisiones de la Nación

El Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia AICO Social, es una institución autónoma - autoridad de gobierno, justicia, y legislativa; así como de representación legal de los Pueblos Indígenas de Colombia asociados, con fundamento en el derecho mayor y en los principios de unidad en la diversidad, territorio, cultura y autonomía; promueve y defiende la realización de los derechos, intereses y pervivencia de los Pueblos indígenas.

AICO Social, tiene por objeto la reconstrucción cultural, social, política y económica de los pueblos indígenas asociados y luchar por la realización de los derechos e intereses de los Pueblos Indígenas de Colombia, consolidar la unidad en la diversidad, defender, mantener, y recuperar los derechos territoriales y las culturas, y fortalecer el ejercicio real de la autonomía.

- **Confederación Indígena Tayrona – CIT**

La Confederación Indígena Tayrona – CIT, organización de los pueblos Tayrona de la Sierra Nevada de Santa Marta, el cargo del representante César Alberto Torres Torres es gestor de proyectos a nivel nacional e internacional, y la función es de diseñar y gestionar proyectos o programas para el fortalecimiento de la cultura y la búsqueda de soluciones a los diversos problemas que se presentan en el territorio Tayrona.

La Confederación Indígena Tayrona “C.I.T.” es la instancia de organización para la interlocución con el Estado colombiano y la sociedad nacional con la (comunidad) pueblo IKU (Arhuaca), así mismo es el órgano decisorio y político del Pueblo IKU para defender sus derechos y garantizar su permanencia sociocultural y socioeconómica dentro del marco territorial de la línea negra.

El Pueblo IKU, habita en la Sierra Nevada de Santa Marta y ha sido representado por la Confederación Indígena Tayrona “C.I.T.” desde que ésta se constituyó en 1978 por consenso de los Mamos Mayores y Autoridades Reconocidas, avalado por la Asamblea General, cumpliendo desde el momento y por siempre los requisitos tradicionales y legales.

La Confederación Indígena Tayrona es una institución sociopolítica y cultural sin ánimo de lucro para la defensa de los derechos territoriales, culturales, políticos, económicos y sociales del pueblo IKU. Trabaja por la defensa de un territorio ancestral, y de la supervivencia a todos los niveles de la cultura IKU, de la Ley de origen y es la encargada de regular la interlocución del Pueblo IKU con su mundo exterior y con el Estado y el gobierno nacional, regional y local colombiano, así como las relaciones internacionales.

- **Organización de los Pueblos Indígenas del Amazonas – OPIAC**

Los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana, representados por la OPIAC, se constituye como una Organización de derecho privado, sin ánimo de lucro de carácter Indígena, constituido en Mitú – Vaupés, en Junio de 1995. Cuenta con el reconocimiento

del estado por la Personería Jurídica No. 004 expedida por el Ministerio del Interior y Cámara de Comercio de Bogotá.

Su objeto es promover, desarrollar e impulsar mecanismos para la interacción de los pueblos y organizaciones indígenas de la Amazonia Colombiana, articulando procesos con el Estado y ONG's nacionales e internacionales, promoviendo el fortalecimiento, la autonomía, proyección del desarrollo propio y los derechos sociales, económicos, políticos, culturales, así como la conservación de la diversidad biológica bajo los principios de unidad, cultura, territorio y autonomía; mediante mecanismos de gestión institucional, concertación política, prestación de servicios, asesoría especializada y acompañamiento, brindando información pertinente y oportuna a las bases comunitarias.

10. RECOMENDACIONES Y SUGERENCIAS

PROPUESTAS DE LINEAMIENTO DE POLÍTICA EN EL TEMA CULTURAL

Como mencionábamos en el capítulo sobre la realidad social de los pueblos indígenas en Bogotá, un gran riesgo que enfrentan los grupos indígenas en el contexto urbano de Bogotá, es el deterioro de su identidad cultural, por lo que toda política pública hacia los pueblos indígenas y en particular cualquier política cultural, debe impulsar su pervivencia como comunidades étnicas con unas tradiciones, autoridades y organizaciones propias y con un estilo particular de vida que los diferencian del resto de la ciudadanía. En este sentido, es necesario orientar una política que haga énfasis en el principio de respeto a la Diversidad e integridad étnica y cultural, consagrado constitucionalmente e incluido en el acuerdo 359¹¹⁵ y que las líneas de política pública incorporen el enfoque diferencial y se puedan materializar en acciones afirmativas que den cuenta del saber y del accionar colectivo de los y las indígenas y de sus propias expectativas, necesidades reales y brinden soluciones adecuadas que dinamicen sus procesos culturales y sociales.

De acuerdo con las anteriores consideraciones, es importante definir canales expeditos de interlocución y habilitar escenarios de concertación con las distintas autoridades indígenas legalmente reconocidas y aquellas que están en proceso de conformación, así como con los representantes de otros grupos indígenas con presencia en la ciudad. Se sugiere para tal efecto, aprovechar la coyuntura de la actual construcción de la política pública indígena que viene adelantando la administración distrital junto con los delegados de las organizaciones y cabildos indígenas en el marco de la mesa distrital de concertación

¹¹⁵ El acuerdo 359 de 2009 lo puntualiza así: “La Administración Distrital garantizará el reconocimiento y respeto de las diferencias étnicas y culturales y velará por la integridad de los derechos de los indígenas en Bogotá, D.C., como individuos y como sujetos colectivos de derechos fundamentales”.

indígena. Este escenario es el propicio para definir de manera conjunta y participativa las propuestas que acorde a la misionalidad del sector cultura se deban incluir tanto en la política, como en el P.I.A.A. (Plan Integral de Acciones Afirmativas), y todas aquellas que se puedan construir a partir de alianzas interinstitucionales e intersectoriales.

De acuerdo a lo planteado en el documento de “Políticas culturales distritales 2004-2016” que orienta las acciones misionales de la Secretaria Distrital de Cultura, Recreación y Deporte, y el conjunto compuesto por los espacios, instancias, procesos y dimensiones que hacen parte del Sistema Distrital de Cultura, vamos a continuación a exponer las propuestas y recomendaciones bajo las dimensiones y los procesos allí expuestos. En este sentido, el documento en mención propone que las “dimensiones de formación, investigación, creación, circulación y apropiación conforman el campo cultural, artístico y del patrimonio, y agrupan las distintas prácticas que llevan a cabo profesionales, instituciones, organizaciones culturales y el público”. De ahí que estas dimensiones serán los ejes ordenadores bajo los cuales enunciaremos las propuestas en materia de cultura y arte propio, la mayoría de las cuales ya han venido siendo discutidas por los indígenas en los espacios de trabajo generados por la administración distrital, a partir de la expedición del acuerdo 359 del 5 enero de 2009, al cual ya nos hemos referido anteriormente y frente a las cuales si bien unas son competencia directa del sector cultura, otras corresponden misionalmente a otros sectores, pero deben tener en cuenta la aplicación de los derechos culturales de estos pueblos, frente a la cual el sector cultura puede aportar y asesorar en su construcción e implementación, teniendo incidencia para que la cultura se posicione como un activo importante para el desarrollo social de la sociedad y en un valor público que debe ser fomentado en el seno de una sociedad democrática y de una ‘ciudad de derechos’.

DIMENSIONES

Formación¹¹⁶

- Aplicar el enfoque diferencial para la atención y educación adecuada a los estudiantes pertenecientes a pueblos indígenas, contando con propuestas pedagógicas adecuadas a la diversidad cultural de esta población, según el grupo étnico, origen y/o cultura.
- Desarrollar procesos pedagógicos para permitir que las personas pertenecientes a los pueblos indígenas puedan compartir, transmitir, adquirir y desarrollar capacidades y conocimientos propios y de la otra cultura para un buen desarrollo organizativo, individual y colectivo.
- Formular una propuesta de educación intercultural que responda a los intereses y visiones de los pueblos indígenas, y que se adecúe al contexto urbano.
- Promoción de educación intercultural a todos los niveles del sistema escolar de la ciudad, de manera que el reconocimiento y respeto de las diferencias étnicas y culturales - en particular la representada por los pueblos indígenas del país - se afiance en el ethos de la capital de la nación colombiana.

Investigación

- Promover la realización de investigaciones que contribuyan a documentar y visibilizar el acervo cultural indígena como un aporte indispensable para la resignificación de los saberes y prácticas ancestrales de los pueblos indígenas.
- Vincular a los procesos investigativos sobre las realidades culturales de las comunidades indígenas en lo urbano a profesionales y estudiantes universitarios indígenas para cualificarlos en técnicas de investigación social.

Apropiación

- Fomento a la comprensión y gestión intercultural del territorio y el ambiente. Deberán desarrollarse iniciativas y proyectos de apropiación, planificación y gestión del

116

territorio y el ambiente, desde perspectivas interculturales, a efectos de recuperar saberes ancestrales, generar conocimiento apropiado y arraigo cultural en una perspectiva de sostenibilidad ambiental de mediano y largo plazo.

- Apoyar la consolidación de los valores propios de los pueblos indígenas, aceptando que todo proceso cultural es cambiante en el tiempo y en el espacio, y por ende los conceptos de identidad, autonomía y sentido de pertenencia no son los mismos, ni al interior de la diversidad que significa la etnia indígena, ni al interior de la ciudad en su conjunto.

Circulación

- Impulso al reconocimiento, respeto y valoración mutua entre las culturas indígenas y no indígenas, a través de los medios masivos de comunicación. Con énfasis en estrategias y campañas de prevención de toda forma de discriminación contra la población indígena.
- Reconocer la identidad de los pueblos indígenas, a través de procesos de visibilidad y promoción de sus formas de vida, usos, costumbres y formas propias de desarrollo, del reconocimiento de sus valores, técnicas, usos e innovaciones y establecerá medidas para impedir la apropiación indebida de los mismos en perjuicio de los Pueblos Indígena.
- Implementar los programas curriculares de la Cátedra Indígena en todos los establecimientos educativos, entidad creada justamente mediante la Ley General de Educación.
- Lograr gradualmente una mayor conciencia de la existencia, de las potencialidades, del legado y de la intervención en el pasado, presente y futuro de los pueblos indígenas en

la construcción y preservación de la sociedad, a través de la exaltación de su riqueza cultural, social y política y de sus aportes materiales, espirituales y simbólicos.

Salvaguarda y protección

- Fomentar el desarrollo de la cultura de los pueblos indígenas, a través de la adopción de medidas para protegerla, preservarla y transmitirla y garantizar las condiciones para que se haga efectivo el principio de justa remuneración y reparto equitativo de los beneficios que se deriven de la utilización de conocimientos, innovaciones y prácticas.
- El Estado debe crear y mantener políticas que velen por la protección y permanencia de las tradiciones, el lenguaje, el entorno, etc., de las comunidades indígenas. Mediante medidas restrictivas garantizar el control sobre el uso inadecuado de los sitios o lugares sagrados de la comunidad indígena muisca de la Localidad de Suba, para generar normas de control y preservación de los recursos naturales y del medio ambiente para toda nuestra comunidad.
- Implementar proyectos para la preservación de la tradición oral de los pueblos indígenas como parte del patrimonio cultural del país.

PROCESOS

Participación

- Creación de una instancia institucional intercultural de participación, concertación, conformada por las Autoridades y organizaciones de los indígenas en Bogotá y las cabezas de las entidades distritales con responsabilidades, competencias y funciones de atención a

la población indígena, que tenga la coordinación de la formulación del Plan integral de Acciones Afirmativas para los Indígena en Bogotá, así como la planeación, evaluación y seguimiento de la Política Publica Distrital y del Plan.

- Fomento a la participación de los indígenas en la ciudad en los escenarios culturales distritales y en general en el sistema distrital de cultura.
- Reconocimiento especial en todos los espacios y en las convocatorias adecuadas a la diversidad cultural y no generales.

Fomento

- Apoyar la generación de Interculturalidad, con el objeto de propiciar un ambiente de convivencia respetuosa entre las personas procedentes de diferentes grupos étnicos y tradiciones culturales, coexistentes en Bogotá D.C.
- Institucionalizar la realización de certámenes públicos que posibiliten el intercambio cultural y engendren el respeto necesario hacia los valores culturales indígenas.
- Programas de fortalecimiento cultural dentro de las comunidades.
- Escuelas de formación de cultura y arte propio que sean ejecutados directamente con las comunidades, los perfiles económicos.

Información

- Acceso a los medios de comunicación distritales para el ejercicio de la ciudadanía y el entendimiento intercultural, la divulgación de los valores, culturas y derechos, y para promover campañas contra la discriminación.

Regulación

- Garantizar la formulación y ejecución autónoma participativa y concertada de los planes de vida de los pueblos indígenas en Bogotá, a ser incluidos en el Plan Integral de Acciones Afirmativas y en los presupuestos distritales anuales.
- Garantizar la adecuación institucional para la universalización de los servicios culturales distritales, en cuanto a los requerimientos institucionales de acceso, permanencia y participación con criterios diferenciales, desde la perspectiva de la inclusión, la justicia cultural, y la participación.
- Garantizar la debida difusión y convocatoria para participar en los distintos programas y proyectos que se implementen desde el sector cultura y velar por las facilidades para que las organizaciones y cabildos indígenas puedan ejecutarlos

BIBLIOGRAFÍA

Alcaldía Mayor de Bogotá D.C. Secretaría de Educación. ONIC. Las rutas del saber “io onode”. Una propuesta de atención intercultural para comunidades indígenas en contextos urbanos.

ARANGO, Raúl y SÁNCHEZ, Enrique. Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. Departamento Nacional de Planeación. Bogotá, Colombia, 2004.

ASCAI. Documento conjunto de las problemáticas de Las comunidades indígenas del Distrito Capital – Cabildos Muisca de Suba, Ambiká Pijao, Kichwa, Muisca de Bosa, Inga y la Asociación De Cabildos Indígenas. 2009.

BOURDIEU, Pierre (1997). Capital cultural, escuela y espacio social. Siglo XXI. México.

CABILDO INDÍGENA DEL PUEBLO GUAMBIANO, 2008. Cosmovisión guambiana para la Atención Integral a la Primera Infancia y resignificación del Proyecto Educativo Guambiano. Bienestar Familiar, GEIM, UNICEF.

CABILDO MAYOR KICHWA. Implementación del proceso de implementación de un proceso de educación intercultural en salud con familias.

CAMACHO ROLDAN SALVADOR. Memorias. Ed Bedout.

CORREA Francois (2009). La Formación de la Autonomía desde la Infancia entre pueblos Indígenas Colombianos. Ponencia al Simposio Cultura e Infancia en: XIII Congreso de Antropología.

CORTÉS, Lombana Pedro. INDIGENAS UNIVERSITARIOS EN BOGOTA. Marzo, 2007.

DANE, Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas, Dirección de Censos y Demografía. COLOMBIA UNA NACIÓN MULTICULTURAL. Su diversidad étnica. Mayo 2007.

GARDNER, Howard (1990). Educación Artística y desarrollo humano. Buenos Aires.

----- (2000) El proyecto spectrum. Morata S.A. Madrid.

GARCIA Canclini, Nestor (2002). Culturas populares en el capitalismo. Grijalbo. México.

GREEN Abadio. Encuentros en la Diversidad, Tomo 2. Ministerio de Cultura. 2002

HOPPENHAYN Martín y otros. Los pueblos Indígenas y afrodescendientes ante el nuevo milenio. CEPAL, GTZ. 2006

LANDABURO Jon. Reseña de la OEI. En: <http://www.oei.es/noticias/>. Fuente: Ministerio de Cultura de Colombia - 12 de febrero de 2008.

MINISTERIO DE LA PROTECCIÓN SOCIAL. República de Colombia. Derechos y Deberes de los grupos étnicos en el marco de la protección social. Bogotá D.C. 2006.

MINISTERIO DE LA PROTECCIÓN SOCIAL, Dirección General De Promoción Social, Organización Panamericana De La Salud. Insumos Para La Conceptualización y discusión de una política de protección social en salud para los grupos étnicos de Colombia. Bogotá D.C: Septiembre de 2004.

MONTES Graciela (1999). La frontera indómita. En torno a la construcción del espacio poético. F. C. México.

Pueblos indígenas y Ciudadanía. “Los indígenas urbanos”. 2007. Fondo Indígena. Artes Gráficas: La Paz, Bolivia.

ONIC. Abriendo Caminos. Memorias del Seminario: educación y comunidad en los pueblos Indígenas de los países andinos.

----- Derechos de los pueblos indígenas y sistemas de jurisdicción propia. 2007

----- ONIC. Plan De Vida del Pueblo Currípaco. 2002

Plan de vida para la pervivencia de los pueblos indígenas en situación de desplazamiento. 2008

SÁNCHEZ Gutiérrez, Enrique y Arango, Ochoa, Raúl. “Los Pueblos Indígenas de Colombia en el Umbral del Nuevo Milenio”. Departamento Nacional de Planeación. Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible. Bogotá D.C. 2004

VASCO Luis Guillermo. Los Emberá-Chamí en guerra contra los cangrejos. En: CORREA, Francois, editor. 1993. *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, Fondo Editorial CEREC.

----- Éxodo, Patrimonio e Identidad. Museo Nacional. 2001

ANEXO 1.

DATOS DEMOGRÁFICOS POBLACIÓN INDÍGENA POR LOCALIDADES

Según los datos del DANE, en Bogotá hay poco más de quince mil indígenas distribuidos en todas las localidades de la ciudad de la siguiente forma:

Población Indígena de Bogotá		
Distrito capital	Sexo	Personas
Total del País	Total	1.392.623
Bogotá	Total	15.032
	Hombre	7.524
	Mujer	7.508
Antonio Nariño	Total	213
Chapinero	Total	292
Barrios Unidos	Total	295
Bosa	Total	1.941
	Hombre	1.016
	Mujer	925
Ciudad Bolívar	Total	889
	Hombre	459
	Mujer	430
Engativá	Total	1.505
	Hombre	766
	Mujer	739
Fontibón	Total	576
Kennedy	Total	936
La Candelaria	Total	284
	Hombre	133
	Mujer	151
Los Mártires	Total	484
	Hombre	248
	Mujer	236
Puente Aranda	Total	186
Rafael Uribe Uribe	Total	711
San Cristóbal	Total	382

Santa Fé	Total	706
	Hombre	385
	Mujer	321
Suba	Total	3.509
	Hombre	1.697
	Mujer	1.812
Sumapaz	Total	1
Teusaquillo	Total	373
Tunjuelito	Total	370
Usaquén	Total	656
Usme	Total	723
	Hombre	365
	Mujer	358

ANEXO 2

Criterios para el diligenciamiento de RAES

La información se digita en EXCEL el cual contiene los siguientes campos:

Datos de referencia

- Lector(a): nombre de la persona que hizo la lectura del documento y elaboró el RAES; para ello, se anexan los nombres de los investigadores en la base de datos con un código (cédula).
- Tipo de documento: selección del tipo de documento según el siguiente menú de opciones:
 - a. Libro
 - b. Artículo revista
 - c. Capítulo libro
 - d. Informe de investigación
 - e. Monografía de grado
- Título del documento: se incluye el título principal del documento. Si el documento tiene subtítulo se incluye luego del título.
- Título de la obra colectiva o revista: se incluye el título del libro o revista en la que se encuentra el capítulo o artículo que se revisó.
- Editorial, centro de documentación o institución: nombre de la entidad que publicó el documento; puede ser una empresa, una facultad, una universidad, una entidad pública, etc.
- Ciudad: ciudad en la que fue publicado o editado el documento; en caso de ser informe final de investigación no publicado, se incluye la ciudad en que fue realizada la investigación.
- Autor/as: se incluye de la siguiente manera: APELLIDOS, Nombres. Hay hasta cinco campos disponibles para el caso de más de un autor.
- Compilador /a Editor/a Coordinador/a: se incluye el nombre del compilador, editor o coordinador, de acuerdo con lo planteado en el numeral de autor.
- Director/a monografía: si el documento es una monografía de postgrado o meritoria de pregrado, se incluyen en este campo los APELLIDOS y Nombres del/de los director/es.
- Carrera: se identifica la carrera o programa académico en que se enmarca el respectivo trabajo de grado.
- Volumen, número, mes: se incluye esta información para el caso de artículos de revista o documentos institucionales.
- Número de páginas: se incluye el número de páginas del documento revisado; en el caso de libros, se incluye el total de las páginas; en el caso de artículos de revista o capítulos de libros se incluyen las páginas a las que corresponden.

- Ubicación: hace referencia al sitio en el que se encuentra el documento (biblioteca, entidad, centro de documentación, etc.).
- Año del documento que se revisó; se toma el año en que apareció la publicación; en caso de que sea un informe de investigación no publicado, se ingresa la fecha en la que se entregó el informe final.
- Número topográfico: se incluye el número topográfico con el cual está clasificado el documento en el centro de documentación o biblioteca de origen.
- Contexto de producción
- Perfil institucional: hace referencia al enfoque, “misión” u objetivos de la entidad que publicó el documento o que contrato la investigación; en el caso de las monografías, se señala la facultad y la universidad respectiva.
- Financiación: nombre de la entidad o entidades que financia(n) la investigación o documento revisado.

Datos de contenido

- Descripción: panorama general del documento; estructura del mismo (objetivos, estructura, resumen y conclusiones)
- Fuentes: marco conceptual desde el que se hace la investigación. Se señala si el estudio es predominantemente teórico o empírico, si las fuentes son primarias o secundarias y si hace uso de autores nacionales y/o internacionales.
- Metodología: se reseñan los pasos y técnicas metodológicas empleadas para el desarrollo de la investigación o reflexión, así como aquellas metodologías que hacen parte de la reflexión de experiencias.
- Recomendaciones: se reseñan aquí las sugerencias y aperturas planteadas, así como el destinatario a quien aluden (por ejemplo al Estado, a la sociedad civil, a las ONG, la iglesia, etc.).
- Observaciones: anotaciones que puede hacer quien revisa el documento como insumos para la elaboración de los informes.

ANEXO 3 CASUÍSTICAS

Estado del arte para los campos del arte y practicas culturales
Población Indígena

CASUÍSTICA DE PRÁCTICAS CULTURALES, ARTÍSTICAS Y PATRIMONIALES

Investigador (a): Cristian Padilla – Jorge Alvarado – Diego Molina.

Fecha de última actualización: Marzo 30 de 2010

Lugar y fecha de la práctica: Taller Artesanal Tuchín – Carrera 13B #1-55 - Segundo Piso

Población específica: Familia de artesanos Zenúes

Nombre de la Práctica Cultural: Elaboración del sombrero vuelitao Trenzado en caña flecha en Bogotá, como actividad domestica.

Observación u otras denominaciones: Sombrero Quinciano, 15 pares de Trenzas, Sombrero Campesino.

Descripción de la práctica cultural: Practica artesanal ancestral desarrollada por comunidades indígenas Zenúes provenientes de Córdoba que se asentaron en Bogotá hace aproximadamente 30 años. El arte de trabajar la caña flecha es transmitido de generación en generación y consiste en obtener fibras finas a partir de la vena de una caña parecida a la de azúcar, que se seca al sol y se puede tinturar con barro y ceniza para dar los tonos oscuros de contraste en la pieza. Luego, de cada vena se sacan tiras de número impar utilizando un cuchillo y calculando el grosor de las fibras visualmente. El número de tiras varía dependiendo de la calidad y complejidad del tejido que se quiera obtener. Estas fibras se trenzan y comienza a obtenerse un tejido uniforme y largo con el cual se confeccionará posteriormente el sombrero. Estas fibras las obtienen los indígenas Zenúes en Bogotá debido a que las reciben desde Córdoba, enviadas por sus familiares. Para calcular las dimensiones del sombrero se utilizan medidas corporales como las cuartas de la persona que trenza, medidas de los dedos, etc. Para hacer la “horma”, que es la parte superior del sombrero se calcula mediante una cuarta y un dedo pulgar. Esto es llamado “un jebe”. Para obtener la “horma” se anuda de forma especial y una vez obtenido el botón superior de la copa del sombrero, el artesano lo muerde para definir bien los bordes y dejarlo lo más plano posible, “para que no se vea tan ordinario” según el artesano. A partir de la “horma” se empieza a medir el resto del sombrero de la misma forma, a partir de cuartas. Luego se definen que tipo de adornos van a hacer parte del diseño del sombrero. Estos adornos caracterizan cada pieza puesto que

pertenecen por tradición a la familia de artesanos que desarrolla el objeto y no se permite el uso de ellos por artesanos de otra familia. Una vez obtenido el trenzado de la longitud calculada esta se comienza a coser utilizando una maquina.

Descriptores	Descripción breve
Ancestral	Saber transmitido de generación en generación.
Artesanía	Trabajo manual tradicional de familias indígenas.
Cultivo de Caña	Aprovechamiento de la planta para obtención de materia prima.
Deshilachado	Adecuación de materia prima para su posterior manejo.
Tinturado	Modificación de las propiedades de la fibra mediante tintes minerales.
Trenzado	Agilidad y destreza manual generalmente de la mujer indígena.
Cosido	Unión de la trenza mediante hilos.

Cuerpo: El trenzado de caña de flecha empieza como un juego en el desarrollo de los niños en la población de Tuchín. Es una actividad que requiere maestría, paciencia y dedicación. El sombrero veltiao es uno de los elementos que requiere más años de experiencia para poder ser elaborado. Los “abuelos” son los que principalmente trenzan el sombrero en Tuchín que luego es enviado a Bogotá donde es finalmente armado, por las familias inmigrantes que hacen parte de esta red de producción artesanal.

Imagen: El sombrero tradicional tiene un trenzado característico de la familia que elabora el sombrero. Originalmente era el distintivo de las castas Zenúes que luego de la conquista identificara los apellidos. Dentro del taller se nos restringió tomar videos o fotografías. Son muy celosos con el plagio de los trenzados, y ya han tenido experiencias de ese tipo.

Escucha: El trabajo de la comunidad en el trenzado es muy silencioso en si. Conversaciones, música que se escucha en la radio serían las fuentes sonoras predominantes durante la actividad. La comunidad de artesanos radicada en Bogotá, ya sea por desarraigo o por circunstancias propias del sitio donde trabajan no tiene la misma dinámica que tenía originalmente, según cuentan los mismos artesanos.

Tiempo: La técnica es esencialmente la misma desde antes de la llegada de los españoles. La máquina de coser usada en el armado sería el único elemento tecnológico incorporado en la elaboración del sombrero veltiao. La rutina de trabajo es bastante flexible dependiendo de los pedidos

pendientes. Hay días que se trabaja solo unas cuantas horas de trabajo diarias, otros que se trasnocha y se turnan con tal de procurar entregar el trabajo a tiempo.

Espacio: La comunidad Zenú residente en Bogotá tiene una estrecha relación con su pueblo natal (Tuchín). Se da toda una cadena logística en la producción de objetos de caña de flecha. Es en Bogotá donde generalmente se termina el producto, se distribuye y vende. En Tuchín es donde se obtiene la materia prima, se prepara, se tiñe para poder ser enviada. Concretamente la práctica estudiada se realiza en la casa de Marcos Lucas que funciona a modo de taller. Se nos restringió tomar videos o fotografías. Son muy celosos con el plagio de las técnicas que trabajan y evitan al máximo que las aprendan personas que no pertenecen a la comunidad.

Mediación material y/o instrumental: Tijeras, cortadores, máquinas de coser son elementos básicos utilizados en el trabajo que se pueden encontrar en cualquier taller de modistería. La elaboración del sombrero veltiao no requiere de instrumental sumamente especializado, fuera de la materia prima, la mente y las manos del artesano.

Representación sociológica simbólica presente en la práctica cultural: El sombrero veltiao es un elemento con una connotación sumamente masculina. La calidad del sombrero y la forma de usarlo refleja el estatus y la personalidad de la persona que lo usa. Con el paso del tiempo paso de ser una prenda propia de campesinos de la región de Córdoba y Sucre a volverse un símbolo recurrente en ganaderos y personas distinguidas, fueran o no de la costa Caribe.

Transmisión de saberes: Desde la infancia temprana el trenzado comienza como un juego. Es la forma más eficaz de mantener la tradición de este arte milenario. Cuanto más temprano se comienza más pronto el niño, rápidamente se convierte en un hábil artesano. La rentabilidad del negocio de la caña de flecha es otro factor determinante en la trasmisión de estos saberes. Es un conocimiento valioso transmitido dentro de la comunidad y celado fuera de ella.

Medios de comunicación: A través de la música y la cultura costeña el sombrero veltiao terminó convirtiéndose en un símbolo nacional. Incluso para la gente del interior del país. Personalidades, y empresas de exportación han dado a conocer esta emblemática prenda a nivel mundial.

RECOMENDACIONES: El trenzado de caña de flecha es una actividad que ha dado sustento por muchas generaciones a innumerables familias. Sin embargo las condiciones de vida de estas comunidades tanto en su lugar de origen como en Bogotá distan de ser las más adecuadas. La violencia, la pobreza, y el desplazamiento forzado no son ajenos a esta comunidad. Carlos Martínez, artesano de ascendencia Zenú manifiesta que en Bogotá hay un sinnúmero de artesanos de la caña de flecha que terminaron desplazados de sus tierras por la violencia y se encuentran en Bogotá desarraigados de su comunidad, ganándose la vida con labores distintas a las que originalmente sabían hacer. “Es muy difícil encontrar a estas personas” comenta, hay mucha gente no valora la importancia de estos saberes. “Es increíble ver como un municipio como Tuchín sigue sin cubrir necesidades básicas. Con tanta gente trabajando en la caña de flecha y con tanto empresario invirtiendo en este negocio y nadie invierte en un acueducto o alcantarillado”. El negocio esta liderado por grandes empresarios y entidades gubernamentales que poco ayudan en el

bienestar y fortalecimiento de esta comunidad. Hay muchas barreras para que los pequeños productores puedan tener salida al mercado por fuera de los grandes distribuidores. Es una situación llena de grandes contrastes.

Investigador (a): Cristian Padilla – Jorge Alvarado – Diego Molina

Fecha de última actualización: Abril 14 de 2010

Lugar y fecha de la práctica: Plaza Santander. Puesto de feria artesanal.

Población específica: Familia de artesanos Zenúes

Nombre de la Práctica Cultural: Comercio de productos elaborados con caña flecha

Observación u otras denominaciones: Bolsos, billeteras manillas; Sombrero vultiao; Distribución y venta.

Descripción de la práctica cultural: El trenzado en caña de flecha es una practica artesanal ancestral desarrollada por comunidades indígenas Zenúes provenientes de Córdoba y Sucre que se asentaron en Bogotá hace aproximadamente 30 años. El arte de trabajar la caña flecha es transmitido de generación en generación y consiste en obtener fibras finas a partir de la vena de una caña parecida a la de azúcar, que se seca al sol y se puede tinturar con barro, ceniza, cebolla, remolacha, etc. Luego, de cada vena se sacan tiras de número impar utilizando un cuchillo y calculando el grosor de las fibras visualmente. El número de tiras varía dependiendo de la calidad y complejidad del tejido que se quiera obtener. Estas fibras se trenzan y comienza a obtenerse un tejido uniforme y largo con el cual se confeccionará posteriormente el sombrero. Estas fibras las obtienen los indígenas Zenúes en Bogotá debido a que las reciben desde Córdoba, enviadas por sus familiares. Con el paso del tiempo estos artesanos comenzaron a elaborar prendas y accesorios distintos a los tradicionales, agregando técnicas y materiales que no tenían cabida en las técnicas tradicionales de la caña de flecha. Bolsos billeteras, manillas, morrales, anillos, monederos, etc. El uso de el hilo terlenka, pvc, lonas, telas sintéticas en general, incluso la inclusión de molas de origen Cuna hacen parte de toda una serie de hibridaciones que generaron productos completamente nuevos y de cierto modo desarraigados del significado y tradición original. Carlos Martínez Es artesano de ascendencia Zenú que también se dedica a comercializar sus productos a pequeña escala en ferias artesanales y atendiendo pedidos particulares.

Descriptores	Descripción breve
Ancestral	Saber transmitido de generación en generación.
Artesanía	Trabajo manual tradicional de familias indígenas.
Cultivo de Caña	Aprovechamiento de la planta para obtención de materia prima.
Deshilachado	Adecuación de materia prima para su posterior manejo.
Tinturado	Modificación de las propiedades de la fibra mediante tintes minerales.
Trenzado	Agilidad y destreza manual generalmente de la mujer indígena.
Cosido	Unión de la trenza mediante hilos.
Comercio	Venta y promoción de sus propios productos.

Cuerpo: El trenzado de caña de flecha empieza como un juego en el desarrollo de los niños en la población de Tuchín. Es una actividad que requiere maestría, paciencia y dedicación. Tras la llegada de las tiras trenzadas de caña de flecha de Tuchín, la elaboración de accesorios se hace

en Bogotá. Hoy, sus diseños más que guardar valores tradicionales o depender de estos, dependen más de la moda, la tendencia o el gusto del cliente. La retroalimentación obtenida en las ventas le permite al artesano aprender a vender productos.

Imagen: El uso de colores, hibridaciones de accesorios elaborados por otra clase de artesanos o incluso por tendencias marcadas por el comercio son los principales referentes de estos productos. Hasta el momento no existen campañas publicitarias que impulsen el consumo de estos productos culturales.

Escucha: En ferias artesanales en común encontrar gran variedad de estímulos sonoros. Conversaciones, música, ruidos urbanos, hacen, parte del cotidiano y es muy difícil ver toda esta gama de estímulos en los lugares de origen de esta comunidad.

Tiempo: En ferias itinerantes el vendedor procura aprovechar al máximo las “horas pico” de clientes sin importar sacrificar unas horas de trabajo extra. La dinámica de trabajo es muy distinta a la que pudo haber sido en una plaza de mercado en un pueblo rural. Las tradiciones y saberes a la hora de vender radican más en la una cultura urbana de vendedores de artesanías, ventas ambulantes etc.

Espacio: La comunidad Zenú residente en Bogotá tiene una estrecha relación con su pueblo natal (Tuchín). Se da toda una cadena logística en la producción de objetos de caña de flecha. Es en Bogotá donde generalmente se termina el producto, se distribuye y vende. En Tuchín es donde se obtiene la materia prima, se prepara, se tiñe para poder ser enviada. El espacio de trabajo es improvisado, nómada, un buen producto es la principal carta de diferenciación para el artesano.

Mediación material y/o instrumental: Muebles improvisados, material gráfico como tarjetas de presentación o catálogos improvisados, y sobre todo los productos son la principal fuente de promoción del negocio.

Representación sociológica simbólica presente en la práctica cultural: El vender productos tradicionales en un lugar distinto al de origen genera un choque cultural, por más que el cliente esté de cierto modo familiarizado con productos de caña de flecha. Hay mucha admiración por el trabajo artesanal. Pero también se ve el menosprecio del trabajo que significa elaborar artesanías costosas, o la incomprensión del valor cultural de los productos ofrecidos hacen parte de algunos contrastes que existen en nuestro imaginario colectivo, donde el sombrero se toma como un símbolo de nuestra idiosincrasia pero sin analizar todo el trasfondo cultural que lleva su elaboración y producción.

Transmisión de saberes: Desde la infancia temprana el trenzado comienza como un juego. Es la forma más eficaz de mantener la tradición de este arte milenario. Cuanto más temprano se comienza más pronto el niño, rápidamente se convierte en un hábil artesano. La rentabilidad del negocio de la caña de flecha es otro factor determinante en la trasmisión de estos saberes. Es un conocimiento valioso transmitido dentro de la comunidad y celado fuera de ella.

Medios de comunicación: A través de la música y la cultura costeña el sombrero veltiao terminó convirtiéndose en un símbolo nacional. Incluso para la gente del interior del país. Personalidades, y empresas de exportación han dado a conocer esta emblemática prenda a nivel mundial. A partir de la fama del sombrero fueron surgiendo nuevos productos que se asociaban a este y gracias a los medios de comunicación también han tenido acogida.

RECOMENDACIONES: El trenzado de caña de flecha es un negocio que ha dado sustento por muchas generaciones a innumerables familias. Sin embargo las condiciones de vida de estas comunidades tanto en su lugar de origen como en Bogotá distan de ser las más adecuadas. La violencia, la pobreza, y el desplazamiento forzado no son ajenos a esta comunidad. Carlos Martínez, artesano de ascendencia zenú manifiesta que en Bogotá hay un sinnúmero de artesanos de la caña de flecha que terminaron desplazados de sus tierras por la violencia y se encuentran en Bogotá desarraigados de su comunidad, ganándose la vida con labores distintas a las que originalmente sabían hacer. “Es muy difícil encontrar a estas personas” comenta, hay mucha gente no valora la importancia de estos saberes. “Es increíble ver como un municipio como Tuchín sigue si cubrir necesidades básicas. Con tanta gente trabajando en la caña de flecha y con tanto empresario invirtiendo en este negocio y nadie invierte en un acueducto o alcantarillado”. El negocio esta liderado por grandes empresarios y entidades gubernamentales que poco ayudan en el bienestar y fortalecimiento de esta comunidad. Hay muchas barreras para que los pequeños productores puedan tener salida al mercado por fuera de los grandes distribuidores. Es una situación llena de grandes contrastes.

Investigador (a): Cristian Padilla – Jorge Alvarado – Diego Molina

Fecha de última actualización: Marzo 30 de 2010

Lugar y fecha de la práctica: Taller Artesanal Tuchín – Carrera 13B #1-55 - Segundo Piso.

Población específica: Familia de artesanos Zenúes.

Nombre de la Práctica Cultural: Elaboración de accesorios Trenzados en caña flecha como actividad doméstica, en Bogotá.

Observación u otras denominaciones: Bolsos, billeteras manillas. Artesanías no tradicionales

Descripción de la práctica cultural: El trenzado en caña de flecha es una práctica artesanal ancestral desarrollada por comunidades indígenas Zenúes provenientes de Córdoba y Sucre que se asentaron en Bogotá hace aproximadamente 30 años. El arte de trabajar la caña flecha es transmitido de generación en generación y consiste en obtener fibras finas a partir de la vena de una caña parecida a la de azúcar, que se seca al sol y se puede tinturar con barro, ceniza, cebolla, remolacha, etc. Luego, de cada vena se sacan tiras de número impar utilizando un cuchillo y calculando el grosor de las fibras visualmente. El número de tiras varía dependiendo de la calidad y complejidad del tejido que se quiera obtener. Estas fibras se trenzan y comienza a obtenerse un tejido uniforme y largo con el cual se confeccionará posteriormente el sombrero. Estas fibras las obtienen los indígenas Zenúes en Bogotá debido a que las reciben desde Córdoba, enviadas por sus familiares. Con el paso del tiempo estos artesanos comenzaron a elaborar prendas y accesorios agregando técnicas y materiales que no tenían cabida en las técnicas tradicionales de la caña de flecha. Bolsos billeteras, manillas, morrales, anillos, monederos, etc. El uso de el “hilo terlenka”, “pvc”, lonas, telas sintéticas en general, incluso la inclusión de molas de origen Cuna hacen parte de toda una serie de hibridaciones que generaron productos completamente nuevos y de cierto modo desarraigados del significado y tradición Zenúes.

Descriptores	Descripción breve
Ancestral	Saber transmitido de generación en generación.
Artesanía	Trabajo manual tradicional de familias indígenas.
Cultivo de Caña	Aprovechamiento de la planta para obtención de materia prima.
Deshilachado	Adecuación de materia prima para su posterior manejo.

Tinturado	Modificación de las propiedades de la fibra mediante tintes minerales.
Trenzado	Agilidad y destreza manual generalmente de la mujer indígena.
Cosido	Unión de la trenza mediante hilos.

Cuerpo: El trenzado de caña de flecha empieza como un juego en el desarrollo de los niños en la población de Tuchín. Es una actividad que requiere maestría, paciencia y dedicación. Tras la llegada de las tiras trenzadas de caña de flecha de Tuchín, la elaboración de accesorios se hace en Bogotá. Sus diseños más que guardar valores tradicionales o depender de estos, dependen más de la moda, la tendencia o el gusto del cliente.

Imagen: El uso de colores, hibridaciones de accesorios elaborados por otra clase de artesanos o incluso por tendencias marcadas por el comercio son los principales referentes de estos productos.

Escucha: El trabajo de la comunidad en el trenzado es muy silencioso en sí. Conversaciones, música que se escucha en la radio, serían las fuentes sonoras predominantes durante la actividad. La comunidad de artesanos radicada en Bogotá, ya sea por desarraigo o por circunstancias propias del sitio donde trabajan no tiene la misma dinámica lúdica que tenía originalmente, según cuentan los mismos artesanos.

Tiempo: La técnica es esencialmente la misma, sin embargo la combinación de materiales no tradicionales, sintéticos, como almas de pvc en las manillas, el uso de otras telas hacen que el producto final se transforme completamente. La rutina de trabajo es bastante flexible dependiendo de los pedidos pendientes. Hay días que se trabaja solo unas cuantas horas de trabajo diarias, otros que se trasnocha y se turnan con tal de procurar entregar el trabajo a tiempo.

Espacio: La comunidad Zenú residente en Bogotá tiene una estrecha relación con su pueblo natal (Tuchín). Se da toda una cadena logística en la producción de objetos de caña de flecha. Es en Bogotá donde generalmente se termina el producto, se distribuye y vende. En Tuchín es donde se obtiene la materia prima, se prepara, se tiñe para poder ser enviada. Concretamente la práctica estudiada se realiza en la casa de Marcos Lucas que funciona a modo de taller. Resulta muy difícil tomar videos o fotografías. Son muy celosos con las técnicas que trabajan y evitan al máximo que las aprendan personas que no pertenecen a la comunidad.

Mediación material y/o instrumental: Tijeras, cortadores, máquinas de coser son elementos básicos utilizados en el trabajo que se pueden encontrar en cualquier taller de modistería. La elaboración de estos accesorios no requiere de instrumental sumamente especializado, fuera de la materia prima, la mente y las manos del artesano.

Representación sociológica simbólica presente en la práctica cultural: Todos estos accesorios no hacen parte tradicional de la cultura Zenú. Es la adaptación de técnicas ancestrales en productos más o menos contemporáneos. Debido a esto toda la simbología y significado que se encuentran en otras artesanías Zenúes se pierde en este caso. La retribución económica es el principal estímulo para decidir que elemento o no realizar.

Transmisión de saberes: Desde la infancia temprana el trenzado comienza como un juego. Es la forma más eficaz de mantener la tradición de este arte milenario. Cuanto más temprano se comienza más pronto el niño, rápidamente se convierte en un hábil artesano. La rentabilidad del negocio de la caña de flecha es otro factor determinante en la trasmisión de estos saberes. Es un conocimiento valioso transmitido dentro de la comunidad y celado fuera de ella.

Medios de comunicación: A través de la música y la cultura costeña el sombrero vuelitao terminó convirtiéndose en un símbolo nacional. Incluso para la gente del interior del país. Personalidades, y empresas de exportación han dado a conocer esta emblemática prenda a nivel mundial. A partir de la fama del sombrero fueron surgiendo nuevos productos que se asociaban a este y gracias a los medios de comunicación también han tenido acogida.

RECOMENDACIONES: El trenzado de caña de flecha es un negocio que ha dado sustento por muchas generaciones a innumerables familias. Sin embargo las condiciones de vida de estas comunidades tanto en su lugar de origen como en Bogotá distan de ser las más adecuadas. La violencia, la pobreza, y el desplazamiento forzado no son ajenos a esta comunidad. Carlos Martínez, artesano de ascendencia zenú manifiesta que en Bogotá hay un sinnúmero de artesanos de la caña de flecha que terminaron desplazados de sus tierras por la violencia y se encuentran en Bogotá desarraigados de su comunidad, ganándose la vida con labores distintas a las que originalmente sabían hacer. “Es muy difícil encontrar a estas personas” comenta, hay mucha gente no valora la importancia de estos saberes. “Es increíble ver como un municipio como Tuchín sigue si cubrir necesidades básicas. Con tanta gente trabajando en la caña de flecha y con tanto empresario invirtiendo en este negocio y nadie invierte en un acueducto o alcantarillado”. El negocio esta liderado por grandes empresarios y entidades gubernamentales que poco ayudan en el bienestar y fortalecimiento de esta comunidad. Hay muchas barreras para que los pequeños productores puedan tener salida al mercado por fuera de los grandes distribuidores. Es una situación llena de grandes contrastes.

Investigador (a): JUAN G. GARZÓN, PABLO MARTÍNEZ, JUAN P. TORRES, PILAR ORTIZ.

Fecha de última actualización: MARZO 22 2010

Lugar y fecha de la práctica: CABILDO MAYOR INDIGENA KICHWA DE BOGOTA JUNIO 2009

Población específica: KICHWA BOGOTA

Nombre de la Práctica Cultural: INTI RAYMI

Observación u otras denominaciones: FIESTA DEL SOL

Descripción de la práctica cultural: Celebración del solsticio de verano, se celebra cada año con un baño de purificación, para luego realizar una comida típica de otavalo(lugar de origen de los kichwa), el hornado, se realizan danzas ancestrales por parte de las mujeres, mientras los hombres hacen rondas tocando sus instrumentos (zampoñas, quenás, charango, chalchas, tarkas) y a su vez los grupos musicales se van rotando en las diferentes rondas que hay. La tradición original en Otavalo se basa en la visita a las diferentes casas de la comunidad, donde son recibidos con comida y bebida.

Descriptores

Danza

Música y Cantos

Descripción breve

Tradicional por parte de las mujeres. Ya que son muy pocos hombres que practican la danza, les interesa más interpretar instrumentos musicales

Los hombres ubicados en círculos muy cerrados tocan sanjuanitos, con sus instrumentos autóctonos y otros temas de la región andina de suramérica como tinkus y sayas, además la integración de instrumentos de viento de carácter no tan tradicional como las armonicás.

En general, todos gritan shurai shurai (zapatear en español), para animar el baile, también suben y bajan el tono de la voz hablando en kichwa.

Cuerpo: De acuerdo como se va incrementando el grupo de músicos , los indígenas de diferentes pueblos y edades, se empiezan a integrar, ampliando el tamaño de la ronda obteniendo varios círculos, las personas se van tomando de la cintura del que esta adelante con pasos de trote.

Imagen: Los Haya Uma son personajes que dirigen la celebración y animan a la gente para entrar en el baile, se caracterizan por tener una máscara con 12 cachos y dos caras representando la dualidad del mundo , la luz y la oscuridad, lo blanco y lo negro, lo bueno lo malo.

Escucha: Los sanjuanitos son temas muy similares y son los más interpretados durante la celebración, además los indígenas kichwa hablan de una manera diferente, subiendo y bajando el tono de la voz y pronunciando el idioma kichwa mucho más rápido de lo habitual.

Tiempo: El ciclo agrícola vuelve a empezar en el solsticio de verano, dado el contexto que es Bogota los indígenas. Se termina una etapa y comienza otra etapa para vivir mejor, en armonía con la naturaleza.

Espacio: Anteriormente en bogota se reunían diferentes músicos y visitaban a varias familias donde eran recibidos con chicha y comida, debido a las largas distancias para ir de casa en casa, el cabildo kichwa alquila un salón comunal para que todos los indígenas se integren en un solo sitio y poder realizar un acto simbólico con la Pacha Mama.

Mediación material y/o instrumental: Los instrumentos musicales tradicionales como el charango, las queñas y zampoñas son de vital importancia, con la fusión de instrumentos modernos, además la fabricación de las máscaras lleva un proceso donde se integra a la comunidad.

Representación sociológica simbólica presente en la práctica cultural: Los Haya Uma, son los que dirigen el rito y el proceso de purificación en el baño, las mujeres además de la danza, se encargan del hornado (cerdo cocinado tradicionalmente), en la celebración no hay ninguna distinción jerárquica, el centro de atención es el castillo, que es un triángulo en madera donde se coloca comida y bebidas tradicionales.

Transmisión de saberes: El Inti Raymi es la fiesta tradicional de Suramérica desde hace mas de 500 años, y la tradición oral y de experiencias son el mejor medio de transmisión de la festividad.

Medios de comunicación: Debido a la riqueza cultural con la que cuentan los Kichwa, los diferentes pueblos indígenas del Abya yala conocen la fecha y asisten sin necesidad de invitarlos, es una fecha que se celebra en todo el mundo además se utilizan volantes informativos que se distribuyen en zonas de concurrencia por parte de los kichwa y otros indígenas, también se utilizan las redes sociales en Internet.

RECOMENDACIONES: El cabildo mayor indígena kichwa cuenta con aproximadamente con 1600 indígenas kichwa, distribuidos en todas las localidades de Bogotá, siendo una entidad pública de carácter especial, no cuenta con un presupuesto propio para realizar sus diferentes actividades de recuperación, fortalecimiento y visibilización a nivel cultural y administrativo, es así que las comunidades indígenas de Bogotá, deben gestionar de manera autónoma lo necesario para realizar sus diferentes actividades culturales, a su vez la dirección del cabildo siempre ha pensado en la independencia de la organización a nivel económico.

Investigador (a): Leni Daiara Ladino Duarte

Fecha de última actualización: Abril 14 de 2010

Lugar y fecha de la práctica: MALOKA JARDIN BOTANICO

Población específica: MUISCA

Nombre de la Práctica Cultural: **Círculo de la palabra MAIS (Mancomunidad de la América India Solar)**

Descripción de la práctica cultural: *En la Maloka UITOTO del jardín botánico, punto de referencia y encuentro étnico e intercultural de las diversas agrupaciones indígenas que viven hoy en bogota, se realizan cada ocho días, círculos de la palabra. Un espacio que busca compartir la sabiduría ancestral de sus comunidades con sus demás hermanos indígenas y con cualquier persona que esta interesada en recibir la palabra y compartir la suya con el resto del grupo.*

Para empezar cada persona que entra a la Maloka, debe hacerlo de espaldas dejando afuera todo mal pensamiento y sentimiento, limpiando simbólicamente su alma para entrar limpio al círculo de la palabra. Posteriormente se hace una limpieza con un incienso natural de Salvia. Se saludan los cuatro puntos cardinales, el cielo la tierra y el corazón humano en medio de ambos; todo acompañado por el sonido del caracol e instrumentos de viento y semillas. Antes de dar inicio a la ceremonia todos los participantes se abrazan entre si y una cadena de saludo sale desde el maestro Cochavita (líder de la mancomunidad) hasta completar el círculo: ilakesh, alakhem (Yo soy tu, tu eres yo).

Sentados alrededor de los cuatro elementos, la palabra empieza a fluir dulce e impecablemente, construyendo desde la experiencia de cada persona, una reflexión sobre la vida misma del hombre en la tierra.

Descriptores

Limpeza

Limpiarse con el humo de la salvia, un incienso natural. el corazón, el plexo solar, lamente , pasándola suavemente por todo el cuerpo llevando el humo hacia aquellos lugares donde se concentran las tenciones humanas . Limpiarse del prejuicio, el rencor y el dolor, una limpieza simbólica que abre la puerta hacia la fraternidad, la solidaridad, hacia la idea de una comunidad que se reúne sin más intereses que compartir la palabra y la experiencia.

La puerta de la maloka, marca esa antes y después espiritual, todo lo malo queda afuera por eso se entra de espaldas, con respeto y con humildad hacia un espacio sagrado cargado de la historia, el saber y el sentir de los pueblos indígenas.

Saludo

Saludar es abrirte al otro y alo otro, a la naturaleza, a los hombres, a la sabiduría ancestral de todos los pueblos de América y del mundo. Saludar, con respeto, con humildad y agradecimiento a la raza, a los granos, a cada elemento de la tierra. Es dar paso para que su saber y energía inunde el espacio de reunión de los hombres. Se saluda al pasado, al presente y al futuro, se saluda a quienes no están y a quienes están a nuestro alrededor, se saluda al cielo, ala tierra y al corazón de todos los hombres.

La palabra

Dar y recibir la palabra, implica una responsabilidad mutua. Dentro de la sabiduría indígena, la palabra tiene vida propia, hay que liberarla siendo conciente y responsable de su poder. Para ello el cuerpo, el alma y la mente deben conectarse y prepararse, entrar en disposición. La palabra, crea, construye, abre la mente y el alma, pero también puede destruir y herir si no es bien administrada. Compartir la palabra en un círculo como el de MAIS, implica una actitud seria frente a su poder, asumiendo el valor del saber propio y del otro, reconociendo mi palabra y ofreciéndola con total desinterés.

Mambe, ambil

El mambe y el ambil (hoja de coca y tabaco) actúan como medios, movilizadores o hilos conductores de la palabra, pero de una palabra limpia y verdadera salida del corazón, pura, dulce e impecable. La palabra precisa en el momento y con la persona indicada.

El ambil sustancia extraída del Tabaco, busca por un la, encontrar la palabra `propia, lleva ala persona a un estado de conciencia plena, sensibiliza el cuerpo y concentra la mente en el espacio tiempo de la palabra. La coca no produce su efecto sin el ambil, son sustancias complementarias que producen las palabras. La coca busca eliminar la necesidad de las palabras y juntos hacen que el hombre reconozca el mal que le hace daño.

En el Círculo de MAIS, solo las usan y comparten aquellos miembros que ya tienen experiencia y conocen la responsabilidad que implica mambear, su valor, poder y carácter sagrado.

Chicha

La Abuela Muisca, comparte la bebida del Mais, como símbolo de ofrenda a la reunión, habla de su historia, de sus potencialidades y de su importancia en la identidad y desarrollo indígena. La chicha se comparte en totumas, va rotando por niños, jóvenes, adultos y ancianos, Compartir la bebida, que crea vínculos y ameniza la reunión. La acción de dar y recibir se refuerza en el acto de compartirla

Cuerpo: La circularidad constituye el elemento primordial que promueve una relación específica entre los cuerpos que participan del ritual de la palabra, saludo y dialogo, fluyen circularmente, no hay mas autoridad, que la palabra del corazón, y aunque la dirige, inicia o cierra el abuelo sabedor de la comunidad siempre se mantienen una relación horizontal entre los participantes, el cuerpo es el principal elemento de

participación , un cuerpo material y espiritual que para participar con su palabra debe estar tranquilo y libre de toda aflicción, dispuesto para compartir desde el perdón y el amor con los demás miembros del círculo.

Imagen: La imagen, en el círculo, es la imagen de la mente que recrea las palabras compartidas en el interior de cada hombre. La imagen del pasado que se hace presente en la voz de la abuela en contraste con la imagen del presente moderno que vive en nuestro universo simbólico y que entra a dialogar interculturalmente con el saber intercultural de todas las etnias de la América india solar, como lo recrea MAIS.

Escucha: Escuchar, la enseñanza mas grande del círculo, aprender a hacerlo, aprender a escucharse a si mismo y al otro, quien tal vez este a mi lado en silencio, pero que con solo su cuerpo puede decirme mas de lo que las palabras dicen.

La música es saludo, bienvenida y despedida. Saludo de apertura al círculo, saludo que por medio del sonido del caracol anuncia la predisposición de un grupo de hombres a saludar las diversas culturas ancestrales del mundo y recibir de ellas su palabra acompañada de la música y los sonidos de la naturaleza.

Tiempo: No hay tiempo, más que aquel que rememora el de su pasado, que es al mismo tiempo su presente, porque el saber tampoco tiene tiempo en la sabiduría indígena, el saber solo fluye constante y cambiante. La sabiduría siempre esta representada por el Abuelo, su tiempo de vida y experiencia es inmensamente valorado al igual que la nobleza y dulzura de la infancia y la vitalidad de la juventud. Todas las edades confluyen en el círculo.

Espacio: La maloka, femenina representa la matriz a de la madre, dentro de la el hombre se prepara para un nuevo nacimiento, que surge luego de compartir y recibir la palabra. El pensamiento, el cuerpo y el alma de hombre exigen un lugar sagrado, un refugio, para ser expuestos sin el peligro de la envidia, el rencor y la maldad en general, que viaja en el aire y en la energía de los malos espíritus. Por ello el respeto y amor tan grande por este espacio sagrado, que da lugar en bogota, al encuentro intercultural de sabéres ancestrales.

La Maloka, espacio de Reunión y mediación entre el cielo y la tierra. Entre La naturaleza humana, animal, vegetal y la naturaleza divina y creadora. La tierra madre de la vida del hombre, es la que nos soporta, por eso en el círculo se le rinde homenaje a esa tierra que esta bajo los pies y que rememora el territorio ancestral y lugar de origen de tantas etnias que confluyen en la Maloka.

Mediación material y/o instrumental: Los cuatro elementos son los mediadores fundamentales en el círculo. Estos establecen un vinculo con cada raza, cada puno cardinal, cada continente, cada alimento y cada vida en el mundo. En el centro de la Maloka se disponen los elementos que los representan. En un punto, una vela multicolor encendida en representación del fuego, un recipiente con agua, otro con piedras y otro con incienso de que sale un humo aromatizante durante toda la reunión.

El bastón de mando, marca el turno de la palabra, se va rotando y con el se saluda a quien lo da y también a quien lo va recibiendo: In la ke'h! A la ke'!

Representación sociológica simbólica presente en la práctica cultural: Fraternidad, la idea de comunidad, dar y recibir, hablar y escuchar. La idea de círculo, anula las jerarquías, la palabra se recibe con igual valor de todos los miembros que lo conforman, aunque claro esta que la presencia de la abuela Muisca es muy relevante, su voz nunca entra a escena como autoridad, sino como consejo, como experiencia, que no se impone, solo se comparte para aquel que quiera reflexionarla y recibirla de corazón.

Transmisión de saberes: El centro de la Maloka, es el espacio ritual para la transmisión del saber, un saber contenido en el relato y la experiencia de la voz que es compartida, desde la Abuela hacia nosotros y desde nosotros hacia ella y el resto de los compañeros.

La palabra, el recuerdo y la mujer, su voz, su autoridad, suave, femenina, pero a la vez firme y valiente, nos dibuja una identidad que se resiste a sucumbir ante la modernidad, nos habla de Dios Sol, del maíz, del alimento sano, de la gastronomía tradicional, los poderes de la quinua, la ahuyama, la sopita de tallos, la guatila entre otros. Además, y trasladándose a nuestro presente, de las enfermedades del nuevo siglo, ligadas al trabajo, las nuevas tecnologías y la premura del tiempo y como desde el saber tradicional, la medicina natural y la respiración ayudan a combatirlos. Hablo de los medios de su poder destructivo, del mal uso del tiempo de los niños horas y horas frente a un computador, de la responsabilidad de los padres de la ocupación del tiempo libre en actividades más humanas, más enriquecedoras que la televisión.

El círculo, se consolido de esta forma en un espacio de reflexión sobre la Infancia, sobre el recuperar ese sentido de infancia que muchos creemos perdido pero que permanece latente en cada hombre, su poder no es mas que el de dejarnos sorprender por la vida, el de estar abiertos a aprender del otro, a dialogar, a jugar, a recibir el consejo, a respetar al mayor, a reír, a sentir que el tiempo no pasa, que no hay rencores, porque lo malo se olvida y lo bueno es lo que debe permanecer en el espíritu del hombre, a no cargarse de malas energías y vivir el presente sin olvidar el pasado y la identidad que nos une como comunidad.

Medios de comunicación: El dialogo, la palabra del Saber, del Corazón, de la experiencia. La invitación del círculo, se extiende a todo aquel que pase desprevenido, con gentileza se le permite a cualquier persona entrar y participar de el, muchos se quedan, otros se van, pero siempre hay algo que los afecta en el momento de tomar la decisión de quedarse o no, la palabra no se pausa, sigue su flujo normal aun con la constante entrada y salida de personas.

RECOMENDACIONES: La posibilidad de mantener y consolidar la Maloka Uitoto como espacio de encuentro y dialogo intercultural es una de las principales oportunidades que le brinda la ciudad, a la población indígena que reside hoy en ella. Generar estos lugares de encuentro, ayudan a mantener y fortalecer la identidad, el vinculo con sus saberes, la posibilidad de compartirlos, de revalorarlos.

Sería importante, rescatar aquellas comunidades que no hacen parte de ningún cabildo y que disgregadas por la ciudad luchan por mantener los vínculos con sus tradiciones y la Unidad de sus pueblos.

Investigador (a): Carlos Arturo Chindoy Alban

Fecha de última actualización: Febrero 15 de 2010

Lugar y fecha de la práctica: Plaza de Bolívar.

Población específica: Kamentzá y otros pueblos indígenas

Nombre de la Práctica Cultural: Betscnate

Observación u otras denominaciones: Carnaval del Perdón. Día Grande.

Descripción de la práctica cultural: Se realiza siempre en el territorio en las mismas fechas, en Bogotá llevan 2. Betscnate es el fin y el principio de año referenciado de acuerdo a las cosechas, por eso se celebra con alegría porque llegamos a este nuevo año y nos volvemos a encontrar entre nosotros mismos, de ahí que estamos felices y utilizamos las mejores prendas o vestimenta ancestral que resaltan e iluminan este día y bailamos con todos al tiempo que nos perdonamos por las ofensas que hayamos causado a nuestros hermanos; pero también nos genera algo de tristeza porque no sabemos si el próximo año nos volveremos a encontrar quienes estuvimos en esta celebración; también se comparte el alimento en grandes cantidades.

Descriptores	Descripción breve
Danza	En círculo pero siempre en grupo.
Música y Cantos	Causar el mejor sonido para atraer las buenas energías a través de los recuerdos inspirados en el ser Kamentzá o Kabengas (nosotros mismos). Es un carnaval muy sonoro.
Gritos	Significan que estamos felices que somos indígenas, orgullosos de serlo, que tenemos identidad.
Alegría	Se genera porque estamos vivos y nos volvimos a encontrar en este día.
Abrazos	Saber que estamos vivos, que existimos.

Cuerpo: El cuerpo es como una herramienta que nos mantiene el espíritu; todos somos iguales; hay gran respeto a los mayores.

Imagen: Las imágenes, los colores que resaltan son símbolos de alegría, de que empezamos un nuevo año con todo la energía, pero sobretodo en unidad con nuestro pueblo.

Escucha: La música siempre es la misma, con diferentes instrumentos, pero el canto es el mismo. Ese sonido simboliza muchas cosas, estar vivos, somos indígenas y a pesar de todo ahí seguimos.

Tiempo: Se termina una etapa y comienza otra etapa para vivir mejor, en armonía con la naturaleza.

Espacio: Con todo el respeto agradecemos a la madre tierra por todo lo que nos genera, lo mismo a nuestros dioses que aún nos mantienen en este mundo. Nosotros concebimos que estamos en nuestro propio espacio y territorio sea cual sea el lugar en donde nos encontremos y la danza y el canto va a ser el mismo.

Mediación material y/o instrumental: Todos los instrumentos y los objetos hacen parte de la celebración y entre más colorido sea simboliza más alegría, agradecimiento y reconocimiento de nosotros mismos.

Representación sociológica simbólica presente en la práctica cultural: Primero se le pide perdón a la autoridad ancestral (el gobernador) y se sigue la danza al ritmo de los más mayores. Eso simboliza el respeto a los mayores, que son los orientadores.

Transmisión de saberes: A través del Betscnaté se puede conocer la historia del pueblo indígena al igual que aprender las enseñanzas simbólicas en el desarrollo del carnaval.

Medios de comunicación: Ya se tiene y se sabe que el carnaval es en determinada fecha y entonces cada indígena se prepara para participar con los demás o si tiene la voluntad puede preparar alimentos y chicha para invitar a su casa a esta celebración. El carnaval va de casa en casa y en el cabildo, lo cual permite integración y compartimiento.

RECOMENDACIONES: Se necesita apoyo y protección tanto en reconocimiento de nivel nacional como patrimonio cultural y respeto a esta práctica. Existe peligro pues en el desarrollo del carnaval se interfiere con muchas personas que no lo hacen con buena intención sino con el ánimo de hurtar, dañar, aprovecharse de la comida o en burla; y que se informe a las autoridades para que no interrumpen o irrespeten a los integrantes indígenas que se encuentran desarrollando la actividad cultural.

Investigador (a): Juan Gerardo Garzón, Pablo Andrés Martínez, Pilar Ortiz y Juan Pablo Torres

Fecha de última actualización: Abril 07 de 2010

Población específica: Cabildo Mayor Kichwa de Bogotá

Nombre de la Práctica Cultural: Armay Chishi – INTY RAYMI

Observación u otras denominaciones: Baño Ritual

Descripción de la práctica cultural: Este baño ritual nocturno que hace parte del Inti Raymi, comienzo y fin del ciclo agrícola marcado por el solsticio de verano, representación de que el sol se aleja y que a través de la ceremonia amarrarlo a la tierra.

Este baño ritual constituye el requisito fundamental de los danzantes, con el cual quienes participan en el mismo logran renovar sus energías, conseguir con la cosmología la renovación de las energías por el baño ríos, cascadas, vertientes y la pacha-mama.

Los participantes centrales del baño son el Aya Uma o guía, los Takik o los músicos y los Tushuk o danzantes, Los músicos, los danzantes imitan la voz de la naturaleza, a fin de no ser reconocidos y unirse con el lenguaje de los vientos. La razón del disfraz, de cambiar, de unificar la voz, tiene como propósito hermanarse con la naturaleza y el ser humano.

Descriptores

Descripción breve

Danza

Movimiento por una espiral imaginaria que representa el tiempo cíclico

Música

Acordes sencillos donde el ritmo marca un tiempo repetitivo

Gastronomía	Platos y bebidas en base al maíz ofrecido a los danzantes y a los músicos
Medicina tradicional	Plantas medicinales para renovar la energía de los participantes

Cuerpo: Los músicos en el centro de la espiral y los danzantes alrededor de ellos son los elementos fundamentales que complementan el ciclo, guiados por los ritmos, reproducen el movimiento de traslación y rotación de la tierra, sus danzas en los corridos, imitan el movimiento de la serpiente, la misma que en el pueblo Kichwa simboliza sabiduría.

Imagen: La práctica carece de elementos gráficos, donde los participantes no tienen pinturas corporales o atuendos llamativos.

El predominio de la oscuridad de la noche y una iluminación tenue le da un carácter más íntimo a la ceremonia.

Escucha: Los instrumentos musicales: principalmente, el churo, las flautas, el rondín, bandolín, guitarra, en los últimos años se incluye el violín, charango y mandolina. Los músicos y los danzantes imitan la voz de la naturaleza, a fin de no ser reconocidos y unirse con el lenguaje de los vientos (queñas, churos y flautas). La razón del disfraz, de cambiar, de unificar la voz, tiene como propósito hermanarse con la naturaleza y el ser humano

Tiempo: En las culturas indígenas es importante el periodo del solsticio como marco al comienzo del ciclo productivo, los ancianos de la comunidad hablan que antes en este periodo las personas estrenaban vestidos y visitaban a los familiares, el baño ritual hace parte de la celebración durante 8 días del Inti Raymi

Espacio: El lugar escogido se encuentra en la localidad de Usme, y presenta una infraestructura donde se baja a un espacio central circular y los observadores de la práctica se ubican alrededor mirando hacia abajo donde ocurre la danza y la música. Los sitios escogidos para esta práctica son los ríos y cascadas como simbología de la pureza del agua y es efectuado en la noche antes de que salga el sol para estar renovado cuando este aparezca

Mediación material y/o instrumental: Mas que objetos tienen como mediadores el uso de plantas medicinales como ortiga, ruda, laurel, manzanilla y eucalipto. Cabe señalar que solo la ortiga tiene una especie originaria de América y que la ruda, el laurel y manzanilla son nativas de Europa y el eucalipto de Australia y que han llegado a los territorios indígenas por la importación.

Representación sociológica simbólica presente en la práctica cultural: El baño ritual es el simbolismo de la renovación del cuerpo para empezar el nuevo periodo de cosecha, la importancia del sentido de equilibrio de las fuerzas del universo en esta cultura y nivel general no ha desaparecido y se evidencia la necesidad que tienen de restaurar la energía del hombre para poder comenzar el nuevo año Kichwa.

Transmisión de saberes: La transmisión de los saberes se hace a través de la expresión oral, sabiendo de los problemas de no llevar un registro materializado la comunidad está organizando talleres y materiales didácticos para transmitir esta ceremonia del baño ritual y otras.

Medios de comunicación: La comunidad Kichwa de Bogotá hace parte de ASCAI (Asociación de cabildos indígenas) a través de la cual se integra a las demás culturas indígenas en Bogotá a las que hace saber esta actividad, de igual forma cualquier persona que no haga parte de esta comunidad puede observar de la ceremonia y ser partícipe de la comida y la bebida

RECOMENDACIONES: Esta práctica cultural, así como otras presentan unos factores de riesgo que son generados por miembros externos como entidades gubernamentales, jerarquías religiosas o particulares que son ajenos a la realidad de estas costumbres y subestima la riqueza cultural y espiritual así como pueden intervenir en los espacios que la comunidad Kichwa tiene la práctica y ser transformados.

Es necesario que la comunidad lleve un registro material de las prácticas y sobre todo su significado para que las generaciones futuras continúen este legado.

El baño ritual tiene una gran similitud con las tradiciones de la cultura occidental del año nuevo y el significado que se da al propósito de empezar con un periodo con una renovación y fortalecimiento del cuerpo y espíritu.

Investigador: Leni Daiara Ladino Duarte

Fecha de última actualización: Abril 14 de 2010

Población específica: MUISCA

Descripción de la práctica cultural: *En la Maloka UITOTO del jardín botánico, punto de referencia y encuentro étnico e intercultural de las diversas agrupaciones indígenas que viven hoy en bogota, se realizan cada ocho días, círculos de la palabra. Un espacio que busca compartir la sabiduría ancestral de sus comunidades con sus demás hermanos indígenas y con cualquier persona que esta interesada en recibir la palabra y compartir la suya con el resto del grupo.*

Para empezar cada persona que entra a la Maloka, debe hacerlo de espaldas dejando afuera todo mal pensamiento y sentimiento, limpiando simbólicamente su alma para entrar limpio al círculo de la palabra. Posteriormente se hace una limpieza con un incienso natural de Salvia. Se saludan los cuatro puntos cardinales, el cielo la tierra y el corazón humano en medio de ambos; todo acompañado por el sonido del caracol e instrumentos de viento y semillas. Antes de dar inicio a la ceremonia todos los participantes se abrazan entre si y una cadena de saludo sale desde el maestro Cochavita (líder de la mancomunidad) hasta completar el círculo: ilakesh, alakhem (Yo soy tu, tu eres yo).

Sentados alrededor de los cuatro elementos, la palabra empieza a fluir dulce e impecablemente, construyendo desde la experiencia de cada persona, una reflexión sobre la vida misma del hombre en la tierra.

Limpieza: Limpiarse con el humo de la salvia, un incienso natural. el corazón, el plexo solar, lamente , pasándola suavemente por todo el cuerpo llevando el humo hacia aquellos lugares donde se concentran las tenciones humanas . Limpiarse del prejuicio, el rencor y el dolor, una limpieza simbólica que abre la puerta hacia la fraternidad, la solidaridad, hacia la idea de una comunidad que se reúne sin más intereses que compartir la palabra y la experiencia.

La puerta de la maloka, marca esa antes y después espiritual, todo lo malo queda afuera por eso se entra de espaldas, con respeto y con humildad hacia un espacio sagrado cargado de la historia, el saber y el sentir de los pueblos indígenas.

Saludo: Saludar es abrirte al otro y alo otro, a la naturaleza, a los hombres, a la sabiduría ancestral de todos los pueblos de América y del mundo. Saludar, con respeto, con humildad y agradecimiento a la raza, a los granos, a cada elemento de la tierra. Es dar paso para que su saber y energía inunde el espacio de reunión de los hombres. Se saluda al pasado, al presente y al futuro, se saluda a quienes no están y a quienes están a nuestro alrededor, se saluda al cielo, ala tierra y al corazón de todos los hombres.

La palabra: Dar y recibir la palabra, implica una responsabilidad mutua. Dentro de la sabiduría indígena, la palabra tiene vida propia, hay que liberarla siendo conciente y responsable de su poder. Para ello el cuerpo, el alma y la mente deben conectarse y prepararse, entrar en disposición. La palabra, crea, construye, abre la mente y el alma, pero también puede destruir y herir si no es bien administrada. Compartir la

palabra en un círculo como el de MAIS, Implica una actitud seria frente a su poder, asumiendo el valor del saber propio y del otro, reconociendo mi palabra y ofreciéndola con total desinterés.

Mambe, ambil: El mambe y el ambil (hoja de coca y tabaco) actúan como medios, movilizadores o hilos conductores de la palabra, pero de una palabra limpia y verdadera salida del corazón, pura, dulce e impecable. La palabra precisa en el momento y con la persona indicada.

El ambil sustancia extraída del Tabaco, busca por un la, encontrar la palabra propia, lleva a la persona a un estado de conciencia plena, sensibiliza el cuerpo y concentra la mente en el espacio tiempo de la palabra. La coca no produce su efecto sin el ambil, son sustancias complementarias que producen las palabras. La coca busca eliminar la necesidad de las palabras y juntos hacen que el hombre reconozca el mal que le hace daño.

En el Círculo de MAIS, solo las usan y comparten aquellos miembros que ya tienen experiencia y conocen la responsabilidad que implica mambear, su valor, poder y carácter sagrado.

Chicha: La Abuela Muisca, comparte la bebida del Mais, como símbolo de ofrenda a la reunión, habla de su historia, de sus potencialidades y de su importancia en la identidad y desarrollo indígena. La chicha se comparte en totumas, va rotando por niños, jóvenes, adultos y ancianos, Compartir la bebida, que crea vínculos y ameniza la reunión. La acción de dar y recibir se refuerza en el acto de compartirla

Cuerpo: La circularidad constituye el elemento primordial que promueve una relación específica entre los cuerpos que participan del ritual de la palabra, saludo y diálogo, fluyen circularmente, no hay mas autoridad, que la palabra del corazón, y aunque la dirige, inicia o cierra el abuelo sabedor de la comunidad siempre se mantienen una relación horizontal entre los participantes, el cuerpo es el principal elemento de participación, un cuerpo material y espiritual que para participar con su palabra debe estar tranquilo y libre de toda aflicción, dispuesto para compartir desde el perdón y el amor con los demás miembros del círculo.

Imagen: La imagen, en el círculo, es la imagen de la mente que recrea las palabras compartidas en el interior de cada hombre. La imagen del pasado que se hace presente en la voz de la abuela en contraste con la imagen del presente moderno que vive en nuestro universo simbólico y que entra a dialogar interculturalmente con el saber intercultural de todas las etnias de la América india solar, como lo recrea MAIS.

Escucha: Escuchar, la enseñanza mas grande del círculo, aprender a hacerlo, aprender a escucharse a si mismo y al otro, quien tal vez este a mi lado en silencio, pero que con solo su cuerpo puede decirme mas de lo que las palabras dicen.

La música es saludo, bienvenida y despedida. Saludo de apertura al círculo, saludo que por medio del sonido del caracol anuncia la predisposición de un grupo de hombres a saludar las diversas culturas ancestrales del mundo y recibir de ellas su palabra acompañada de la música y los sonidos de la naturaleza.

Tiempo: No hay tiempo, más que aquel que rememora el de su pasado, que es al mismo tiempo su presente, porque el saber tampoco tiene tiempo en la sabiduría indígena, el saber solo fluye constante y cambiante. La sabiduría siempre esta representada por el Abuelo, su tiempo de vida y experiencia es inmensamente valorado al igual que la nobleza y dulzura de la infancia y la vitalidad de la juventud. Todas las edades confluyen en el círculo.

Espacio: La maloka, femenina representa la matriz a de la madre, dentro de la el hombre se prepara para un nuevo nacimiento, que surge luego de compartir y recibir la palabra. El pensamiento, el cuerpo y el alma de hombre exigen un lugar sagrado, un refugio, para ser expuestos sin el peligro de la envidia, el rencor y la maldad en general, que viaja en el aire y en la energía de los malos espíritus. Por ello el respeto y amor tan grande por este espacio sagrado, que da lugar en bogota, al encuentro intercultural de saberes ancestrales.

La Maloka, espacio de Reunión y mediación entre el cielo y la tierra. Entre La naturaleza humana, animal, vegetal y la naturaleza divina y creadora. La tierra madre de la vida del hombre, es la que nos soporta, por eso en el círculo se le rinde homenaje a esa tierra que esta bajo los pies y que rememora el territorio ancestral y lugar de origen de tantas etnias que confluyen en la Maloka.

Mediación material y/o instrumental: Los cuatro elementos son los mediadores fundamentales en el círculo. Estos establecen un vinculo con cada raza, cada puno cardinal, cada continente, cada alimento y cada vida en el mundo. En el centro de la Maloka se disponen los elementos que los representan. En un punto, una vela multicolor encendida en representación del fuego, un recipiente con agua, otro con piedras y otro con incienso de que sale un humo aromatizante durante toda la reunión.

El bastón de mando, marca el turno de la palabra, se va rotando y con el se saluda a quien lo da y también a quien lo va recibiendo: In la ke'hi A la ke'!

Representación sociológica simbólica presente en la práctica cultural: Fraternidad, la idea de comunidad, dar y recibir, hablar y escuchar. La idea de círculo, anula las jerarquías, la palabra se recibe con igual valor de todos los miembros que lo conforman, aunque claro esta que la presencia de la abuela Muisca es muy relevante, su voz nunca entra a escena como autoridad, sino como consejo, como experiencia, que no se impone, solo se comparte para aquel que quiera reflexionarla y recibirla de corazón.

Transmisión de saberes: El centro de la Maloka, es el espacio ritual para la transmisión del saber, un saber contenido en el relato y la experiencia de la voz que es compartida, desde la Abuela hacia nosotros y desde nosotros hacia ella y el resto de los compañeros.

La palabra, el recuerdo y la mujer, su voz, su autoridad, suave, femenina, pero a la vez firme y valiente, nos dibuja una identidad que se resiste a sucumbir ante la modernidad, nos habla de I Dios Sol, del maíz, del alimento sano, de la gastronomía tradicional, los poderes de la quinua, la ahuyama, la sopita de tallos, la guatila entre otros. Además, y trasladándose a nuestro presente, de las enfermedades del nuevo siglo, ligadas al trabajo, las nuevas tecnologías y la premura del tiempo y como desde el saber tradicional, la medicina natural y la respiración ayudan a

combatirlas. Hablo de los medios de su poder destructivo, del mal uso del tiempo de los niños horas y horas frente a un computador, de la responsabilidad de los padres de la ocupación del tiempo libre en actividades más humanas, más enriquecedoras que la televisión.

El círculo, se consolidó de esta forma en un espacio de reflexión sobre la Infancia, sobre el recuperar ese sentido de infancia que muchos creemos perdido pero que permanece latente en cada hombre, su poder no es más que el de dejarnos sorprender por la vida, el de estar abiertos a aprender del otro, a dialogar, a jugar, a recibir el consejo, a respetar al mayor, a reír, a sentir que el tiempo no pasa, que no hay rencores, porque lo malo se olvida y lo bueno es lo que debe permanecer en el espíritu del hombre, a no cargarse de malas energías y vivir el presente sin olvidar el pasado y la identidad que nos une como comunidad.

Medios de comunicación: El diálogo, la palabra del Saber, del Corazón, de la experiencia. La invitación del círculo, se extiende a todo aquel que pase desprevenido, con gentileza se le permite a cualquier persona entrar y participar de él, muchos se quedan, otros se van, pero siempre hay algo que los afecta en el momento de tomar la decisión de quedarse o no, la palabra no se pausa, sigue su flujo normal aun con la constante entrada y salida de personas.

RECOMENDACIONES: La posibilidad de mantener y consolidar la Maloka Uitoto como espacio de encuentro y diálogo intercultural es una de las principales oportunidades que le brinda la ciudad, a la población indígena que reside hoy en ella. Generar estos lugares de encuentro, ayudan a mantener y fortalecer la identidad, el vínculo con sus saberes, la posibilidad de compartirlos, de revalorarlos.

Sería importante, rescatar aquellas comunidades que no hacen parte de ningún cabildo y que disgregadas por la ciudad luchan por mantener los vínculos con sus tradiciones y la Unidad de sus pueblos.

Investigador: Leni Daiara Ladino Duarte

Fecha de última actualización: Abril 7 de 2010

Población específica: Inga

Nombre de la Práctica Cultural: Kalusturinda Fiesta tradicional Inga de comienzo de año

Descripción de la práctica cultural: *En este Carnaval Originario del Alto Putumayo, es celebrado anualmente por el Pueblo Inga y Kamsa en el Valle de Sibundoy, pero desde hace seis años con el apoyo de la Secretaría de Cultura, el pueblo inga residente en Bogota, mantiene viva esta*

practica cultural celebrándola de forma paralela , conservando en gran parte su estructura originaria pero lejos física pero no emocionalmente de sus territorios ancestrales .

Para el pueblo inga es la gran fiesta, fiesta de la Alegría la reconciliación y la bienvenida al nuevo año que inicia con la terminación de un ciclo agrícola y el inicio de uno nuevo. Un encuentro festivo conocido también el carnaval o día del perdón donde el corazón humano se dispone para el perdón y para la fiesta, en medio de bailes tradicionales, música, cantos juegos, rituales, chicha, comida y Flores.

En la plazoleta de la Alcaldía Local de la Candelaria siendo casi las tres de la tarde se da inicio a la Fiesta. En medio de un colorido desfile de rostros y cuerpos indígenas , coloreados por la fantástica indumentaria que los ilumina y luego de recibir las palabras de apertura de la Autoridad del cabildo y la limpieza proferida con Ortiga a todos los asistentes, se reúnen para dar inicio entre cascabeles, conchas, loinas, bombo, flautas, gritos y la algarabía propia de un carnaval al “San Juan”, la descabezada de un gallo vivo atado cabeza abajo que ofrece su pescuezo a los asistentes para ser arrancado por quien logre alcanzarlo y tirar con toda su fuerza.

Terminado el juego, la multitud se vuelve un solo cuerpo festivo que desfila de manera circular entorno a la plaza, toma chicha , canta y baila , recibe las flores del perdón sobre sus cabezas de manos de las autoridades y mayores indígenas , para luego dirigirse al Jardín Inga, donde los espera la comida y la fiesta continua hasta el anochecer.

El Mito: “Betiyaguagua significa en Camentsá e Inga “Hijo del Árbol” y es un personaje mítico de donde devienen los actuales Camentsá. Betiyaguagua fue castigado por la Madre Tierra y azotó al Valle de Sibundoy con un terremoto, que llevó a que se secara la gran laguna que existía. Betiyaguagua tuvo que exigirle a uno de sus nietos, quien provocaba los desórdenes en la comunidad porque dañaba y quemaba la naturaleza, que realizara un viaje hasta el Cerro Patascoy a pedir perdón para que la Madre Tierra se tranquilizara. El nieto regresó con un acompañante, el hijo de la Madre Tierra. Se llamaba Klestrinyé y su misión fue enseñarles las artes de la alegría. El les enseñó todo lo relacionado con la música, el baile y los vestidos. Cuando todos aprendieron a vestirse de colores, a tocar flautas, bombos y cachos, a cantar y a gritar de contentos, Klestrinyé ordenó que un día al año se debe festejar y agradar a los dioses. Ese día bailaron, cantaron y tomaron chicha hasta quedar dormidos por caminos y veredas. Klestrinyé dijo: “ese día se llamará en adelante Besknaté, el Día Grande, fiesta de la alegría y el perdón”, *Cuentan que Klestrinyé murió en esta tierra y en su tumba nació un árbol cuyas flores abundantes y de múltiples colores, se utilizaron para perdonarse y alegrarse.*

(Tomado de <http://noestamosolos.radioteca.net>)

El vestuario: La alegría de la fiesta es representada por el colorido que irradia sus atuendos, la energía del color vitaliza al cuerpo que se viste de fiesta.

Los hombres visten con la ruana representativa de su pueblo. Coronas de Plumas multicolores y collares adornan su presencia. Llevan también sus instrumentos tradicionales, algunos colgados del cuello o de la cintura.

Las mujeres llevan falda negra, amarrada a la cintura con cinturón tejido, chalinas de colores vivos. Y unas majestuosas coronas de hilos entretejidos en un sin fin de formas. Algunas solo llevan puesta la Ruana y El cabello recogido en su mayoría por una cinta igualmente tejida con la iconografía tradicional.

La Ortiga: El ritual de limpieza tradicional, empieza el sábado anterior al miércoles de Ceniza, se limpia el espíritu con el fin de prepararse para la fiesta que dura hasta la medianoche del jueves siguiente. El martes anterior al miércoles de Ceniza es el gran día para los Inga, mientras que el lunes lo es para los Kamsá.

A su vez antes de dar inicio a la Fiesta se recibe a los asistentes con sendos manojos de ortiga, aplicados con cariño en la cara, brazos y piernas. Así según cuentan, se limpia el alma de rencores, se templan los nervios para aceptar al otro sin resentimiento y se incrementa la alegría con la picazón producida por la planta.

El Juego: "El San Juan"

Una estructura en madera, forma la tarima donde el gallo es amarrado patas para arriba, colgando desde el centro de uno de los palos superiores que demarca la Tarima, donde la autoridad Indígena y una gran cantidad de niños esperan que el gallo este bien amarrado y que el encargado de tirar de la sogá para moverlo como si fuera una piñata este en posición y preparado para empezar el Juego.

Las palabras del Gobernador Inga, dan inicio a la ceremonia y el pescuezo del gallo comienza a escabullirse entre las manos de jóvenes y adultos que quieren atraparlo. Poco a poco y tras la fuerza y el empeño de los jugadores, comienza a desmembrarse, pero nadie logra quedarse con el botín, hasta que una joven mujer se atreve a participar, y con el peso de todo su cuerpo colgando del pescuezo, logra hacer lo que ningún hombre pudo. Los gritos y los aplausos no cesan, las demás mujeres festejan el triunfo.

El sacrificio del animal es la ofrenda con la que se recibe el nuevo año, agradeciendo en medio de la diversión el haber obtenido muchos beneficios y frutos del trabajo y de la tierra en el año que termino.

Los instrumentos: La música es primordial en toda celebración, a través de ella se invocan la alegría de los espíritus ancestrales: Cachos, tambores, flautas, rondadores, cascabeles y armónicas acompañan el canto y el baile tradicional de mujeres y hombres en una enérgica melodía que se repite una y otra vez durante toda la fiesta. Hasta donde note, no hay distinción de género en el uso de instrumentos.

Canto y Baile: Se canta en alabanza, la felicidad se expresa corporalmente a través de este y del baile lo acompaña. En un desfile entorno a la plaza mujeres niños y hombres danzan suave pero enérgicamente y su canto transmite la vitalidad de una cultura que se resiste a perderse en el frío de la ciudad. Las mujeres se agrupan y llevan el ritmo y del canto, los hombres las acompañan con las flautas y los cascabeles, los niños se mueven con alegría al son de los tambores que ellos mismos manipulan.

El canto aparece como una especie de diálogo, cada frase parece ser respondida por la que le sigue, es un solo canto, no varía ni se transforma durante toda la fiesta Y son las mujeres las encargadas de no dejarlo apagar.

Las flores: Una lluvia de Lluvia de pétalos de flores caen por toda la plaza. La flor que simboliza la pureza, el perdón y la prosperidad es colocada a manos del taita y los abuelos de la comunidad, sobre las cabezas de sus demás hermanos indígenas para renovar los votos de de convivencia y reconciliación para el nuevo año.

La chicha: La chicha es uno de los elementos primordiales de la celebración, es por ello que incluso a llegado a llamarse, La fiesta del maíz, como tributo a la madre tierra por uno de los mas importantes frutos recibidos: el maíz, base de la alimentación de estos pueblos y de cuerpo presente en la fiesta como chicha y como mute.

Incluso los niños la beben, jóvenes, adultos y ancianos, mujeres y hombres por igual comparten entre ellos y con todos los invitados totumas cargadas con su bebida tradicional, la bebida de la felicidad.

Cuerpo: El cuerpo mismo se convierte en el centro de la experiencia de la alegría que invade a todo la comunidad. Es su gran fiesta y alma esta limpia para recibir son resentimientos el nuevo año, y así se nota, en sus rostros, en sus gestos y e la paz que transmite su presencia en medio de la algarabía.

Se viste de luz a través del color, la energía del sol es irradiada por medio de sus atuendos que en un carnaval de colores expresan la luz del perdón que cobija la fiesta, no hay luto, no hay odios, ningún sentimiento sombrío tiene cabida, para ellos la limpieza espiritual que todo participante debe efectuar antes de hacer parte de la celebración.

El cuerpo de la autoridad mas que en la figura del gobernador, se hace palpable en el Ser de los abuelos, cuando con ternura ponen sobre la cabeza de sus hermanos las flores de la renovación.

Imagen: Diseños precolombinos parecen en todo su atuendo, pero no le roban protagonismo al mismo cuerpo que ya de por si es la imagen viva de la Alegría y la fiesta En cada cuerpo se descubre una imagen diferente, unos con plumas prominentes, otros con tupidos collares, coronas de hilo trenzado. La ruana Inga predomina entre la comunidad, la integra pero no la uniforma, cada cuerpo presencia masculina o femenina es

única y cada una expresa su festividad interior de manera particular. El niño juega, salta, corre, ríe, las mujeres cantan y bailan, los hombres hacen sonar sus flautas y todos juntos brindan la chicha que no deja de rotarse entre sus manos.

Escucha: Es imposible no permanecer en la melodía que generan sus instrumentos y sus voces, una y otra vez se repiten, sin pausas, sin descanso, el mismo canto, el mismo golpe de tambor, el mismo silbido queda resonando en la cabeza de todos los asistentes, tanto los que bailan como los que no. La mujer toma el papel principal dentro del canto, es ella la que lo dirige, el hombre responde con flautas y demás instrumentos.

Tiempo y Espacio: El tiempo se transforma en función del espacio. En la ciudad la fiesta parece tener tiempos pre-establecidos, debido a la locación y al mismo entorno en el que se desarrolla. Al aire libre los cuerpos se dispersan, se liberan, y parece que el tiempo para ellos no pasara. Iniciar con el juego del gallo, es el principal fundamento para destruir la noción de tiempo; toda la comunidad unida en el rito como niños, que saltan, gritan y aplauden sin parar, se dejan sorprender por cada pequeño detalle de la fiesta, por cada gesto humano y se dejan tocar por la música y el color de la fiesta.

El pasado se hace presente en el presente, como regalo de y para los dioses, el solo hecho de que la celebración viva en la ciudad, es la más grande evidencia del fuerte vínculo, amor y respeto por su tierra y por sus ancestros. El carácter ritual atraviesa el tiempo mientras que el juego lo destruye, lo acelera, el recuerdo y el sentimiento de territorio no habitado lo detienen y los obliga a permanecer en él, sin prisa pero sin pausa. Una sola Historia, la del pueblo Inga confluye en muchas formas de ver y sentir el tiempo durante la Fiesta y en cada cuerpo que la hace posible.

Mediación material y/o instrumental: La música es primordial en toda celebración, a través de ella se invocan la alegría de los espíritus ancestrales: Cachos, tambores, flautas, rondadores, cascabeles y armónicas acompañan el canto y el baile tradicional de mujeres y hombres en una enérgica melodía que se repite una y otra vez durante toda la fiesta.

Cada instrumento invoca una fuerza especial de la naturaleza, una fuerza de invocación para poner en disposición de perdón, de paz y alegría el cuerpo y el alma. La indumentaria, es capaz también de trascender el tiempo, es un vínculo material con la tierra y la naturaleza que los reviste de color, también es una forma de invocar a conciencia festiva, de predisponer el cuerpo del presente para que trascienda en el tiempo y en el espacio, como si el estar acá fuera estar allá al mismo tiempo, en sus tierras, con sus ríos y montañas.

Representación sociológica simbólica presente en la práctica cultural: Existe una voz de autoridad, que es el gobernador del cabildo quien da inicio a la celebración, pero en la multitud la autoridad de los ancianos se hace evidente a través su figura templada, pausada, su mirada tranquila y se consolida simbólicamente en el ritual del perdón, las flores escenifican su poder espiritual de sanación, la voz de la experiencia, de su palabra dulce e impecable queda toda contenida en la flor, que representa a su vez el poder y el perdón de la naturaleza.

Los niños , viven la fiesta a su manera , libres del juicio del adulto , juegan, gritan , corren , toman chicha, cantan y bailan siempre en conjunto, no hay ni uno solo disperso. Las mujeres también celebran en grupo, son el centro del canto y podría decirse, la voz de la fiesta. Pero en si, en la celebración no se dejan ver jerarquías, la principal autoridad es la Alegría y el perdón que fluye por todos los rincones del espacio.

Transmisión de saberes: La fiesta transmite un principio fundamental: El perdón. El perdón que desde la ternura y sabiduría indígena es repartido y compartido y consolidado simbólicamente por la comunidad, a través de las flores y la ortiga. La palabra mas que verbal, se transmite durante toda la fiesta a través del lenguaje corporal, solo el canto que acompaña la celebración deja le deja abierto un espacio a la oralidad, todos se unen, no hay corrillos ni secretos, todo se comparte y se comparte en publico, bailando y cantando.

Medios de comunicación: Se llega al otro a través del cuerpo, de la expresión del alma a través del canto y el baile, del compartir un sorbo de chicha, de limpiarse con la ortiga, del saludo y la invitación a la alegría. El espacio esta abierto simbólicamente para todo el mundo, solo se necesita respeto y predisposición para asumir el principio de reconciliación que se recibe del pueblo Inga.

RECOMENDACIONES: El principal peligro puede revelarse desde la juventud, cuando al no querer ser juzgado desde la diferencia, se empiezan asumir conductas de rechazo hacia la ritualidad propia de su cultura y sus formas de autoridad. Parte de la comunidad se confundía entre los espectadores y su actitud pasiva era notoria, se escuchaban incluso comentarios de rechazo durante el juego del gallo.

La mayor oportunidad para la reafirmación cultural es tener esos espacios dentro de la ciudad, espacios de reunión, donde la idea de comunidad se mantenga y se fortalezca, donde se promueva el respeto por la tierra, por los mayores, por la palabra. Para que no se vacíe el sentido por mantener el vinculo con el pasado y con el territorio simbólico indígena, es primordial cultivar espacios de reflexión y encuentro con los jóvenes y con los niños, porque son ellos quienes tienen una mayor responsabilidad y a la vez dificultad de preservar una cultura, que de cierta forma les fue desplazada al no vivirla directamente desde su espacio de origen.

Investigador: Cristian Padilla – Jorge Alvarado – Diego Molina

Fecha de última actualización: Marzo 30 de 2010

Población específica: Familia de artesanos Zenúes

Nombre de la Práctica Cultural: Tejido en caña flecha - Sombrero Vuelitiao

Descripción de la práctica cultural: Practica artesanal ancestral desarrollada por comunidades indígenas Zenúes provenientes de Córdoba que se asentaron en Bogotá hace aproximadamente 30 años. El arte de trabajar la caña flecha es transmitido de generación en generación y consiste en obtener fibras finas a partir de la vena de una caña parecida a la de azúcar, que se seca al sol y se puede tinturar con barro y ceniza para dar los tonos oscuros de contraste en la pieza. Luego, de cada vena se sacan tiras de número impar utilizando un cuchillo y calculando el grosor de las fibras visualmente. El número de tiras varía dependiendo de la calidad y complejidad del tejido que se quiera obtener. Estas fibras se trenzan y comienza a obtenerse un tejido uniforme y largo con el cual se confeccionará posteriormente el sombrero. Estas fibras las obtienen los indígenas Zenúes en Bogota debido a que las reciben desde Córdoba, enviadas por sus familiares. Para calcular las dimensiones del sombrero se utilizan medidas corporales como las cuartas de la persona que trenza, medidas de los dedos, etc. Para hacer la “horma”, que es la parte superior del sombrero se calcula mediante una cuarta y un dedo pulgar. Esto es llamado “un jebe”. Para obtener la “horma” se anuda de forma especial y una vez obtenido el botón superior de la copa del sombrero, el artesano lo muerde para definir bien los bordes y dejarlo lo más plano posible, “para que no se vea tan ordinario” según el artesano. A partir de la “horma” se empieza a medir el resto del sombrero de la misma forma, a partir de cuartas. Luego se definen que tipo de adornos van a hacer parte del diseño del sombrero. Estos adornos caracterizan cada pieza puesto que pertenecen por tradición a la familia de artesanos que desarrolla el objeto y no se permite el uso de ellos por artesanos de otra familia. Una vez obtenido el trenzado de la longitud calculada esta se comienza a coser utilizando una maquina.

Ancestral: Saber transmitido de generación en generación

Artesanía: Trabajo manual tradicional de familias indígenas

Cultivo de Caña: Aprovechamiento de la planta para obtención de materia prima.

Deshilachado: Adecuación de materia prima para su posterior manejo

Tinturado: Modificación de las propiedades de la fibra mediante tintes minerales.

Trenzado: Agilidad y destreza manual generalmente de la mujer indígena.

Cosido: Unión de la trenza mediante hilos.

Investigador: Juan Gerardo Garzón, Pablo Andrés Martínez, Pilar Ortiz y Juan Pablo Torres

Fecha de última actualización: Abril 07 de 2010

Población específica: Cabildo mayor indígena Kichwa Bogotá

Nombre de la Práctica Cultural: Encuentro de mayores

Descripción de la práctica cultural: El encuentro de mayores es una oportunidad que brinda el cabildo para que los ancianos tengan un espacio de esparcimiento y donde se reencuentren personas que no se han visto en años y restablecer los vínculos de los miembros más antiguos de la cultura Kichwa de Bogotá.

Al ser los miembros con mayor edad, los ancianos son un gran referente de la cultura Kichwa como portadores de un mayor conocimiento de hechos y de la historia, por ejemplo esta comunidad vive en la ciudad desde hace tres generaciones por eso los ancianos saben de los acontecimientos que han marcado al cabildo desde sus orígenes en Bogotá y poseen un legado mas fuerte de su procedencia desde el Ecuador.

Danza: Bailes de piezas tradicionales dentro de la comunidad

Música: Música mestiza y de la comunidad Kichwa

Fotografía: Muestra de fotos antiguas del periodo cuando la cultura llega a Bogotá

Gastronomía: Platos y bebidas con base en maíz ofrecido a los ancianos

Cuerpo: Baile en parejas en el centro del lugar como punto central de la habitación, donde alrededor los demás ancianos acompañan con cantos y palmas

Imagen: La otra parte de la actividad se compone del paso de fotografías a través de un video-beam donde se muestra cuando estos ancianos llegan a Bogotá en los años 50 y años posteriores.

Es un momento donde se recuerdan a los amigos a los cuales no se han visto en años o que ya no están

Escucha: La música son grabaciones de canciones populares propias de la región andina, también hay piezas musicales de la cultura Kichwa.

Durante la muestra de fotografías se recurre a la oralidad y las anécdotas

Tiempo: En esta práctica el tiempo es importante porque se trae a recuerdos pasar de la cultura Kichwa por Bogotá, como llegaron a la ciudad desde Ecuador y las dificultades que han tenido hasta el presente.

Espacio: El lugar escogido se encuentra en la localidad de Engativá donde se encuentra la sede del Cabildo mayor indígena Kichwa de Bogotá en donde se dispone de los equipos para la proyección de imágenes y sonido

Mediación material y/o instrumental: Los ancianos todavía conservan la disposición de usar el vestuario tradicional Kichwa de sombrero, ruana y cotizas dándole a la práctica un mayor sentido de unidad cultural y arraigo hacia el campo.

Representación sociológica simbólica presente en la práctica cultural: La remembranza de los hechos y logros de las culturas es base del conocimiento para transmitir a las futuras generaciones de la comunidad, los ancianos son la máxima autoridad moral entre el pueblo Kichwa como pioneros de la llegada a Bogotá y como abrieron las oportunidades a las futuras generaciones

Transmisión de saberes: La transmisión de los saberes se hace a través de la expresión oral, las anécdotas de cómo las familias llegaron a la ciudad muestra la forma de vivir de las personas en ese entonces, a su vez se puede llegar al establecimiento de parentescos que no estaban definidos

Medios de comunicación: El gobernador del cabildo Kichwa de Bogotá establece la oportunidad del encuentro y a través de la base de datos de los miembros de la comunidad hace llegar la información del día del encuentro a los ancianos Kichwa

RECOMENDACIONES: La posibilidad de digitalizar las fotografías antiguas es una oportunidad de crear un álbum fotográfico donde se muestre el paso del tiempo de la cultura Kichwa en Bogotá, muestra el cambio de costumbres y vestuario de los miembros de la comunidad. Esto permite que las personas que se encargan actualmente de la investigación de las costumbres posean una información valiosa sobre ello.

Investigador: Juan Gerardo Garzón, Pablo Andrés Martínez, Pilar Ortiz y Juan Pablo Torres

Fecha de última actualización: Abril 07 de 2010

Población específica: Cabildo mayor indígena Kichwa Bogotá

Nombre de la Práctica Cultural: Armay Chishi

Descripción de la práctica cultural: Se realiza todos los años, en la mayor parte del mundo los días 22 y 23 de junio. Pretende retomar las costumbres ancestrales, se celebra para adorar al agua, a la tierra y al Sol. Es una celebración propia de los indígenas por el solsticio de verano cada 21 de junio. Brindan ofrendas y veneran a sus divinidades supremas como sus sagradas montañas, ellas estarán presentes en sus actos, las fuerzas cósmicas de la pacha mama también los acompañarán, y la fuerza y energía de sus antepasados estarán celebrando y bailando con ellos.

El ritual gastronómico se realiza en un lugar amplio, en este caso se realiza en un salón comunal con una capacidad de 200 a 250 personas, el ritual consiste no solo en la preparación de los platos tradicionales que serán ofrecidos a los músicos que acompañan la celebración, sino que también brinda un espacio para la danza.

Horneado: Cerdo al horno se lo acompaña con mute, aguacate, encebollado y un complemento especial comúnmente llamado "agrio" que se prepara con pimienta, cebolla, raspadura, ají y cilantro.

Fritada: Carne de cerdo cortada en trozos, Combinado con mute, tortillas de papa, aguacate y maíz tostado.

Habas tiernas: Habas cocinadas acompañadas con maíz tostado y queso.

Gallina Criolla: Gallina sudada acompañada de papas cocidas

Cuerpo: Sin duda todos los alimentos son preparados por las manos de las mujeres quienes transmiten ese conocimiento gastronómico a sus hijas.

Estas mujeres ofrecen los alimentos a los participantes del INTI RAYMI, ubicándose en una tarima para ser observadas por todos y usando un traje tradicional que comprende de un vestido entero de color negro, blusa blanca y pañoleta roja en su cabeza; entregan Gallina Criolla a los músicos quien también se encuentran en la tarima y así se da inicio al ritual de la comida.

Los demás participantes no usan un vestuario tradicional.

Imagen: Las imágenes más representativas son los colores de las presentaciones de los alimentos preparados, los alimentos son unos de los protagonistas de la celebración del INTY RAYMI. ya que el sitio donde se realiza la celebración no contiene ninguna adecuación en particular. Se observan carteles con agradecimientos a aquellas entidades que acompañan la realización de la celebración, Como es el caso de la secretaria de cultura y el instituto de la participación y acción comunal.

Escucha: La danza y la música toman un papel importante antes y después, del momento donde se realiza el ofrecimiento de alimentos.

Tiempo: la actividad se divide en tres momentos

1er momento: preparación de los alimentos antes de la llegada de los invitados hasta el momento donde se ofrecen a los músicos. Tiempo transcurrido 6 a 8 horas.

2do momento: El ofrecimiento de la gallina criolla a los músicos. Tiempo transcurrido 30 minutos. Este es un acto simbólico.

3er momento: se realiza una pequeña pausa donde se disponen a comer los alimentos preparados, se colocan sillas y mesas alrededor , para no interferir con aquellos que quieran seguir danzando.

Espacio: El lugar escogido es un salón comunal lo suficientemente amplio para albergar de 100 a 200 personas, se dispone de una tarima para la presentación de los músicos y sillas y mesas para el momento de comer.

el espacio no está decorado , contiene carteles con información de entidades que acompañan a la celebración.

Mediación material y/o instrumental: Instrumentos musicales usados en la danza, montaje de sonido para los músicos y charlas por los líderes relacionadas a la celebración.

Transmisión de saberes: La transmisión de los saberes se hace a través de la expresión oral y manteniendo como tradición la preparación de los mismos platos. Aunque se incorporan nuevos ingredientes algunos como la gaseosa para los niños es importante resaltar que no se a abandonado la tradición ya que se siguen preparando los mismos platos gastronómicos.

Medios de comunicación: La comunidad Kichwa de Bogotá hace parte de ASCAI (Asociación de cabildos indígenas) a través de la cual se integra a las demás culturas indígenas en Bogotá a las que hace saber esta actividad, de igual forma cualquier persona que no haga parte de esta comunidad puede observar la celebración y ser partícipe de la comida y la bebida

RECOMENDACIONES: Esta práctica cultural, así como otras presentan unos factores de riesgo que son generados por miembros externos como entidades gubernamentales, jerarquías religiosas o particulares que son ajenos a la realidad de estas costumbres y subestima la riqueza cultural y espiritual así como pueden intervenir en los espacios que la comunidad Kichwa tiene la práctica y ser transformados.

Es necesario que la comunidad lleve un registro material de las prácticas y sobre todo su significado para que las generaciones futuras continúen este legado.

ANEXO 4

INVENTARIO DE ORGANIZACIONES POBLACIÓN INDÍGENA

Nombre De La Organización	Localidad	Contacto en la organización	Dirección	Correo electrónico	Teléfono
Cabildo Indígena Muisca De Bosa	Bosa	Henry Neuta Tunjo	Transv. 87B No. 79C-60 sur. Vereda de San Bernardino-BOSA	hemanano29@hotmail.com	5737133 7232069
ASCAI - Asociación de Cabildos Indígenas de Bogotá	Distrital	Edgar Otavo	Calle 77ª No 80ª – 25, piso ASCAI, Barrio la granja	ascai.presidencia@gmail.com	Cel. 3177938227
Cabildo Indígena Inga	Santa Fe – Candelaria	Victor Tandioy	Cll 12 No. 9-66, Piso 4	samaillaktu@yahoo.es	3422405 311 295 6818
Cabildo Indígena Los Pastos	Santa Fe – Candelaria	Hector Tapie	Cra. 20ª N. 16-16	hectortapie@yahoo.es	3104459052
Cabildo Indígena Muisca de Suba	Suba	Luz Miryam Martínez Triviño		miry mart7@hotmail.com	3107894921
Cabildo indígena Ambika- pijao	Usme	Luis Enrique Tapiero	cra3b# 92a- 23 sur	cabildoambikapijao@yahoo.es	<u>7648163</u>
OPIAC - Organización de los Pueblos Indígenas del Amazonas	Santa Fe – Candelaria	Jorge Gabriel Furagato	Carrera 8 nro 19 - 34 Edf. las Nieves Off. 502,	presidente@opiac.org.co	(571) 2826010 , (571) 2828476
ONIC - Organización Nacional Indígena de Colombia	Candelaria	Luis Evelis Andrade	Calle_13 No. 4 - 38	onic@onic.org.co	Tels (57+1)284 21 68 - 281 18 45 Fax: (57+1) 2843465

Nombre De La Organización	Localidad	Contacto en la organización	Dirección	Correo electrónico	Teléfono
Cabildo Indígena Pijao de refugiados internos en el distrito capital de Bogotá a causa del conflicto armado en sus territorios ancestrales. CIPRID Calarcá	Bosa	Henry Loaiza		piaocalarca@hotmail.com , vicente_8014@hotmail.com	<u>310 878 77 84</u>
Comunidad Nonam Wounaan del Choco	Ciudad Bolívar	Cercelino Piraza		ismare1@yahoo.com	
Cabildo Indígena Kichwa	Engativá	Nelson Tutanquimba	Carrera 84 No 77A-26	nelson_tuntaquimba@yahoo.es	<u>251 11 91 - 542 79</u> <u>31 - 315 797 06 47</u>
Cabildo Indígena YANACONA	Engativá	Néstor E. Tintinago Paz	Cll 57 No. 100A-05	yanakonas@gmail.com	5779383
Asociación Indígena Páez - Cabildo Indígena Nasa de Bogotá	Kennedy	Gobernadora Oliva Prado Catín	Carrera 87 D # 42-74 Sur	asoinpaez@hotmail.com	<u>3158957288</u>
Confederación Indígena Tayrona – CIT		Norey Quigua		noreyq@gmail.com	3168747996
Kherden EU	Ciudad Bolívar	Ramiro Piraza Ismare		Ismare1@yahoo.es	<u>3008889391</u>
Campaña de divulgación cultural indígena	Kennedy	Esperanza Casas	cra71a 52-60	artesianiaselva@yahoo.com	2608796- <u>3118211721</u>
Cabildo de la Candelaria	La Candelaria	William Morales Vallejo	Carrera 1 No. 8-04	gwmoralesv@yahoo.com.ar	<u>286 84 60 - 313</u> <u>329 84 81</u>
Consejo Local de Cultura, localidad Candelaria	La Candelaria		Carrera 5 No. 14-46	patso2211@yahoo.com	<u>3410261</u>
Fundación Producciones Artísticas IPMTV	La Candelaria	Cristina Oyola			<u>316 352 28 60</u>
Pueblo Indígena KANKUAMO	La Candelaria	Jaime E. Arias Arias	Cll 13 No. 4-38		3157474606
Fundación Social Crecer	Los Mártires	Esperanza Arévalo	cra 16 No 18-48	funcrecer@gmail.com	<u>2847984</u>

Nombre De La Organización	Localidad	Contacto en la organización	Dirección	Correo electrónico	Teléfono
		Barrero			
Secretaría de Integración Social Mártires - Etnias	Los Mártires	Nancy Montoya - Amira Yuseff	Carrera 23 No. 22 A - 72	nancymontoya@yahoo.com	<u>2 44 89 78</u>
Aureliano Arce - referente indígena Secretaría de gobierno	Santa Fe	Aureliano Arce	Secretaría de Gobierno. Edificio Liévano	arceliano2009@gmail.com	<u>3187231756</u>
Consejo De Pueblos Indígenas de Bogotá	Santa Fe	Albenis Tique	CARRERA 8 CON PRIMERA (CASA GUAMBIANA)	consejopueblosindigenasbogota@gmail.com , damaluna7@hotmail.com corporacionatribu@gmail.com	<u>313 392 66 08</u>
Corporación Natribu	Santa Fe	Andrei Castillo Colorado			<u>313 392 66 08</u>
Guambianos	Santa Fe	Isabel Velazco	Carrera 8 # 1 – 52 sur		<u>3118953227</u>
Pueblo Indígena Kamentzá	Santa Fe	Carlos Arturo Chindoy Alban	Ka. 7 No. 3-13	carlos_chindoy@yahoo.com	<u>280 0751</u>
Pueblo Indígena TUBU	Santa Fe	Ramiro Uribe Sierra	Diag. 13 Bis, No. 25-15 este		<u>3338378</u>
Suagagua Ingativa Neuza – Nación Muisca	Suba	Suagagua Ingativa N	Carrera 8 # 1 – 52 sur		<u>3163981270</u>
MAIS Mancomunidad de la Amerika India Solar	Distrital	Orlando Carrillo		harimais@yahoo.com , maiscolombia@gmail.com	<u>3107985530</u>
Comité de comunicaciones. Cabildo Mayor de Bacatá	Suba	Gustavo Vargas Gómez	cra 54b # 128-39	tavovag@hotmail.com	<u>3114451366</u>
Fundación Carare	Suba	Taita Orlando Gaitán	Calle 116# 70D- 68	johannamayap@gmail.com , fundacioncararebogota@gmail.com	<u>2532304</u> , <u>6130795</u> , <u>6139058</u>
Cabildo Indígena Yanakona de Bogotá	Teusaquillo	Gobernador Luis Rodrigo Piamba	Carrera 33 # 23-51 Residencias Universitarias	yanakonas@gmail.com	<u>320 309 0981</u>
Juan Martin Jamioy - Autoridad Nacional de salud y medicina tradicional de la ONIC	Candelaria	Juan Martin Jamioy	Valle de Sibundoy, Colombia	jamiy40@gmail.com	<u>3112904336</u>

ANEXO 5

INVENTARIO OFERTA INSTITUCIONAL POBLACIÓN INDÍGENA

INDÍGENAS

Nombre De La Organización	Localidad	Nombre Del Proyecto/Servicio	Breve Descripción	Año De Realización
Alcaldía Local de Bosa, Fondo de Desarrollo Local	Bosa	Festival del Sol y la Luna, denominada también "Jizca Chia Zhue", día del campesino y feria del pueblo dentro del proyecto arte vivo del programa Bogotá Viva	El Festival que se desarrolla año tras año en el territorio, pretende fortalecer la vida indígena y rescatar toda la cosmogonía del pueblo muisca en relación con los habitantes de Bosa, de tal manera que sea un espacio de saberes y tradiciones muiscas, con el cual se pretende dar a conocer el trabajo desarrollado por la comunidad, como es el artesanal, medicinal, cultural y en general de usos y costumbres en un espacio donde se correlacionan los indígenas de otras comunidades con la localidad y el distrito.	2010
Cabildo Indígena Pijao de refugiados internos en el distrito capital de Bogotá a causa del conflicto armado en sus territorios ancestrales. CIPRID Calarcá	Bosa	Conservación de lengua materna	Recuperación de la lengua materna.	2006-2010

Nombre De La Organización	Localidad	Nombre Del Proyecto/Servicio	Breve Descripción	Año De Realización
Cabildo Indígena Pijao de refugiados internos en el distrito capital de Bogotá a causa del conflicto armado en sus territorios ancestrales. CIPRID Calarcá	Bosa	Mantener la organización política y social	Se mantiene la organización	2006-2010
Cabildo Indígena Pijao de refugiados internos en el distrito capital de Bogotá a causa del conflicto armado en sus territorios ancestrales. CIPRID Calarcá	Bosa	Medicina Tradicional	Prevención de salud, terapias, medicina tradicional, se tratan enfermedades que no existen en la medicina europea, científica. Tratamientos a problemas de nutrición con medios naturales, consejeros, orientación, esperanza y fortaleza al espíritu. Conservación de la medicina.	2006-2010
Cabildo Muisca de Bosa	Bosa	FESTIVAL DE LAS BODAS DEL SOL Y LA LUNA - JIZCA CHIA ZHUE	Este Festival es quizá la fiesta más importante del año para nuestro pueblo, por cuanto constituye la oportunidad de recrear elementos de nuestra identidad cultural, que fortalecen los lazos de unidad y solidaridad.	Se realiza anualmente, este año es el décimo festival
Cabildo Muisca de Bosa	Bosa	Varios Proyectos	Todos los años ejecutan proyectos con cultura, con patrimonio, con el IDPAC, con la Alcaldía Local, con las redes locales y con la Secretaría de Integración Social y Secretaría de Salud entre otras, así como con algunas fundaciones que los invitan a participar.	

Nombre De La Organización	Localidad	Nombre Del Proyecto/Servicio	Breve Descripción	Año De Realización
Secretaría de Integración Social Mártires - Etnias	Los Mártires	Identificación y caracterización de Población Embera en la Localidad de Mártires	Hasta diciembre de 2009, se realizaron 17 fichas de encuesta, que revelan el gran éxodo de familias Embera a la ciudad. En Bogotá, hoy son 94, de las cuales, 45 permanecen el barrio La favorita , de la Localidad	2009
Fundación Social Crecer	Los Mártires	Proyecto de inclusión Comunidad Embera	Actualmente asisten a la fundación 15 niños emberas a cargo de una de sus madres comunitarias que desde su saber los acompaña por cada rincón educativo , promoviendo el uso de su lengua y del español para encuentros interculturales con los demás niños	2010
Fundación Social Crecer	Los Mártires	Tu Parche del Futuro	Proyecto con jóvenes de 16 a 26 años , para la promoción de la No violencia en las localidades de Usaqué, Fontibón, Santa fe , a través de talleres lúdicos que buscaban indagar desde la experimentación, nuevas formas de expresión y canalización de sentimientos , lejos de los grupos de pandillas, organizaciones delincuenciales, de la droga y el alcohol	2010
Secretaría de Integración Social Mártires - Etnias	Los Mártires	Amigos por siempre y CEDAVIDA	Se trabaja con los niños de 6 a 17 años , en horarios contrarios al escolar , para fortalecerlos en el ámbito académico desde la pedagogía que rescata el saber ancestral de sus comunidades	2010

Nombre De La Organización	Localidad	Nombre Del Proyecto/Servicio	Breve Descripción	Año De Realización
Fundación Social Crecer	Los Mártires	Readecuación pedagógica de la Fundación	Montaje de Rincones de Aprendizaje donde 182 niños podrán potencializar sus gustos y habilidades artísticas, científicas, lectoescritoras y matemáticas. El juego es el más importante principio.	2007-2010
Secretaría de Integración Social Mártires - Etnias	Los Mártires	Procesos de Inclusión al Indígena	Bonos Alimentarios, ubicación en colegios y comedores, salud y alojamiento en el Barrio la Favorita	
Corporación Natribu	Santa Fe	Usmeando Arte	Buscar un circuito de integración de todas las manifestaciones artísticas de la localidad.	2007
Corporación Natribu	Santa Fe	Documental, Visualizando Realidades	Visibilizar el trabajo de algunas organizaciones juveniles de la localidad de Santa Fe	2008
CONSEJO DE PUEBLOS INDIGENAS	Santa Fe	Los Colores de la Memoria.	Actividad cultural en la Plaza de Bolívar, que se llevó a cabo en el día conocido como "Día de la raza", con el fin de congregar y reconstruir el tejido entre las diferentes comunidades indígenas y revalorar sus procesos de resistencia y re-existencia.	2009
Pueblo Indígena Kamentzá	Santa Fe	Encuentros del Pueblo	Consiste en preparar alimentos propios y compartir para manifestar necesidades y soluciones	2009
Pueblo Indígena Kamentzá	Santa Fe	Reuniones	Informar sobre beneficios que se pueden tener y como solicitarlos a las entidades	2009
Pueblo Indígena Kamentzá	Santa Fe	Actividades de medicina	Buscar espacio para realizar tomas e Yagé y aplicar la medicina ancestral	1999 a 2009

Nombre De La Organización	Localidad	Nombre Del Proyecto/Servicio	Breve Descripción	Año De Realización
Pueblo Indígena Kamentzá	Santa Fe	Planificación para la participación política	Reunirnos y analizar cuáles son nuestras necesidades y cómo podemos participar en política para satisfacerlas	2004 y 2010
Corporación Natribu	Santa Fe	Pedagogía del Colibrí	Visibilización del proceso Muisca del territorio de Ráquira, Boyacá que se ha fortalecido desde la pedagogía.	2007-2010
Corporación Natribu	Santa Fe	Documental, Mitología Ancestral Muisca de los Cerros Orientales	Recopilar de la voz viva de los mayores Muisca la tradición que se tiene de los cerros orientales.	2009-2010
Pueblo Indígena Kamentzá	Santa Fe	Carnaval Betscnaté	Reencontrarnos con nosotros y con los demás para perdonar las ofensas causadas y estar felices por ese reencuentro.	
Fundación Carare	Suba	Convenio con la Secretaría de Educación 0930	Prevención de conflictos y manejo de adicciones con colegios públicos.	2008
Fundación Carare	Suba	Convenio con Secretaría de Integración Social - 3451	Desarrollar la estrategia para la atención de cuidadores y cuidadoras de personas en condición de discapacidad.	2008
Fundación Carare	Suba	Convenio con la Secretaría de Educación- 0981	Prevención de la violencia y resolución de conflictos en 17 colegios distritales ubicados en Ciudad Bolívar, Engativá y Suba.	2009
Fundación Carare	Suba	Convenio con Secretaría Cultura- 00238	Desarrollo de actividades de cultura ciudadana, movilización Agradecer es amor por Bogotá con diferentes poblaciones.	2009

Nombre De La Organización	Localidad	Nombre Del Proyecto/Servicio	Breve Descripción	Año De Realización
Fundación Carare	Suba	Convenio en el marco 001 con el Jardín Botánico- 008 Cuidado de la Maloka- 0014- etiquetado de plantas	Recuperación del pensamiento ancestral. Se desarrollaron tres convenios: minga de pensamiento ancestral territorio Bacatá, etiquetado de plantas en lengua muinane, murui, inga, carare y cuidado de la Maloka.	2009
Comité de comunicaciones. Cabildo Mayor de Bacatá	Suba	Conferencias	Registro de mas de 180 Conferencias realizadas por los sabedores y Abuelos Muisca del Cabildo	
Comité de comunicaciones. Cabildo Mayor de Bacatá	Suba	Edición de Libros Inéditos	Inclusión en el centro de documentación del Cabildo para circulación al interior de la comunidad, no se busca publicarlos .	
Comité de comunicaciones. Cabildo Mayor de Bacatá	Suba	edición de videos	Edición de 8 vídeo clips culturales	
Comité de comunicaciones. Cabildo Mayor de Bacatá	Suba	Encuentros de Saberes y Sabedores	Registro Audiovisual que hace parte del centro de documentación que están formando al interior del Cabildo , los encuentros se realizan tanto en Bogotá como a nivel Nacional	
Cabildo Indígena Yanakona de Bogotá	Teusaquillo	Proyecto sobre educación propia con el CES de la Universidad Nacional y con ayuda del Ministerio de Cultura a través de la Ley de Lenguas.	Apenas están empezando a recoger la bibliografía, con un grupo de trabajo que se llama Runasimi: lenguaje del hombre o leguaje del pueblo, lenguaje del indio en kichwa, tres estudiantes de trabajo social, y el Ces losesta apoyando en el marco teórico para cuadrar el proyecto.	2010
Cabildo Indígena Yanakona de Bogotá	Teusaquillo	Integración Deportiva y Cultural	Integrar mas organizaciones y fortalecer el proceso Yanakona en Bogotá, es un proceso muy importante porque se	Ellos han hecho esto desde que se

Nombre De La Organización	Localidad	Nombre Del Proyecto/Servicio	Breve Descripción	Año De Realización
			<p>convoca a la gente a unirse.</p>	<p>inició el proceso en 1985, y ahora se esta consolidando, este año abriéndolo a mas comunidades.</p>
Cabildo indígena Ambika- pijao	Usme	Jardín indígena étnico cultural	<p>A partir del primero de marzo de este año, se abrirá el primer jardín de la comunidad en Bogotá, gracias al apoyo de la Secretaria de Integración Local y la SDCRD. La infancia juega un papel muy importante para la comunidad ya que las nuevas generaciones que nacen y crecen en Bogotá, son un reto de fortalecimiento y recuperación cultural desde la transmisión de saberes ancestrales que en primera instancia se desarrolla en el ámbito familiar, pero que busca con este jardín, fortalecer los vínculos con su cultura desde el ámbito académico y escolar.</p>	2010

Nombre De La Organización	Localidad	Nombre Del Proyecto/Servicio	Breve Descripción	Año De Realización
Cabildo indígena Ambika- pijao	Usme	Jardín indígena étnico cultural	A partir del primero de marzo de este año, se abrirá el primer jardín de la comunidad en Bogotá, gracias al apoyo de la secretaria de integración local y la SDCRD. La infancia juega un papel muy importante para la comunidad ya que las nuevas generaciones que nacen y crecen en Bogotá, son un reto de fortalecimiento y recuperación cultural desde la transmisión de saberes ancestrales que en primera instancia se desarrolla en el ámbito familiar, pero que busca con este jardín, fortalecer los vínculos con su cultura desde el ámbito académico y escolar .	2010
Cabildo Indígena Ambikapijao	Usme		visibilización y fortalecimiento cultural	2010
Cabildo indígena Ambika- pijao	Usme	Proyecto canasta nutricional indígena		
Aureliano Arce - referente indígena Secretaria de gobierno		Apoyos económicos por pueblo indígena	90.000.000 de presupuesto, trabajando de la mano con Integración Social, Bienestar familiar Y ministerio del interior	2009
Consejo Local de Cultura, localidad Candelaria		Fiestas culturales indígenas.	Orientación y apoyo al proyecto. En el momento de la ejecución y luego en un sondeo de los resultados.	2009
Consejo Local de Cultura, localidad Candelaria		Plan de Desarrollo Local	Proyectos de fortalecimiento a los grupos indígenas, poniendo en circulación sus prácticas y visibilizando la población.	2010

Nombre De La Organización	Localidad	Nombre Del Proyecto/Servicio	Breve Descripción	Año De Realización
Consejo Local de Cultura, localidad Candelaria		Reuniones ordinarias	Contacto con los grupos indígenas mediante un representante que hace parte del Consejo Local, que se reúne cada dos meses.	2010
Consejo Local de Cultura, localidad Candelaria		Sistema Distrital de Arte, Cultura y Patrimonio	Hay un representante de los indígenas Inga, en la Candelaria está representado por éste Cabildo.	2010
Aureliano Arce - referente indígena Secretaria de gobierno		Proyectos de vida	Encuentros de pueblos indígenas con la ciudad, visibilización, festivales de derechos	