

PRÁCTICAS E IDENTIDADES INDÍGENAS EN CONTEXTO DE CIUDAD: EL CASO
DE LA COMUNIDAD INDÍGENA NASA DEL CAUCA, EN BOGOTÁ- COLOMBIA

ASTRID LORENA RONCANCIO ALFARO

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS- BOGOTÁ D.C:

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES

FACULTAD DE SOCIOLOGÍA

2017

PRÁCTICAS E IDENTIDADES INDÍGENAS EN CONTEXTO DE CIUDAD: EL CASO
DE LA COMUNIDAD INDÍGENA NASA DEL CAUCA, EN BOGOTÁ- COLOMBIA

Astrid Lorena Roncancio Alfaro

Trabajo de grado para optar al título de Socióloga

Asesora: Catalina Acosta Oidor

Universidad Santo Tomás- Bogotá D.C:

División de Ciencias Sociales

Facultad de Sociología

2017

AGRADECIMIENTOS

Por el desarrollo de esta tesis quiero dar especialmente cinco agradecimientos desde el alma,

A Ágape, por su infinito amor, por su luz hoy tengo las más grandes bendiciones de la vida,
nunca merecidas.

A los amores de mi vida, mi familia, Mami, Papi, Cami, Mamarina,
Gracias por las enseñanzas de amor y fortaleza, de fe y espiritualidad que hoy me mueven
como nada más en el mundo.

A la familia que encontré en esta universidad, aquellos con
quien coincidí en este camino, y hoy desde otra perspectiva volvemos a encontrarnos para
caminar la vida.

A mi tutora Catalina Acosta,
Por qué más que un trabajo investigativo,
Llevo recuerdos y un agradecimiento infinito a una persona absolutamente valiosa.
Gracias por los conocimientos compartidos, la confianza, la paciencia inacabada.

Finalmente,
A la Comunidad Nasa, en quienes se inspira esta investigación.
Gracias por los conocimientos y la enseñanza para la vida,
Gracias por tanto.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	8
CAPITULO 1: UNA APROXIMACIÓN CONCEPTUAL SOBRE LA REALIDAD INDÍGENA EN COLOMBIA.....	10
1.1 Planteamiento de Problema.....	10
1.2. Objetivo General.....	15
1.2.1. Objetivos Específicos.....	15
1.3 Estado del Arte.....	16
1.4 Marco Teórico.....	22
1.4.1 De lo propio al desarraigo	22
1.4.2 Las Prácticas sociales: Múltiples luchas, y un espacio social en definición.....	29
1.4.3 Entre identidad e identidades indígenas.....	33
1.4.4 Ciudad y caos, entre la opresión y la insubordinación.....	39
1.5. Marco metodológico.....	44
1.5.1 Postura epistemológica y metodológica.....	44
1.5.2. Técnicas de investigación, Instrumento y fuentes.....	45
1.5.3. Análisis de datos.....	48
CAPITULO 2: MIGRACIÓN Y DESPLAZAMIENTO: BOGOTÁ COMO CONTEXTO DE RECEPCIÓN.....	49
2.1 Población indígena en Bogotá, mirada desde el DANE.....	50
2.2 Perspectiva socio demográfica, mirada desde el Cabildo Nasa.....	61

CAPITULO 3. ANTECEDENTES DE UN PUEBLO DESPLAZADO.....	68
3.1. Pérdida de Territorios Ancestrales.....	70
3.2. Violencia estructural.....	71
3.3. Territorios insuficientes. Hacinamiento.....	73
3.4. Violencia armada: Conflicto territorial.....	75
3.5. Migración.....	79
 CAPITULO 4. CONTRASTES: LO QUE AYER FUE Y LO QUE HOY ES.....	82
4.1 Una mirada hacia Cauca	82
4.1.1 Eje Socio-político.....	82
4.1.2 Eje socio- culturales.....	88
4.1.3 Aspectos Económicos.....	96
4.2. Una aproximación al Cabildo Nasa de Bogotá.....	99
4.2.1 El aspecto político.....	99
4.2.2 Aspecto socio- cultural.....	102
4.2.3 Aspectos económicos.....	107
 CAPITULO 5: EL NASA NUNCA MEZCLARÁ SU SANGRE.....	109
5.1. Deconstrucción de identidad impuesta, de lo rural a lo urbano.....	109
5.2 Afirmación de Identidad en el contexto de Bogotá.....	112
5.2.1 Aspecto subjetivo de las identidades indígenas Nasa.....	113
 CONCLUSIONES.....	118
BIBLIOGRAFIA.....	122

CONVENCIONES EMPLEADAS EN EL TEXTO

Dirección Nacional de Estadística	(DANE)
Consejo Regional Indígena de Cauca	(CRIC)
Asociación de Cabildos Indígenas del Norte de Cauca	(ACIN)
Registro Único de víctimas	(RUV)

Resumen

Este estudio se desarrolla con el interés de visibilizar las implicaciones del fenómeno del desplazamiento en la consolidación de las prácticas y de las identidades de la comunidad indígena colombiana Nasa en el contexto de ciudad. En búsqueda de dar lugar a una aproximación sobre las afectaciones y transformaciones culturales, económicas, sociales e identitarias de aquellos indígenas que transitan de habitar espacios rurales para habitar la ciudad de Bogotá, se intenta, enunciar y exponer la caracterización del indígena que se desplaza y las implicaciones en el marco de la ciudad. Entendiendo la ciudad como un espacio socialmente construido, es decir como un campo de lucha, en el cual las prácticas de las comunidades indígenas debaten la posibilidad de habitar el espacio legítimamente, por ende se problematiza la constitución de la identidad desde la mirada diversa y múltiple que exige el contexto para aquellas comunidades indígenas que habitan hoy en lo urbano.

Palabras clave: Indígenas Nasa, desplazamiento, prácticas, identidad, ciudad

Abstract:

The aim of this study is to provide the implications of the visible displacement phenomenon in the consolidation of the practices and identities of the Nasa indigenous Colombian community in the city context. It is intended to state and expose the characterization of the indigenous individuals who move from inhabiting rural spaces to inhabit the city of Bogotá in order to provide an approximation of the cultural, economic, social and identity transformations of the indigenous population within the city framework. Understanding the city as a socially constructed space, which means, a field of struggle, where the practices of the indigenous communities debate the possibility of inhabiting the space. Therefore, the constitution of the identity is problematized from the diverse and multiple views that the context demands for those indigenous communities that inhabit today the urban space.

Keywords: Nasa indigenous, displacement, practices, identity, city

INTRODUCCIÓN

En el contexto colombiano el fenómeno del desplazamiento, parece construir diversas realidades en la nación. Uno de los lugares más concurridos para quienes se movilizan ya sea por razones forzados o por razones voluntarias, es la ciudad. Dado que es un espacio social nutrido por diversas culturas, sería posible pensarlo como lugar idóneo para conocer múltiples formas de relaciones sociales, económicas, culturales, etc. No obstante, cuando se confronta la realidad, es posible visibilizarla como un espacio homogéneo en sus prácticas sociales y homogeneizador con las diversidades y multiplicidades de formas de ser y hacer que se congregan en este espacio, todas parecen verse absorbidas en un único constructo cultural.

A pesar de ser la ciudad un espacio de recepción de múltiples culturas, es un lugar dominado por estructuras estructurantes que legitiman órdenes sociales específicos determinados por únicos modelos hegemónicos (políticos y del mercado). En el caso de las comunidades indígenas que por diversas causas habitan Bogotá, es posible visibilizar afectaciones en diversas esferas de la vida social, económica y cultural. Para las comunidades indígenas, se niega culturalmente la legitimidad de habitar el espacio desde las prácticas tradicionales y propias. Por otro lado, desde el Estado se reafirma tal coerción social, dados los nulos avances en términos jurídicos para garantizar los derechos de los pueblos indígenas en contexto de ciudad.

Bajo hipótesis que esencializan la vida, prácticas y contexto de lo indígena en lo rural, se ha imposibilitado en la legislación colombiana el acceso a derechos étnicos de forma plena para los pueblos indígenas que habitan espacios urbanos. Desde la perspectiva institucional, se piensa insostenible la identificación de lo indígena, en principio se argumenta sobre las rupturas de lo colectivo y de la comunidad dadas las lógicas urbanas, se cuestiona el tránsito de las relaciones económicas hacia procesos guiados por el sistema económico capitalista, además de la pérdida de prácticas propias, y la ausencia de un territorio ancestral desde el cual la legislación ampara los derechos indígenas.

Los imaginarios sociales que se tejen sobre el mundo indígena apuntan a la generalización, la mayoría de veces asociados con atuendos únicos, características fenotípicas determinadas, prácticas específicas. No obstante la realidad permite vislumbrar la presencia de amplios sectores sociales auto-reconocidos como indígenas en lugares como las ciudades, las construcciones sociales determinadas parecen desvanecerse, tensionarse, contradecirse.

Los retos teóricos y prácticos que plantea la existencia de indígenas en lo urbano, implica repensar el papel indígena, no solo desde ámbitos rurales sino desde espacios urbanos, implica pensar la diversidad que en sí mismo enmarca la comunidad indígena, sus múltiples formas de ser hacer, los múltiples lugares para habitar.

Los grandes procesos de migración a constituido una nueva variable, un mundo indígena des localizado- de su lugar normativo para habitar. Entendiendo que el fenómeno del desplazamiento contrario acabar puede aumentar dada la persistencia de los procesos globalizadores, es pertinente seguir contribuyendo a la inclusión y aportes de esta problemática en la actualidad. Bajo este contexto se enmarca esta investigación, busca pues evidenciar cuáles son las transformaciones en las prácticas indígenas Nasa del departamento del Cauca y cómo se configura su identidad luego de los procesos de desplazamiento desde lo rural hacia la ciudad.

CAPITULO 1

UNA APROXIMACIÓN CONCEPTUAL SOBRE LA REALIDAD INDÍGENA EN COLOMBIA

1.1 Planteamiento de Problema

El desplazamiento en Colombia se constituye como un fenómeno transversal en la historia de la nación, comprende diversos periodos históricos y espacios territoriales; se manifiesta de forma diferencial según el contexto específico, y sus consecuencias han abarcado diferentes territorios, tanto rurales como urbanos. En la actualidad “el 93% de la población desplazada en Colombia lo ha hecho hacia áreas urbanas. Al mismo tiempo, durante la última década, el país ha experimentado un intenso proceso de migración desde zonas rurales” (Albuja & Ceballos, 2010, pág. 10).

Las causas del desplazamiento son diversas, se categorizan desde migrante local, regional, global, migrante económico, hasta desplazado forzado. Esta última forma de movilización es referida al desplazamiento interno en un país por causas violentas; para el caso de Colombia, esta tipología resulta ser la más representativa y significativa. De acuerdo al Registro Único de Víctimas (RUV, 2016), cerca de 6.937.205 millones de personas han sido desarraigadas de sus territorios. Colombia se consolida así, como el segundo país con mayor índice de desplazados internos en el mundo después de Siria, quien cuenta con 7.600.000 personas en estado desplazamiento forzado. (Orerreview, 2015).

Este fenómeno tiene orígenes históricos, políticos, económicos, estructurales. Las debilidades institucionales en zonas territoriales y sociales puntuales, la ausencia estatal en materia de educación, salud, alimentación, trabajo diversificado, seguridad, justicia, la marginalización y periferización de territorios y modos de vida específicos, etc., evidencian la imposibilidad por parte del Estado para garantizar derechos humanos de forma equitativa

a toda la población, constituyéndose así una primera responsabilidad gubernamental de esta problemática en tanto acción u omisión. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015).

El desplazamiento es una realidad con múltiples causas y consecuencias, dentro del territorio Colombiano, se encuentran diversos actores que desde diferentes posturas ideológicas y fines han buscado legitimar su poder y/o hegemonía en el espacio. No se encuentran pues el Estado y su representación institucional con las fuerzas armadas como único agente de poder legítimo en la nación. El ejército paramilitar y guerrilla, narcotraficantes y otros actores se han consolidado también como representantes de poder en los territorios.

Los departamentos colombianos más afectados por el desplazamiento de acuerdo a el diario el Tiempo son, Nariño, Antioquia y Cauca. (El Tiempo, 2016). Para el caso del departamento de Cauca¹, territorio eje de esta investigación, los indicadores evidencian que más de 77.664 personas fueron desplazadas forzosamente de su región solo en los años 2005 a 2010. (Gobernación del Cauca, 2005-2010). Cauca se constituye como uno de los departamentos con mayor concentración poblacional en las zonas rurales, cuenta pues con una alta representación campesina, afrocolombiana e indígena. (Vergara, 2007).

Frente a el tema específico de lo indígena en Cauca, el territorio acoge ocho pueblos indígenas distintos, se encuentran los Nasa con una comunidad de aproximadamente 120.000 habitantes, los Totoró con 5.000, el pueblo Misak Misak con más de 16.000, los Yanacona con una representación de 25,000, el pueblo Kokonuco con alrededor de 7.000, la comunidad Eperara Siapadara con 2.600, el pueblo Inga con 1.500 y los Pubenense con 2.000 habitantes. (CRIC, s.f)

El número total de habitantes indígenas en Cauca según el último censo nacional es de 247.987, es decir el 20,975% de la población indígena del país (DANE, 2005), ahora bien, desde el censo implementado por las comunidades indígenas de este territorio, se registran

¹ Departamento Colombiano con capital Popayán, se encuentra ubicado en al Suroccidente de Colombia, limita al norte con los departamentos del Valle de Cauca y Tolima, al sur con Nariño y Putumayo, al Oriente con Huila y Caquetá, y al Occidente con el Océano Pacífico; su extensión territorial es de 30.169 Km2. Su población es de 1.344.487 habitantes, los cuales se encuentran distribuidos en 41 municipios. (Gobernación del Cauca, 2005-2010)

197.292 indígenas caucanos (CRIC, s.f). Frente a esto, las cifras institucionales registran que del total de indígenas de este departamento, 30.357 es decir el 12,2% de la población ha sufrido la expulsión de sus territorios por procesos violentos. (RUV, 2016). El pueblo Nasa² es la comunidad indígena mayoritaria de Cauca, su peso poblacional es de aproximadamente el 63% de los indígenas del departamento. (CRIC, s.f). No obstante, pese a su amplia población, esta comunidad indígena ha sido la comunidad con mayor afección frente al fenómeno del desplazamiento. (Observatori Adpi, s.f.)

Observatorio de Derechos Humanos de la vicepresidencia de la república, “en los 16 municipios con presencia de la comunidad Nasa en el periodo 2003-2008, se han desplazado 24.108 indígenas. Los años de mayor desplazamiento han sido 2005 con 7.372 personas y 2006 con 4.750 personas expulsadas. Los municipios que mayor número de personas ha expulsado en el periodo han sido El Tambo con 7.273 personas, le sigue Toribío con 3.706 y Páez con 2.821 personas expulsadas” (Ministerio de Cultura, 2010, pág. 13)

Tales procesos de desplazamientos masivos de la población indígena en este departamento, son analizados desde el informe “Nuestra vida ha sido Nuestra Lucha, Resistencia y Memoria en el Cauca Indígena” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2012). Esta investigación realizada en clave histórica, permite dar cuenta de algunas de las causas del desplazamiento contemporáneo desde los patrones de repetición evidenciados en la trayectoria histórica del departamento.

En este orden, es preciso señalar las desigualdades sociales vivenciadas por la comunidad Nasa al largo del tiempo. Para los años 1930 a 1940 se inician fuertes periodos de invasiones ilegítimas por parte de terratenientes en territorios indígenas Nasas, ante la ausencia estatal en la garantía de seguridad territorial y de derechos humanos básicos. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2012)

Entre los años 1960 y 1980 los movimientos indígenas del Cauca, emprenden luchas físicas y directas por la recuperación de sus territorios, la autonomía, educación, ejercicio de sus prácticas culturales, idioma propio, etc. (CRIC, 2007)

²El pueblo Nasa representan el 13,4% de la población indígena de Colombia pueblo, se concentra en un 88.6% en el departamento del Cauca, el resto de la población se encuentran en diferentes departamentos del país como Tolima, Huila, Valle, Caquetá, Putumayo, etc.

En el año 1960, se crean cuadrillas de autodefensas en búsqueda de proteger defensores de derechos indígenas. Para el año 1984 “teniendo que enfrentar a grupos paramilitares más organizados, esta iniciativa se constituye en una estructura armada más regular denominada MAQL -Movimiento Armado Quintín Lame- el cual dejó las armas en 1991, convirtiéndose en el movimiento político ASI (Alianza Social indígena)”. (CRIC, 2007, pág. 33).

En el caso de contextos contemporáneos, el estudio “Pensar la tierra” (INCODER, 2013), visibiliza otra tipología de problemáticas que ha contribuido con los procesos de migración de la población indígena Nasa del Cauca. Desde la perspectiva de esta investigación, la construcción de políticas de ordenamiento territorial que no responden a las demandas de los diferentes pueblos étnicos y campesinos del departamento, han aportado al incremento de problemáticas y tensiones sociales interétnicas.

Como situación paralela, emergen también disputas por el apoderamiento de tierras indígenas Nasa por parte de grupos armados ilegalmente (según intereses geoestratégicos, caso de cultivos ilícitos de coca o de rutas de comercio ilegal etc.). Los intereses respecto al territorio resultan triangulados dado el interés de organizaciones paramilitares, guerrilleras y narcotraficantes, todas accionando en torno a la consecución del mismo espacio mediante el uso de diversas formas de violencia.

Guerrilla y narcotráfico generaron los primeros desplazamientos. Aunque antes de 1997 el gobierno no llevaba un registro de las expulsiones, entre ese año y 1999 el antiguo Registro Único de Población Desplazada (Rupd) reportó que 3.742 personas salieron desplazadas. La situación recrudeció en 2000 cuando los paramilitares llegaron al territorio: de 648 desplazamientos registrados en 1999 el departamento pasó a tener 20.075 desplazados en 2000. (Verdad Abierta, 2014)

Finalmente, el tema minero se posiciona como otro factor con mayor incidencia en las poblaciones étnicas y los procesos de desplazamiento, para 2014 se encontraban constituidos aproximadamente 259 títulos mineros vigentes, ya sea para realizar exploración o explotación en Cauca. La situación frente a esta problemática es motivo de preocupación por parte de la población indígena, dado el amplio conjunto de concesiones mineras en territorios étnicos, pese a la constitución de figuras legislativas que respaldan

la autonomía de las comunidades indígenas en los territorios, de acuerdo a la investigación del Centro de Estudios Interculturales de la Universidad Javeriana de Cali y citado por Verdad Abierta “de las 350 mil hectáreas tituladas en minería a diciembre de 2012, 82 mil se traslapan con consejos comunitarios y 7 mil con resguardos”. (Verdad Abierta, 2014),

La problemática de minería ilegal se despliega como otra situación que afecta de manera directa las diferentes territorialidades que habitan en Cauca; los procesos ilegales de extracción minera, han conducido al deterioro de la naturaleza y al detrimento de la calidad de vida de quienes viven dentro de los territorios de explotación

Se puede evidenciar así, como el desplazamiento es una problemática social de larga duración en la historia de la Nación. Históricamente los pueblos indígenas han sufrido diferentes problemáticas relacionadas con sus territorios (despojos de tierra, violencia estructural y armada-legal e ilegal- etc.), situaciones que los han obligado a transitar a tierras ajenas de su sitio de origen.

Para el caso de la población Nasa del Cauca “en cuanto al desplazamiento, se calcula es el pueblo indígena con el mayor número de casos registrados, el 23,9% del total” (Observatori Adpi, s.f.). Paralelamente “la población Nasa que habita en zonas urbanas corresponde al 8,4% (15.549 personas), cifra inferior al promedio nacional de población indígena urbana que es del 21,43% (298.499 personas)” (Ministerio de Cultura, 2010, pág. 1). Para el caso específico de los indígenas Nasa desplazados hacia la ciudad de Bogotá, se registra cifra aproximada de 1.440 personas, se establece que 150 indígenas de esta comunidad son víctimas del conflicto armado interno, concretamente por desplazamiento forzado. (Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, 2014)

En la actualidad, indígenas caucanos residen en Bogotá D.C, sus causas son múltiples, ya sea por búsqueda de oportunidades diversificadas en términos laborales, educativos, de salud, etc., o bien, por motivos forzados como situaciones y entornos violentos que los obligan a alejarse del territorio madre.

Es así, como el desplazamiento de las comunidades indígenas se constituye como un factor determinante en la resistencia o transformación de las prácticas de esta población en un

diferente al lugar de origen. La migración es clave, dado que el movimiento generado en la población no se reduce a un tema espacial y físico, por el contrario, implica también un movimiento hacia dinámicas sociales diferentes. Este desplazamiento constituye un tránsito desde un punto de partida socio-cultural indígena y rural, a uno urbano. Se identifica así, como lugar transversal de esta investigación el encuentro entre múltiples culturas con contextos y discursos económicos, sociales y culturales diferentes.

Pero además no se trata sólo de la llegada a un contexto urbano que les es ajeno, sino que es a la ciudad de Bogotá caracterizada por las dinámicas complejas de las grandes urbes, dinámicas en las cuales impera formas específicas de habitar.

En esta medida, se problematiza la relación del desplazamiento con las prácticas e identidad de las comunidades indígenas, dados los impactos culturales, sociales, económicos contruidos o deconstruidos en el tránsito del contexto rural al urbano, para este caso la ciudad.

Desde esta perspectiva, el foco de investigación social se amplía, lo rural no es el único lugar para ocupar de los pueblos indígenas, lo urbano se establece como espacio que acoge y abre las posibilidades para un diálogo entre diversas formas de habitar o bien para la homogenización del ser.

La ciudad como receptor de múltiples formas de ser, actuar y pensar. Se establece también como lugar de continuas tensiones sociales, conflictos y resistencias. Es pues, un ambiente donde emergen diferentes territorialidades, diferentes intereses. Si bien, habitar la ciudad para los pueblos indígenas puede ser una oportunidad para construir y reconstruir el espacio urbano desde la diversidad, podría consolidarse también como un factor que invisibilice y niegue las prácticas indígenas en su totalidad. Es por ello que resulta necesario conocer ¿Cuáles son las transformaciones en las prácticas e identidad de los indígenas Nasa de Cauca que se encuentran adscritos al Cabildo Indígena Nasa de Bogotá en el año 2017, a partir de sus procesos de desplazamiento desde su lugar de origen hacia la ciudad de Bogotá?

1.2. Objetivo General:

Analizar las implicaciones del proceso de desplazamiento de Cauca hacia la ciudad de Bogotá, en las prácticas e identidades de la comunidad indígena Nasa adscrita al cabildo Nasa de Bogotá para el año 2017.

1.2.1. Objetivos Específicos

- Determinar las características sociodemográficas de la comunidad indígena y especialmente del pueblo Nasa en Bogotá.
- Conocer el contexto que favoreció el desplazamiento de la comunidad indígena Nasa hacia la ciudad de Bogotá.
- Analizar las transformaciones en las prácticas indígenas del pueblo Nasa perteneciente al Cabildo Nasa en Bogotá
- Conocer cómo se configura la identidad en la comunidad indígena Nasa en contexto de ciudad.

1.3 Estado del Arte

En este orden el autor de Molina (2007), establece la necesidad de consolidar una conciencia histórica sobre la ciudad y la presencia indígena en ella. Para el caso de Bogotá, es preciso mencionar como desde la fundación de la metrópoli hasta la actualidad, en diferentes momentos y periodos históricos, los indígenas han influido y hecho parte de las urbes.

Luego de 1980 aclara el autor, en Colombia se establece un amplio movimiento migratorio de lo rural hacia la urbano. En tal periodo, indígenas de diferentes etnias, migran por múltiples razones a las capitales del país, las causas se sitúan desde un interés de mejorar las condiciones socio-económicas, hasta refugiarse forzosamente por situaciones de violencia dentro de sus territorios. El autor evidencia cómo mientras los migrantes indígenas se constituyen en gran proporción como artesanos y comerciantes, los

desplazados forzados en la ciudad se establecen como población vulnerable, en estado de pobreza, marginalidad.

Así, esta condición de desplazamiento hacia lo urbano desde Jiménez, Abello, & Palacio (2003), no se reduce a un acto limitado de movilización física; desde esta investigación es posible entender el desplazamiento como un fenómeno de larga duración, un proceso altamente desestructurante, un estado de desarraigo y violencia constante.

El retorno hacia el territorio original es una constante, los asentamientos son vistos para parte de la población desde categorías de temporalidad, sin embargo, la población que decide habitar la ciudad de manera permanente, se somete a grandes cargas de preocupación e incertidumbre. La reintegración exige la creación de nuevos proyectos de vida, restablecimiento de la vida social y económica de manera integral, derechos que en la actualidad no son garantizados en su totalidad. Se comprende en esta medida a la población desplazada en Colombia, como sujetos con fuertes procesos de adaptabilidad a las condiciones que proveen las urbes. (Jiménez, Abello, & Palacio, 2003)

Ahora bien Sánchez (2012), reevalúa en términos teóricos el concepto de “migración forzada”. La autora, desde una metodología cualitativa argumenta sobre la antigua migración agraria en el país, allí los desposeídos de territorio colonizan lugares públicos y privados en lo urbano. Se expone en esta medida, como la ciudad es un espacio social en continua construcción y reconstrucción y con incidencia de cada uno de los integrantes que la constituyen. Si bien la ciudad puede establecerse como espacio de refugio para quienes migran, cabe resaltar que en ocasiones la ciudad misma es expulsora de migrantes, a la vez que acoge, expulsa hacia la periferia social y económica. Desde este marco, la autora fortalece los conceptos de multitud errante e individuos sin tierra para aquellos sometidos a constantes desplazamientos.

Sánchez (2012) transita de la conceptualización migrante forzado hacia “colonizadores urbanos,” con esta postura busca reivindicar el éxodo de destierro rural-urbano-urbano. Esta conceptualización derivada de la teoría de la colonización popular urbana, busca crear una nueva realidad en los habitantes migrantes de la ciudad. Así desde el reconocimiento

de derechos a múltiples formas de habitar la ciudad, es posible crear procesos de integración en los ámbitos económicos, social, cultural, político para todos los habitantes, etc.

Por otra parte, la investigación desarrollada por Sinigüí (2007) visibiliza cuestionamientos sobre el papel de niños, niñas y jóvenes indígenas nacidos en contextos de ciudad, debido a anteriores situaciones de desplazamiento por parte de sus padres. La investigadora, desde herramientas artísticas, lúdicas y creativas, propició el encuentro de múltiples saberes entorno a los “indígenas de la ciudad”, desde una discusión con indígenas urbanos y rurales se evidenciaron reflexiones que dan cuenta de la vida indígena en las urbes.

De acuerdo con lo expuesto por Sinigüí, contrario a lo que se creería, vivir en ciudad no es sinónimo de mejores condiciones de vida, muchos de los participantes manifestaban situaciones de discriminación por parte de las instituciones gubernamentales y de la misma sociedad. Ahora bien, por su parte los indígenas rurales deconstruyeron el imaginario social sobre sus vidas, vivir en lo rural no significa vivir según prototipos únicos y asignados social e históricamente, muchos indígenas urbanos afirmaron:

Pensaban que los indígenas de las comunidades vivían en armonía, conservaban todas sus costumbres, no tenían ningún problema de tipo social, económico y cultural. Lo que ellos y ellas encuentran en sus intercambios de experiencia es que en las comunidades se están haciendo proyectos de revitalización de la lengua, el fortalecimiento de la identidad y la recuperación de prácticas tradicionales que se han perdido. (Sinigüí, 2007, págs. 209-210).

Así pues, se concluye desde la autora, como las comunidades étnicas se encuentran atravesadas por múltiples actores y contextos que han contribuido a cambios en sus dinámicas culturales. Hay pues imaginarios que no corresponden con la realidad indígena, los intereses, formas de pensar y habitar han transitado hacia manifestaciones diversas. Por lo tanto, se hace necesario replantear las políticas públicas étnicas, por unas que respondan a los nuevos contextos indígenas, agendas públicas que reconozcan la diversidad y la importancia de los indígenas que viven en las ciudades como actores constructores de una nueva cultura política en los espacios urbanos, culturas que aboguen por la diversidad.

En el mismo sentido, desde Quintero & Vargas (2013), es posible rescatar la crítica sobre el multiculturalismo colombiano, como aquel modelo de la democracia liberal, que reconoce al indígena desde la diferencia, desde sus características diferenciadoras, desde su identidad específica e incambiable. Evidencian las autoras, como el multiculturalismo como concepto, limita las múltiples formas de ser indígena que pueden presentarse en el espectro social.

De acuerdo con Quintero & Vargas (2013), la identidad, se establece como una construcción social que responde a un contexto determinado, por tanto, no es lineal, sino uno cambiante y fluctuante. “La identidad no es una categoría estática y unívoca, sino contextual, sin ser relativa, pues adquiere características, matices, dependiendo de las interacciones que se van dando en cada situación en la que se ve inmerso el sujeto (sea individual o colectivo).” (Quintero & Vargas, 2013, pág. 14). Así, las autoras buscan re direccionar los lineamientos que comprenden el ser indígena. Es decir, que se hacen necesario reconfigurar las políticas culturales que perciben a las comunidades indígenas desde cánones normativos y deberes ser únicos, desde lo jurídico debe reconocerse la diversidad que puede emerger de lo indígena, con el fin de garantizar los derechos específicos de las comunidades indígenas aun en medio de contextos diferentes al espacio rural.

De otro lado, Bonilla (2011) busca evidenciar los imaginarios culturales establecidos en torno a los indígenas, imaginarios que responde a un modelo único, el “antropológico indigenista”. Se piensa pues, como unas personas habitantes de lo rural, con prácticas culturales que cobran sentido solo en su contexto de origen, con una cosmovisión espiritual e intrínsecamente ligada al respeto a la naturaleza y a la no instrumentalización de la tierra.

Evidencia Bonilla (2011), justamente esta visión homogeneizadora, cimienta interrogantes y contradicciones sobre aquellos indígenas que viven en contextos de ciudad, alejados total o parcialmente de su territorio y de las prácticas tradicionales ligadas a su lugar de origen. El autor cuestiona si un indígena urbano puede ser considerado legítimamente como indígena, una de las conclusiones plausibles del autor, se encaminan a reconstruir los discursos sobre el indigenismo, es necesario la integración de variables como la diversidad,

multiplicidad y contingencia para comprender la vida indígena en la actualidad. Superando la visión reduccionista y única de indígenas en contextos rurales es posible entender el papel del indígena en la ciudad. Del mismo modo, se concluye como las comunidades indígenas que habitan en lo urbano se ubican dentro de puntos medios entre la visión indigenista y la vida moderna de ciudad. El autor propone teorizar frente al indígena urbano como minoría nacional, buscando así superar los impedimentos del modelo liberal multicultural que niegan los derechos colectivos en espacios urbanos a las comunidades indígenas, derechos ganados históricamente.

Por su parte, desde Llancahán y otros (2003), se hace manifiesta la necesidad de autodefinición por parte de los indígenas urbanos, indígenas migrantes o desplazados que por diferentes razones ocupan el espacio de ciudad.

Sin dudas, como individuos no estamos cultural ni ideológicamente tan puros, porque de una u otra forma estamos influenciados por las ideologías, las formas de pensar, las formas de vida dominante existentes en la sociedad moderna. Considerando que la cultura es dinámica, que se va nutriendo y transformando por la acción humana, es indudable que nosotros estamos dando origen a nuevas expresiones culturales, aún no definidas del todo, conservando sus elementos ancestrales tales como: cosmovisión, idioma, espiritualidad e incorporando los elementos que la rodean. (Llancahán, y otros, 2003, pág. 516).

Según Llancahán (2003), luego de que tienen lugar los procesos migratorios hacia la ciudad, la construcción de la identidad indígena se constituye desde la dualidad y desde la contradicción, lo indígena siempre entendido en contextos rurales emerge ahora desde lo urbano. La identidad se construye entonces desde procesos de resistencia de las prácticas ancestrales y desde la adaptación a la cultura dominante como medio de supervivencia en un entorno diferente al territorio de origen. (Llancahán, y otros, 2003).

Por otra parte, Gigena (2010) plantea que es posible evidenciar un renacer del movimiento indígena en el caso de Argentina, luego de procesos de desplazamiento hacia la ciudad. Las comunidades indígenas visibilizan sus demandas de acuerdo a reflexiones sobre formas de disciplinamientos en sus cuerpos y mentes, justifican esta situación desde la reducción gradual de su lenguaje propio, la adaptación a la lengua castellana como acción normativa, y las formas de regulación sobre sus cuerpos en la medida que progresivamente las labores

indígenas han transitado desde “trabajos rurales” hasta finalmente establecer formas de vida urbanas, es decir, se ha dado una adaptación y disposición de las comunidades indígenas hacia labores económicas globales.

Frente a este contexto, Gigena (2010) expone el ejercicio de exigibilidad de los derechos territoriales desde un contexto inicial de ciudad, el cual permite emerger la construcción de la categoría de “nueva etnicidad” para dar lugar a la demanda de las comunidades, “[...] “no significa una réplica exacta de la identidad despojada. Lo que emerge es una etnicidad “híbrida” y amparada por el derecho de posesión históricamente ejercido”” (Gigena, 2010, pág. 11)

La autora reconoce la lucha territorial en principio, desde la subjetivación e identificación común, la memoria y el derecho de pertenecer y cohabitar con el territorio ancestral. Tales luchas se estructuran y enmarcan en la devolución de territorio ancestral, la posibilidad de practicar su cultura, y el reconocimiento de la totalidad de sus derechos en la ciudad.

En este orden de ideas, es posible concluir de acuerdo a lo aportado por múltiples académicos, la necesidad de construir una metodología investigativa que permita la interpretación de este fenómeno de manera completa y con la flexibilidad y rigurosidad teórica pertinente para comprender los cambios y transiciones en las prácticas indígenas alrededor de los años y en la actualidad del país en específico.

Sobre los aportes teóricos contruibidos desde la bibliografía consultada, se constituyen pues, aclaraciones conceptuales necesarias para dar lugar a una problematización sobre la cuestión indígena contemporánea, desde ámbitos como el jurídico, social y cultural. Se establecen discusiones sobre los derechos colectivos y su lucha en ambientes rurales como urbanos, se abren marcos interpretativos sobre los cuestionamientos de las luchas indígenas más allá del territorio rural. Del mismo modo se argumenta sobre los migrantes forzados como colonizadores de lo urbano, se problematizan las restricciones culturales del modelo liberal multicultural, y el modelo teórico antropológico indigenista, y a su vez emergen nuevos modelos teóricos para la comprensión de este fenómeno como las etnicidades híbridas.

En cuanto a las contribuciones metodológicas, son ampliamente cualitativas, giran en torno a análisis ya sean exploratorios y descriptivos frente al tema de luchas indígenas luego de procesos de desplazamiento. Desde la construcción de categorías conceptuales explicativas y desde los análisis sobre las problemáticas de identidad y prácticas indígenas, se hace uso de análisis comparativos, análisis de discurso, etnografías etc. De acuerdo a estos aportes se da lugar a un sólido espectro metodológico, para abordar la problemática desde investigaciones con un enfoque cualitativo, no obstante frente a los instrumentos de análisis en campo, las opciones son limitadas y frecuentemente repetitivas, generalmente giran en torno a la aplicación de entrevistas, grupos focales y revisión de fuentes secundarias. Ahora bien, la gran ausencia metodológica se encuentra con respecto a diseños metodológicos con enfoques cuantitativos.

De acuerdo a la información recolectada, se plantea desde esta investigación realizar un aporte integrador que, junto con los estudios anteriores posibilite dar lugar a nuevas problematizaciones y nuevos aportes que logren dar cuenta de la realidad de la población indígena desplazada en las ciudades.

1.4 Marco Teórico

El siguiente apartado de esta investigación busca dar lugar a reflexiones teórico-conceptuales que posibiliten repensar el papel de los indígenas luego de procesos de desplazamiento, sus prácticas e identidades, una vez han transitado de espacios sociales y territoriales rurales para habitar en la ciudad. Las categorías clave que guiarán el recorrido de este análisis serán: desplazamiento, prácticas indígenas, identidad, ciudad.

1.4.1 De lo propio al desarraigo

¿Qué es el desplazamiento?

Para dar lugar a la conceptualización de este problema de investigación, y para construir la primera categoría de este marco teórico, se hará uso de los aportes de Hannah Arendt (1998) en relación al tema de los “apátridas”, desde este punto de partida se intentará abrir un espacio de análisis que interrelacione sus postulados con la realidad Colombiana. Para

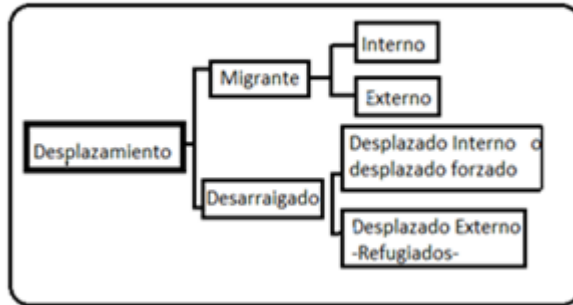
este fin se ha dispuesto de la reinterpretación de Uribe de Hincapié (2000) sobre esta temática, y de la construcción teórica del “desarraigo” que propone Lozano (2005).

Así pues, iniciando se establece que el desplazamiento es “un movimiento espacial que tiene como objeto buscar mejores oportunidades de vida, ya sea porque en su lugar de origen o de establecimiento actual no existen tales oportunidades o por que no satisfacen todos sus criterios personales” (Bueno, s.f.). Siguiendo esta línea de conceptualización es posible establecer el “desplazamiento” como un concepto general, el cual nutrido de contextos particulares (causas y afectaciones) constituye tipologías específicas.

Entendido el desplazamiento en este sentido como concepto base, se propone aquí su división en dos categorías principales de acuerdo a sus causas: a.) desarraigo y b.) Migración, la primera categoría se refiere aquellos casos de desplazamiento interno o externos en un país, que implican o bien la movilidad en el territorio, o de las prácticas culturales propias de una comunidad por razones ajenas a la voluntad (Lozano, 2005). Ahora bien para el caso de migrante se entiende pues, como aquella persona que se desplaza voluntariamente con el fin de encontrar mejores condiciones sociales, culturales y o económicas de vida (ACNUR, 2015) y que por tanto no sufre desarraigo (Lozano, 2005).

Ahora bien, dadas las particularidades que atañen el problema específico de esta investigación, se hará referencia especial a la categoría de desarraigo desde el contexto propio de Colombia, es decir desde el caso de desplazamientos internos. Dicha conceptualización será cimentada desde la categoría analítica que propone Arendt (1998) sobre los apátridas.

Gráfica N°1 Desplazamiento de acuerdo a sus causas



Fuente: Elaboración propia

En este orden es preciso iniciar evidenciando el contexto desde el cual se gesta la construcción teórica de apatricia, ésta responde a un momento histórico que si bien no representa la realidad colombiana en la actualidad, los aportes resultan pertinentes para dar lugar a una interpretación contemporánea sobre un

fenómeno que ha trascendido en el tiempo, pero que requiere una actualización constante desde el ámbito académico dada la diversidad de construcciones sociales que lo componen. Desde Arendt (1998), se entiende el concepto de apátrida en un contexto enmarcado a finales de la primera y parte de la segunda guerra mundial. Para aquel periodo, en términos políticos, se está llevando a cabo la reconfiguración de las fronteras nacionales europeas como resultado de la finalización de las confrontaciones bélicas entre los imperios de esta época, en términos sociales, la situación no es diferente, las comunidades se enfrentan a quiebres culturales con las nacientes patrias asignadas, allí amplios sectores de población se pronunciarían, revelando su descontento y sentimiento de no identificación, ni representación con las nuevas fronteras trazadas.

Los grupos disidentes de una identidad determinada autoritariamente, fueron designados o bien como apátridas o como “minorías” con requerimientos y procesos especiales (caso de judíos, armenios, etc.). Tales minorías iniciaron movilizaciones sociales en búsqueda de legitimar su autogobierno, “la verdadera Libertad, la verdadera emancipación y la verdadera soberanía popular sólo podían lograrse con una completa emancipación nacional; de que el pueblo, sin un Gobierno nacional propio, se hallaba privado de derechos humanos.” (Arendt, 1998, pág. 229). No obstante los gobiernos de aquellas naciones emergentes, iniciaron procesos de represión y violencia contra las minorías, los argumentos se cimentaban en que dichas comunidades no responderían a los cánones que designa el Estado- Nación, solo actuarían de acuerdo a las leyes de su propio pueblo. De esta manera las minorías fueron condenadas a un exilio permanente en todas las patrias, les fue negado

el derecho a pertenecer y permanecer en una nación, fueron hombres sin tierras, sin ciudadanía, sin protección nacional, sin ley³.

Una vez que abandonaron su país quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su Estado se tornaron en apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra. (Arendt, 1998, pág. 225) (...) fueron recibidos en todas partes de la Tierra como escoria (Arendt, 1998, pág. 226)

Al respecto, la autora Uribe (2000) resalta tres puntos fundamentales que constituyen la apatricia: pérdida del hogar patriótico, pérdida de leyes y pérdida de la protección del gobierno. Estas tres características permiten dar lugar a un análisis que interrelacione esta categoría con la realidad del desplazamiento forzado en Colombia.

Si bien en cuanto al primer punto, “*pérdida del hogar patriótico*” los contextos difieren ampliamente, ya que desde la perspectiva de Arendt (1998) la apatricia se refiere a la pérdida de ciudadanía y expulsión inmediata de la nación. En el caso de Colombia los desplazamientos forzados no implican ni supresión ciudadana, ni desplazamientos fuera de las fronteras nacionales, el desplazamiento en el país es mayoritariamente interno.

Los desplazados colombianos, para rehacer sus vidas, sí pueden encontrar un nuevo lugar sobre la tierra, incluso en su misma nación, dada la fragmentación que la caracteriza y que hace de ella un archipiélago donde difícilmente lo que ocurre en una región repercute en las otras, o lo que acontece en el campo conmueve a las ciudades. Esta fragmentación y competencia de soberanías permite el refugio interno. (Uribe, 2000, pág. 55)

Sin embargo, y a pesar de esta diferencia, existen puntos de encuentro, la ruptura con el hogar patriótico que desde Arendt se estudia, representa en el caso de Colombia, rupturas con el hogar inmediato, quiebres a nivel local, en los entramados socio-económicos y culturales de quien se desplaza. El derecho a permanecer en la Nación es inviolable para los

³ Arendt (1998) argumenta, que fue la abstracción del concepto de derechos humanos, lo que posibilitó la expulsión de las minorías en las naciones; la declaración de derechos humanos instituyó que todo ser humano por su condición misma de humanidad era portador de derechos; sin embargo, pese a la complejidad de evidenciar dichos derechos materializados naturalmente, se instituyó su reglamentación desde el Estado-Nación. Así, una vez las minorías fueron expulsadas de las naciones se encontraron en total estado de vulneración, susceptibles a cualquier tipo de violencia, sin derecho a ningún tipo de protección; invisibilizados como ciudadanos, no tenían ya ningún derecho.

habitantes, no obstante es desde territorios concretos de Colombia donde este derecho se pierde y se torna vulnerable. (Uribe, 2000)

El derecho de permanecer en el territorio de origen ha sido transgredido históricamente para las comunidades indígenas, desde la invasión española hasta la actualidad. Fue pues la condición de apátrida de los pueblos lo que posibilitó la toma ilegítima de tierras por manos españolas. Los indígenas como apátridas, fueron desterrados de sus territorios y de la legitimidad de poseerlos, sin derecho alguno, fueron obligados a invisibilizar sus costumbres y legitimar las doctrinas de los invasores.

El continente americano, sufrió también procesos de fractura social por la construcción de fronteras ilegítimas para los pueblos que habitaban el territorio, a la vez que fueron señalados como minorías étnicas en el país emergente. Diferente al caso que expone Arendt (1998) donde quienes reclaman la posibilidad de autogobierno son expulsados de las naciones y condenados al exilio, en Colombia se logran avances significativos desde la legislación colombiana⁴ dadas las constantes denuncias y procesos históricos de resistencia de las comunidades indígenas en el territorio.

No obstante, pese a las garantías legales establecidas, la violación de derechos humanos persiste como acto transversal en las historias de las comunidades étnicas: masacres, torturas, asesinatos, etc., han sido utilizados como métodos para obligar a la población o bien a desplazarse, o bien a quedarse en el territorio bajo las condiciones que enmarque el contexto. Aunque la legislación respalda los derechos de los pueblos indígenas, en el ámbito práctico éstos no son manifiestos enteramente. Existe aquí una relación frente a la segunda característica de apátrida “*pérdida de leyes*”.

Diferente al caso de que expone Arendt donde existe total soberanía en el territorio por parte de las Naciones-Estado para expulsar a los apátridas, los desplazados indígenas en Colombia, serían apátridas dada la inexistencia de una Nación con leyes de *facto*, con hegemonía en la totalidad del territorio colombiano. La ausencia estatal, expone al territorio

⁴ Uno de los mayores logros que evidenció la resistencia de estos pueblos a lo largo de la historia, fue la legislación de los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución de 1991, la carta magna acoge el convenio 169 de la OIT el cual especifica la garantía de derechos de los pueblos indígenas y tribales.

y a su población a una disputa constante por la soberanía y control del espacio. Lozano (2005) enriquece este argumento evidenciando como el desplazamiento forzado, ha sido un acto de guerra y no solo una consecuencia como en ocasiones es entendido, es pues una manera de acaparar territorios, de despejar el espacio para su apoderamiento con fines económicos, políticos, territoriales, etc.

Al decir de Molano “La mera voz ‘desplazados’ denuncia la tentativa de ocultar una de las historias más dramáticas y sangrientas de nuestro tiempo. La verdad es que la gente no se desplaza: la destierran, la expulsan, la obligan a huir y a esconderse. Otro manido recurso para escamotear el hecho es verlo como si se tratara del resultado de los enfrentamientos entre dos actores recientes de la violencia: guerrilla y paramilitares. Se olvida que la expulsión de pueblos y ciudadanos es un antiguo recurso del sistema y que al situar el origen del problema en los grupos armados ilegales, se exculpa al régimen y en particular a las fuerzas Armadas, de toda responsabilidad” (Molano citado por Gonzales, 2002); (Lozano, 2005, págs. 282-283).

A pesar de esto el autor afirma, estas razones no pueden ser argumento para tomas autoritarias de territorio por parte de las fuerzas públicas, dado que aumentaría la problemáticas de violencia y del desplazamiento en Colombia.

En Colombia se han establecido garantías para desplazados víctimas del conflicto armado⁵, si bien este es un factor detonante de los procesos de desarraigo para las comunidades. Debe ser claro también que las razones de desplazamiento no son causa única de las guerrillas, diversos movimiento disidentes del Estado, han aportado a procesos de desestructuración territorial y social, es el caso de diversos grupos de paramilitares, sumado a las llamadas bacrim (bandas, criminales, organizadas), las empresas y

⁵ De acuerdo con Naciones Unidas, los desplazados internos son quienes no han cruzado fronteras internacionales para buscar asilo en otro país, sino que permanecen en el suyo. Aunque huyen por motivos similares a los de los refugiados (conflictos armados, situaciones de violencia generalizada, violaciones de los derechos humanos), los desplazados internos permanecen desde el punto de vista legal bajo la protección de su gobierno, que constituye en ocasiones la causa de su huida. Como ciudadanos conservan todos sus derechos, incluido el de protección en virtud de los derechos humanos y los principios del derecho internacional humanitario. (Naciones Unidas, 2013). Ahora bien de acuerdo a la ley 387 de 1997 en su artículo 1º, se conceptualiza el desplazado como toda persona que se ha visto forzada a migrar dentro del territorio nacional abandonando su localidad de residencia o actividades económicas habituales, porque su vida, su integridad física, su seguridad o libertad personales han sido vulneradas o se encuentran directamente amenazadas con ocasión de cualquiera de las siguientes situaciones: Conflicto armado interno; disturbios y tensiones interiores, violencia generalizada, violaciones masivas de los Derechos Humanos, infracciones al Derecho Internacional humanitario u otras circunstancias emanadas de las situaciones anteriores que puedan alterar drásticamente el orden público. (Colombia, 1997)

multinacionales que se han servido de estos grupos para apoderar o mantener zonas estratégicas (caso de monocultivos, concesiones mineras, etc.), narcotraficantes, etc., en últimas todo actor o grupo que viole los derechos humanos de la población y que por tanto cree procesos de desarraigo.

A su vez, el Estado colombiano, se consolida también como responsable del desplazamiento interno ya fuere por acción u omisión. Si bien, existe una legislación de *jure* que cubre a todos los habitantes del territorio nacional como ciudadanos de derecho, en la práctica no se garantiza de manera igualitaria la justicia para toda la población, así “los desplazados serían apátridas de *facto* y su expulsión sería el resultado de un acto soberano de un poder alternativo.” (Uribe, 2000, p. 54).

En este orden se hace referencia a la última característica de la apatricia en relación al contexto colombiano “*pérdida de protección*”. Uribe (2000) especifica que la ciudadanía en Colombia ha tomado un carácter “virtual”, la creación de leyes no implican su aplicación equitativamente en lo social. Los indígenas desarraigados desde la condición de apatricia, han perdido la protección Estatal sobre sus derechos, si bien establecidos de *jure*, no evidenciado en realidad particular de las comunidades.

La ausencia estatal generalizada se ha cimentado como estandarte del desplazamiento en el país. La guerra evidenciada mayoritariamente en lo rural, da cuenta de un territorio desamparado, no en términos únicos de seguridad, si no en suma con los demás derechos fundamentales como educación, salud, trabajo, vivienda, etc. La invisibilización de la justicia social en el ámbito cotidiano, ha sido uno de los detonantes del conflicto territorial que se debate en la actualidad. Luego del abandono estatal han llegado la opresión por diferentes actores armados, un factor sobre otro obliga a la población a enfrentar procesos de desplazamiento desde el desarraigo. Se consolida así el Estado, como directo actor implicado en los procesos de desplazamiento forzado de la población, dada la violencia estructural que ejerce como una de las causas de esta problemática.

El desplazamiento interno como categoría ha dejado por fuera, amplios sectores sociales que no fueron reconocidos como víctimas del desplazamiento forzado, sus victimarios no correspondían a las reducidas categorías creadas institucionalmente, por cuanto son re

victimizados en primer lugar por resistir al desarraigo y en segundo lugar, por no ser reconocidos como tal, situación que vulnera sus derechos y la posibilidad de reivindicación de éstos.

En estos términos el desarraigo como categoría analítica reúne como elementos fundantes la ruptura con el lugar de residencia y prácticas tradicionales: pérdida de leyes de facto en el Estado-Nación y emergencia de normatividad por actores ilegítimos y, pérdida de protección estatal frente a derechos humanos. Así pues el desarraigo se refiere a cualquier ejercicio de violencia ya fuere ésta de tipo estructural, armada, sexual, etc., que atente contra los derechos humanos de la población, y que por tanto obligue a la comunidad o individuos a iniciar procesos de desplazamiento forzado, a su vez el desarraigo implica sometimiento en las prácticas propias y tradicionales ya sea en el territorio de salida como en el territorio de llegada. Lozano (2005) propone la siguiente definición, sobre la cual se recoge esta categorización.

“proceso de rupturas complejas producidas en el ser y el hacer de personas, grupos y comunidades con miras a su subyugación o sometimiento. Dentro de esas rupturas se inscriben tanto los cambios de lugar como las servidumbres forzadas en los mismos lugares de residencia y trabajo tradicionales; tanto los cambios forzados en las prácticas de producción e intercambio económico, como en las visiones e imaginarios del cosmos; tanto los quiebres en las organizaciones familiares y sociales, como la negación de los derechos políticos.

Desarraigo es una ruptura de canales vitales de carácter material y simbólico hecho con el fin de subyugar o desaparecer una población en una dinámica de conquista, y dominación. Se trata de un fenómeno histórico (coyuntural y de largo plazo), dinámico, realizado en sociedades heterogéneas, que también reaccionan de manera diferenciada. Pero además el desarraigo implica para los sobrevivientes la recreación de la vida, es decir el nuevo brote de raíces, los nuevos intentos de enraizamiento de creación de canales.” (Lozano, 2005, pág. 285)

1.4.2 Las Prácticas sociales: Múltiples luchas, y un espacio social en definición

En este contexto de desarraigo, es posible que las prácticas y tradiciones de las comunidades indígenas encuentren, o bien un lugar para habitar o se establezcan invisibilizadas en los territorios de llegada. Esta problemática social será analizada con base a la “teoría de campos” desarrollada por Pierre Bourdieu. Desde este autor es posible dar sentido explicativo a las prácticas del ser y el hacer de las comunidades luego de procesos

de desplazamiento, sus posibilidades y condicionamientos de acción en un contexto que diverge con el lugar de procedencia en términos culturales, económicos, políticos, etc.

Es así como una vez las comunidades indígenas desplazadas sitúan la ciudad como lugar para habitar, sus posibilidades y libertades en el espacio se tornan definidas de acuerdo a las condiciones iniciales con las cuales se establecen en lo urbano; dirá (Bourdieu, 1997), los capitales⁶ con los cuales cuentan, ya sean éstos de tipo económico, social, cultural o simbólico, definirán sus posiciones, habitus y prácticas en el campo de juego que corresponde a la ciudad.

Estos campos de juego que especifica el autor, se constituyen como campos sociales, es decir espacios de lucha, son pues el resultado de múltiples batallas históricas que han estructurado órdenes sociales específicos de dominio u opresión (reglamentados social y culturalmente, pero también desde instituciones y leyes). Dicha normatividad se encuentra a su vez controlada por agentes específicos interesados en la preservación de los medios de producción y reproducción social de estos espacios sociales y de los habitus que allí se producen. Dado que en cada campo se juega por el dominio de un capital específico, los campos pueden constituirse desde diferentes especificidades (campo lingüístico, religioso, económico, etc.).

"Aquellos que, dentro de un estado determinado de la relación de fuerzas, monopolizan (de manera más o menos completa) el capital específico, que es el fundamento del poder o de la autoridad específica característica de un campo, se inclinan hacia estrategias de conservación -las que, dentro de los campos de producción de bienes culturales, tienden a defender la ortodoxia-, mientras que los que disponen de menos capital (que suelen ser también los recién llegados, es decir, por lo general, los más jóvenes) se inclinan a utilizar estrategias de subversión: las de la herejía (Bourdieu, 1976b: 137)." (Gutiérrez, 2005, pág. 32)

Desde Bourdieu todas las personas inmersas en los campos de juego, cualquiera que fuere (campos lingüístico, religioso, cultural), se construyen como agentes, es decir como jugadores del juego, individuos con posibilidades de decisión en el espacio social. Gutiérrez

⁶ Una de las contribuciones de Bourdieu para la investigación social, es la ampliación del concepto de "capital" a espacios diferente del sector económico; es así como Bourdieu a la vez que toma como referente teórico a Marx al mismo tiempo crea una ruptura con sus postulados; se distancia en tanto concibe que conceptos netamente económicos (como capital, interés, mercado, producción,) no son configuraciones únicas de la economía también son susceptibles de ser estudiados desde diversas áreas de lo social.

(2005). Las decisiones de estos agentes, están encaminadas a reafirmar las prácticas sociales allí establecidas o, a producir nuevas configuraciones sociales.

Ahora bien, esta producción o reproducción de las prácticas, está determinada de acuerdo al nivel de capital con el que cuente el agente. El capital posibilita los medios para definir la posición de los agentes en el campo de juego, ya sea está de dominación o subordinación.

Dichas relaciones son básicamente relaciones de poder, relaciones de dominación-dependencia, que se establecen entre los agentes que entran en competencia y en lucha por el capital que se disputa en cada campo.

El primer criterio de diferenciación hace surgir una primera relación entre posiciones dominantes (aquellas ocupadas por quienes poseen capital acumulado) y posiciones dominadas (ocupadas por quienes no poseen ese capital). Pero a su vez, también se establecen relaciones de dominación-dependencia -en la medida en que pueden diferenciarse posiciones diversas- entre aquellos que poseen el capital específico, según el grado mayor o menor de su posesión y según el grado de legitimidad social asociada a esas posiciones. (Gutiérrez, 2005, pág. 51)

En consecuencia, el habitus se constituye con respecto a la posición que ocupa el agente en el campo social, este habitus se refiere a la incorporación de sentido del juego en las prácticas naturales de los agentes. El habitus es pues, la sumatoria de las relaciones históricas, la trayectoria propia del agente transportada a manifestaciones específicas de su praxis. Es la historia vivida y contada desde el cuerpo, es la forma de percibir, de evaluar y de actuar, frente a su realidad externa (estructuras objetivas definidas históricamente), es aquello que cobra el sentido a las prácticas en los agentes, dirá Bourdieu son,

" . . . sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponerla búsqueda consciente de fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente 'regladas' y 'regulares' sin ser en nada el producto de la obediencia a reglas y, siendo todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta" (Bourdieu, 1980b: 92). (Gutiérrez, 2005, pág. 68)

Así, los pueblos indígenas que se desplazan de lo rural a lo urbano, desplazan no solo sus cuerpos sino también sus historias, sus modos de comprender el mundo, sus formas particulares de actuar en la realidad social. Enfrentarse a un contexto diferente,

desencadena contradicciones frente a las prácticas aprendidas culturalmente a lo largo del tiempo, no obstante también abre posibilidades para desarrollar nuevas prácticas que reivindiquen su agencia en diversos espacios sociales y no solo en un territorio específico.

Es claro que las causas del desplazamiento influyen de manera contundente sobre la posición que adopta el agente en los campos de juego de las ciudades. Establecerse como desarraigado y migrante, son categorías constituidas desde contextos diferentes que encierran una serie de situaciones posteriores que marcan el sentido de las prácticas de los agentes que se establecen en la ciudad. No obstante, esto no se constituye como un limitante definido, establecido de una vez y para siempre, si bien no poseer o poseer poco capital económico, cultural o social, dificulta las posibilidades de estabilización en una posición de juego insubordinada para los agentes indígenas, vivir irremediamente en la periferia social y económica de la ciudad no es una realidad absoluta, sea cual sea las condiciones del agente en el campo de juego, existen puntos de fuga para desestabilizar el espacio social que determina condiciones de vida desde la opresión.

De acuerdo con Bourdieu (1997) los jugadores que se establecen sobre determinado campo de juego, se reúnen entorno a la consecución o preservación de un capital específico, quien tiene el dominio del capital que se disputa, es quien marca las reglas en el campo social. En la ciudad de Bogotá, impera la lógica neoliberal tanto en las estructuras objetivas del espacio, como en el habitus o lógica subjetiva de quienes la habitan. Comprender que existe un grupo social que ha acaparado el poder sobre la construcción del espacio y que ha determinado sus lineamientos y condicionamientos sociales, posibilita al agente desplazado herramientas de batalla para no ser un agente reproductor de las prácticas sociales hegemónicas del campo de juego.

El nivel de conciencia sobre la privación de los derechos (sociales, culturales, económicos) en la ciudad, constituye la posibilidad al agente desplazado la permanencia o ruptura del lugar asignado en el espacio social. Así, son más desposeídos aquellos que no son conscientes de la privación sobre sus cuerpos y vidas, aquellos que reproducen sus círculos

de marginalidad, sin poder dar lugar a saltos cualitativos que les permita una movilización social en el campo social.

La capacidad adquisitiva que posee el agente desplazado y su capacidad de apropiarse frente a los diversos capitales que no posee (económico, cultural, social o simbólico) en la ciudad, da lugar a una movilización de su posición en el campo de juego, aquella asignada autoritariamente como un seguidor y reproductor inconsciente de habitus establecidos y no, como un agente con posibilidades de invención y reinención de la ciudad.

El manejo acertado del volumen global del capital adquirido, es decir la suma de todos los capitales, permite la apertura a luchas en los diversos campos de juego de la ciudad, luchas direccionadas a las transformaciones de las estructuras de los distintos campos. Así, desde la utilización del capital económico que permite posibilidades favorables desde ubicación socio- geográfica en la ciudad y de condiciones materiales, hasta el capital social que conecta los agentes con redes de contactos que en el campo de juego puede constituirse como aliados y sobre todo el uso del capital cultural construido en las comunidades indígenas, cargado de una amplia educación política, permite defender y resistir desde sus conocimientos ancestrales y prácticas culturales.

En la sociedad existen variados tipos de violencia, desde la simbólica, económica, física, estructural, etc., la suma de éstas posibilita la reproducción de las desigualdades, desigualdades que se encuentran definidas históricamente para especiales sectores de lo social, mismas desigualdades visibilizadas claramente en la historia de las comunidades indígenas. Como dirá Bourdieu desde el *autosocioanálisis*, es posible una concientización del agente sobre el sentido práctico de sus acciones, sobre su forma de actuar en el juego y las implicaciones de las estructuras sociales en su vida. La reflexión sobre su posición en el campo social permite dar lugar a disposiciones propias y concertadas en términos de costo-beneficio y, a favor de la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas en la ciudad.

Otra manera posible de introducir cambios en los habitus es pensable a través de un proceso de autosocioanálisis, mediante el cual el agente social pueda explicitar sus posibilidades y limitaciones, sus libertades y necesidades contenidas en su sistema de disposiciones y con ello, tomar distancias respecto a esas disposiciones. (Bourdieu y Wacquant, 1992) (Gutiérrez, 2005, pág. 75)

La apropiación por parte de los pueblos indígenas sobre los códigos de comprensión e interacción de la ciudad, proporcionan los medios para romper las distinciones de los campos cerrados y habitas de clase específicos. La reinención de la ciudad desde las prácticas propias de la comunidad indígena desplazada, no se constituye como un ejercicio de dominación sobre el otro, si no como una posibilidad de democratización del espacio, un salto cualitativo en la historia. Es un punto de fuga sobre el sistema hegemónico y dominante que ha monopolizado la ciudad como espacio de reproducción de únicas formas de habitar, la presencia de las comunidades indígenas en la ciudad, posibilita la construcción de nuevos espacios sociales, guiados desde la posibilidad de habitar desde diversas formas en un mismo espacio social.

1.4.3 Entre identidad e identidades indígenas

De acuerdo con lo anterior, es alrededor de un contexto de lucha por la dominación o subordinación de las prácticas en la ciudad, donde se tejen las disputas emprendidas por los agentes presentes en los diversos campos sociales. La identidad toma en este punto un papel relevante dados los interrogantes que se tejen respecto a ésta en los procesos de lucha y resistencia de las comunidades indígenas para habitar la ciudad desde las prácticas y tradiciones propias.

El concepto de identidad, podría establecerse en este sentido desde dos tipologías:

“Hay comunidades de vida y destino cuyos miembros (según la formulación de Sigifredo Kracauer) "viven juntas en una trabazón insoluble", y comunidades que están "soldadas únicamente por ideas o por principios diversos". (Bauman, 2005, pág. 30)

De acuerdo a este postulado, el autor Zigmunt Bauman (2005) un polaco exiliado y acogido en Inglaterra, define la identidad desde su propia experiencia de refugiado, como una construcción social referida a la segunda tipología, ésto en tanto el primer postulado resulta insostenible en un mundo enteramente diverso y que obliga a los agentes a estar en movimiento constante. La identidad no se establece pues desde una condición de permanencia, no es una variable estática, ni absoluta, al respecto el autor refiere:

“Uno se concienza de que la "pertenencia" o la "identidad" no están talladas en la roca, de que no están protegidas con garantía de por vida, de que son eminentemente negociables y revocables. Y de que las propias decisiones de uno, los pasos que uno da, la forma que tiene de actuar (y la determinación de mantenerse fiel a todo ello) son factores cruciales en ambas.” (Bauman, 2005, pág. 32).

Bauman (2005) establece que la primera tipología de identidad definida desde conceptos estáticos y únicos debe reevaluarse, no existiría la necesidad de construir dicha categoría si –permanecer- fuera una condición determinada y sin alternativa. Las variaciones son constantes y transversales en la vida cotidiana, varían los elementos estructurantes de los campos, varían también las construcciones y las manifestaciones internas de cada agente sobre el espacio.

Bauman (2005) señala como la idea sobre lo identitario nace desde la búsqueda de diferenciación con otro, fue pues desde la consolidación de los Estados-Nación donde este concepto toma una relevancia imperante.

La idea de “identidad”, una “identidad nacional” en concreto, ni se gesta ni se incuba en la experiencia humana “de forma natural” (...) llegó como una ficción (...). La idea de la “identidad” nació de la crisis de la permanencia” (...) el moderno Estado naciente hizo todo lo que estuvo a su alcance para que este deber fuera obligatorio para toda la gente que vivía dentro de su territorio soberano. La identidad nacida como ficción requirió de mucha coerción y convencimiento para fortalecer y cuajar en una realidad (mas correctamente: en la única realidad imaginable), y estos dos factores sobrevolaron la historia del nacimiento y de la maduración del Estado moderno” (Bauman, 2005, págs. 49-50).

El Estado-Nación definiría pues las identidades en búsqueda de legitimar su supremacía en el territorio declarado “nacional”. La identidad hace parte de una construcción hegemónica sobre las diferentes comunidades que habitan un territorio específico. Para el caso de Colombia, la resistencia fue permanente frente a la homogenización social desde la identidad, grupos y comunidades étnicas se levantaron buscando la legalización de una identidad propia, ésto dada la poca legitimidad que poseía la idea generalizada de identidad nacional.

Correspondiera o no al poder estatal definir, clasificar, segregar, separar y seleccionar el conjunto de tradiciones locales, dialectos, leyes y formas de vida habituales, difícilmente podría lograrse en su seno algo parecido a la unidad postulada y a la cohesión de una comunidad nacional. (Bauman, 2005, pág. 51)

En palabras del autor, luego de procesos de coerción y vigilancia constantes, sumado al poder de exención, aquel que obliga a coincidir los espacios domiciliarios de las comunidades con la soberanía del Estado; la nación obtuvo el monopolio de constituir límites en el “nosotros” y “ellos” (Bauman, 2005). Fue éste el caso de Colombia, se instauró una identidad nacional que cobijaría toda la población perteneciente al territorio delimitado como tal; no obstante frente a las múltiples demandas de las diversas comunidades que denunciaban formas de opresión tanto en el “ser” como en el “hacer”, el Estado Colombiano avaló aquellas prácticas diversas como identidades propias, empero adscritas a la política de la Nación. Dentro de los cánones establecidos, se formulaba que estas nuevas identidades debían estar alineadas en sus prácticas generales con lo reglamentado desde la Carta Magna; la nación colombiana reunió así, diferentes identidades constituyéndose pues, como una nación multiétnica y pluricultural⁷. “La identidad nacional permitirá y tolerará sólo otras identidades que no sean sospechosas de colisionar (ya sea por principio u ocasionalmente) con la prioridad no cualificada de lealtad nacional.” (Bauman, 2005, pág. 53). Fue así, con la firma de la Constitución de 1991, como se dio lugar a una legislación en pro de la diversidad cultural de la Nación; hoy se constituyen pues con identidades étnicas y como sujetos colectivos de derecho.

La reglamentación constitucional establecida han sido un refugio para la comunidad indígena, un fuero para proteger la cultura y prácticas tradicionales; ha sido un lugar de salvaguarda en medio de los diferentes procesos que enmarca la globalización o modernidad líquida como especificaría Bauman (2005), aquella estructura conformada por prácticas homogeneizadoras, individualizadoras, utilitarista, y cargadas de inseguridad, etc. No obstante y pese a los múltiples logros obtenidos, tal normatividad⁸ creada para las comunidades indígenas fue construida de acuerdo a las particulares de éstos pueblos, aquellas que se establecían como “esenciales” de su identidad.

[...] se da por medio de características que se asumen como esenciales: un sujeto colectivo, una lengua común, una historia compartida, una relación especial casi simbiótica con un territorio, y que permiten una diferenciación prácticamente evidente a primera vista. Aquel

⁷ Artículo 7 y Artículo 8 de la Constitución Política de Colombia (1991)

⁸ Art 7,8,246,248,286; Convenio 107 de 1957; Convenio 169 de 1989 de la Organización Internacional del Trabajo OIT

que cumpla con estas particularidades *podrá ser considerado* como indígena (Quintero & Vargas, 2013, pág. 13).

Estas características responden al modelo antropológico- indigenista, el cual gesta el “deber ser” que rige las prácticas y comportamientos legítimos de quien se identifica como indígena. La normatividad legal y social establecida para avalar estas comunidades como tal, comprende cánones de absoluto cumplimiento que abarcan principios como habitar territorios rurales y aislados, tener una relación intrínseca con el territorio, seguir la cosmología propia, prácticas ancestrales, rituales en el territorio sagrado, además de la relación horizontal con la naturaleza, entre otros. (Bonilla, 2011).

Lo indígena comprendido desde esta única perspectiva, hace parte del discurso multicultural liberal, modelo que busca la exaltación de la diferencia y la conservación de ésta a toda costa (Quintero & Vargas, 2013, pág. 17). Así, una vez definida la cultura indígena desde tal identidad, se hace necesario exacerbar las alteridades que se inscriben entre un “nosotros” y un “otros”, para que los derechos indígenas establecidos tengan validez jurídica y legítima en lo social.

En estos términos se limitó la identidad indígena a un único lugar válido para habitar y a unas prácticas concretas. A la vez que decreta lo rural como espacio para ser y estar, niega a estas mismas comunidades la posibilidad de habitar la ciudad, creando así, un vacío conceptual sobre los indígenas urbanos. Si bien los pueblos indígenas son poseedores de derechos colectivos como comunidades étnicas en Colombia, la aún precaria conceptualización sobre su posibilidad de habitar la ciudad u otros lugares diversos, dificulta la reclamación de los derechos ganados históricamente en espacios que difieran al territorio de origen.

Si bien el modelo de identidad indígena “antropológico- indigenista” es válido y legítimo en la actualidad, establecerlo como única posibilidad de construir lo identitario en las comunidades étnicas, interrumpe el derecho de ser indígena desde múltiples maneras, niega en sí misma la posibilidad de diversidad en la comunidad. La identidad entendida desde conceptos rígidos y estáticos, niega la posibilidad de definición y redefinición con que cuenta el agente en el campo, la posibilidad de transmutar a formas diferentes de ser.

“Pocos de nosotros (en el caso de que haya alguien) estamos expuestos a una sola “comunidad de ideas y principios” (Bauman, 2005, pág. 34).

Comprender la identidad indígena como un concepto puro y estático no responde al contexto real de las comunidades étnicas, en la actualidad la diversificación del mercado, los avances tecnológicos y científicos, la innovación en los procesos comunicacionales, etc., imposibilitan un aislamiento total. La movilidad se torna constante en los indígenas ya fuere ésta tanto objetiva como subjetiva, la sumatoria de estos factores, más los condicionamientos que enfrentan las comunidades en lo rural (distintas formas de violencia armada, estructural, etc.) alientan los procesos de desplazamiento hacia nuevos espacios y con ésto un resurgimiento de la identidad. “Después de todo, preguntar “quien eres tú” solo cobra sentido cuando se cree que uno puede ser alguien diferente al que se es” (Bauman, 2005, pág. 47), quienes “nunca tienen oportunidad de pensar en mudarse de sitio (...) mucho menos de buscar, descubrir, ni inventar algo tan nebuloso (efectivamente tan impensable como “otra identidad” ”. (Bauman, 2005, pág. 48)

Así, las herramientas que provee la identidad tradicional, se tornan insuficientes frente a las necesidades actuales de las comunidades. Esta categoría no proporciona pues seguridad a los indígenas, éstos por diferentes motivos, migración o desarraigo, se han desplazado hacia otros espacios sociales como la ciudad, dejando en evidencia como establecerse bajo practicas únicas y pre-establecidas los deja como vulnerables y susceptibles a la desaparición.

En el contexto de ciudad, las prácticas de los agentes indígenas pueden estar guiadas o bien hacia procesos liberadores o de opresión, todo depende del lugar que ocupen en los campos de juego de la ciudad (dominante, o dominado). Esta nueva identidad emergente, fluctúa y se establece de acuerdo a situaciones de inconciencia en la reproducción de las estructuras, o por el contrario desde procesos de concientización y reflexión individual y colectiva, que permita la apropiación de los códigos de la ciudad, para producir nuevas posibilidades en espacio social desde las prácticas indígenas propias. Bauman (2005) refiere al respecto un ejemplo desde el campo literario, enuncia pues sobre algunos autores “*se movía*

cómodamente por varios universos lingüísticos diferentes” (Bauman, 2005, pág. 38). Tal ejemplo representa pues la situación paralela de los pueblos indígenas, en la actualidad se ha diversificado los campos, tanto territoriales como de juego, en donde se debaten luchas por la legitimidad de habitar desde prácticas diversas.

Los procesos de desplazamiento hacia las ciudades por parte de las comunidades indígenas, no significan irremediables situaciones de subordinación frente a las prácticas hegemónicas de ciudad. Dependiendo de la posición que se tome, la movilidad indígena puede ser el eje de apertura hacia la legalidad y legitimación de nuevas identidades y espacios indígenas. En medio de una realidad dinámica que se transforma constantemente, es imperante construir nuevos e innovadores procesos de resistencia, que permitan herramientas de subsistencia y acción para la sobrevivencia de las prácticas indígenas. Habitar la ciudad, reivindica el derecho indígena de habitar múltiples espacios y no lo rural como único lugar legítimo, la presencia indígena en el campo de juego, permite la posibilidad de transformar campos sociales dominados por prácticas globales y del mercado.

Efectivamente, las nuevas identidades indígenas en la ciudad pueden constituirse como procesos de resistencia por agentes insubordinados al orden establecido, o bien constituir la ciudad como lugar para habitar desde el sometimiento y la opresión.

1.4.4 Ciudad y caos, entre la opresión y la insubordinación.

Como se ha establecido, una vez las comunidades indígenas transitan de lo rural a lo urbano, experimentan sobre sus cuerpos una serie de fuerzas sociales que condicionan sus posibilidades y/o restricciones de acción. Así, sus prácticas e identidades, sumado a sus capitales adquiridos (sociales, culturales, simbólicos, económicos), y los habitus aprendidos del contexto del que provienen y aquellos nuevos a los que se enfrentan, entre otros factores, los ubican en espacios específicos dentro de la ciudad.

Cabe establecer como en términos históricos, la identidad indígena ha sido asociada a la reproducción de prácticas rurales únicas; sin embargo, por múltiples razones, ya sea desplazamiento forzado o migración consentida, los pueblos étnicos en la actualidad se han movilizado del lugar asignado, lo rural, para habitar también la ciudad. Esta situación da cuenta de cambios existentes dentro de las comunidades indígenas y de la necesidad de comprender las diversas formas de construcción y estructuración social que se tejen hoy desde la comunidad.

Visibilizar que las formas de pervivir de las comunidades indígenas se han diversificado desde el pensar y el hacer, abre un debate sobre el lugar prescrito de las prácticas e identidad misma de lo indígena a un único espacio rural. Desde el modelo de identidad antropológico indigenista mayoritariamente referenciado en los imaginarios sociales, y a su vez desde el modelo multicultural presente en los tratados jurídicos de este país, se reduce y limita el ser indígena a prácticas rurales y determinados lugares para habitar. Si bien este sistema ha protegido las comunidades indígenas de la homogenización y masificación de una identidad globalizadora guiada desde el actual sistema económico, es preciso problematizar como este resguardo identitario requiere una ampliación en su marco legal y cultural dado el actual contexto que rodea las diferentes formas de vida de las comunidades indígenas.

El lugar asignado para las comunidades indígenas lo han constituido espacios rurales, espacios con significaciones específicas que giran en torno a la construcción de formas de producción social, cultural y económicas propias. A saber, los campos, se han establecido desde un imaginario colectivo como espacios marcados por formas de producción agraria, con estéticas y habitus específicos. “El campo, espacio natural circundante, siempre referenciado a alguna centralidad urbana, se constituye, por ende, al mismo tiempo, en territorio complementario, antagónico y definidor de la ciudad” (Limonad & Monte-Mór, 2012, pág. 3). Es decir, la construcción de lo rural se establece desde la diferencia con la ciudad, como una propuesta opuesta al concepto de lo urbano, por tanto, mientras lo rural se establece como lugar subordinado la ciudad se constituye como el centro de poder económico, y social.

La ciudad en su surgimiento se caracterizó como espacio del poder, de la fiesta, de la consagración, de los cambios, de la concentración del excedente colectivo y, por concentrar las instituciones, leyes, mecanismos de gestión, servicios religiosos, manifestaciones culturales, los monumentos, el mercado y los servicios colectivos de soporte a la vida cotidiana, se constituyó en el centro mismo de toda la vida social. (Limonad & Monte-Mór, 2012, pág. 3)

De forma paralela a las significaciones establecidas sobre campo y ciudad, emergen a su vez, iguales construcciones sociales sobre los habitantes de estos espacios. Si bien existen relaciones de poder que han creado procesos de subordinación entre la ciudad y campo, en ese mismo orden se han consolidado las relaciones sociales. No encontrarse dentro del contexto de ciudad o por fuera de formas de producción y lógicas de interpretación capitalistas, ubica al ser en el lugar de la estigmatización y discriminación, del miedo y la opresión. “Las nuevas ciudades se dividen y polarizan en claves de riqueza y “manchones urbanos” de pobreza y marginalidad, en ellas las distancias no son sólo físicas, son expresión de los conflictos sociales. La ciudad es cada vez menos un bien común, un espacio compartido.” (Medina, 1998, pág. 115).

Las relaciones de poder simbólico y material se reproducen a escala cultural, los imaginarios sociales establecidos para quienes habitan la ciudad, se reproducen desde los condicionamientos de dominación y sometimiento que enmarca el espacio.

El poder no es sólo un hecho masivo de dominación, no existe sólo en las instituciones o entidades de la administración o en los aparatos del Estado. Es un elemento constitutivo de las interacciones, de las relaciones intersubjetivas que se dan en el espacio urbano. En sus diferentes formas influye decididamente en la disposición y el desarrollo de la ciudad. En su interior contribuye a dibujar sus fronteras, a delimitar los territorios y los modos de interacción. Algunos ámbitos urbanos específicos son lugares donde se escenifican los conflictos, donde se reproducen relaciones particulares de dominación. (Medina, 1998, pág. 114)

No obstante, y a pesar del fraccionamiento social entre lo rural y lo urbano es preciso establecer que los espacios sociales no se construyen como categorías puras, tanto en contexto de ciudad como de campo, se han establecido culturas híbridas en las cuales es posible visibilizar en un mismo lugar formas urbanas y agrarias de producción. (Limonad & Monte-Mór, 2012).

Es el caso de lo urbano, que ha sobrepasado como límite la ciudad, se establece hoy a diferentes escalas sociales buscando la homogeneidad del espacio social. En la actualidad el campo, paralelo a la ciudad, se ha visto inmerso en iguales lógicas de producción industrial, desvaneciéndose así las diferencias sustanciales entre lo rural y lo urbano.

La vida urbana no se refería más solamente a la ciudad, sino también a la industria, al proceso de producción y consumo de las mercancías, y de igual manera a la reproducción de las relaciones de producción capitalistas formadas y desarrolladas en el contexto urbano-industrial. (Limonad & Monte-Mór, 2012, pág. 4)

Desde la superación del ideal de campos sociales puros, de la dicotomía entre el campo-ciudad, lo rural- urbano, y los espacios socialmente legítimos para habitar de estas comunidades, es posible la construcción de procesos de empoderamiento sobre la ciudad para las comunidades indígenas. Como bien lo especifican los autores Limonad & Monte-Mór (2012) “la intención es mirar la ciudad no como lugar exclusivo de lo urbano” si no múltiple y diverso.

En concordancia Federico Medina (1998) visibiliza la ciudad como “un texto muy complejo, una escritura colectiva en la que se puede leer la cultura de quienes la habitan, las huellas que han dejado sus moradores y los diferentes sentidos que va construyendo su dinámica social”. (Medina, 1998, pág. 112). La ciudad no se constituye pues, como una estructura inamovible, no abarca un concepto estático, el espacio como producción social implica ser un lugar vivido, vivenciado, experimentado de diferentes maneras, un entramado social, tejido de relaciones diversas, complejas y múltiples, una construcción también susceptible a cambios estructurantes. En definitiva, desde Quijano (1968) la ciudad es el resultado del modo de producción imperante en una sociedad específica, es el resultado de relaciones dominantes que se producen y reproducen desde la estructura social.

En la actualidad, la ciudad se referencia como lugar predilecto de lo urbano, es decir se ha construido como un espacio social históricamente dominado por formas de producción capitalista a través del cual se relacionan los individuos desde construcciones de poder. Tal acaparamiento de esta forma de producción, es resultado de procesos estructurantes por medio de los cuales se institucionalizan un conjunto de prácticas como legítimas,

configuradas de tal manera que se busca respondan a un determinado orden social, este sistema regula las formas de sentir, pensar, actuar de los individuos para la reproducción y mantenimiento del orden establecido.

Tal contexto ha fortalecido la reproducción de una forma de vida específica, reglamentada desde cánones únicos que apelan por la preservación de la forma de producción capitalista. Valores como el individualismo, consumismo, la maximización del capital, son legitimados como forma ideal del habitar en sociedad. “La sociedad de consumo funciona como un proceso de clasificación y diferenciación: el consumo de los bienes materiales, por el contenido simbólico que encierran, contribuye a mantener la desigualdad entre las clases sociales, la jerarquía y el dominio” (Medina, 1998, pág. 126).

Cuando se establecen procesos de desplazamientos emprendidos por comunidades rurales, se visibiliza en contexto de ciudad la evidencia de la diversidad como elemento fundante de los nuevos espacios sociales. Si bien lo rural ha sido permeado por lo industrial del mismo modo lo urbano y la ciudad misma se establece hoy como lugar de encuentro de prácticas y formas de producción diversas como lo son las formas propias de relación social, económica y cultural de las comunidades indígena, tal situación puede ser un punto de fuga para la posible reinención de la ciudad desde sus mismos habitantes. (Harvey, 2013)

Empero para materializar tal ideal se hace necesario en primera instancia desacralizar la forma de producción capitalista como única y legítima en lo social. Una vez la comunidad indígena se inserta en la ciudad se establecen implicaciones contextuales importantes, en primer lugar cabe resaltar que quien se desplaza de lo rural a lo urbano, carga en su cuerpo, la historia y los imaginarios sociales establecidos de un lugar subordinado y oprimido, éste independiente de las condiciones objetivas e históricas de la persona y lugar del cual se moviliza. En segundo lugar, la ciudad se establece como espacio hegemónico de lo urbano, por tanto las relaciones sociales que imperan son guiadas desde prácticas economistas y represivas sobre aquellos subordinados al orden hegemónico. (Harvey, 2013)

Diversos movimientos sociales urbanos han nacido reclamando una experiencia diferente en la ciudad, ha aquella que los ubica en lugares marginales, laboral, económica, social y

culturalmente. Más allá de reflexiones académicas, han nacido de acuerdo a las necesidades de la misma sociedad “como un grito de socorro de gente oprimida en tiempos desesperados”. (Harvey, 2013, pág. 10), grupos ambientalistas, indigenistas, personas LGBTI, estudiantes, etc., abogan por la reconfiguración de la estructura social que excluye aquellos que no cumplen con los cánones establecidos como legítimos.

Desde las comunidades indígenas se establecen luchas y exigencias sobre los derechos propios como comunidades étnicas. En el caso de habitar en contexto de ciudad las luchas emprendidas hacen parte de las mismas reclamaciones originarias provenientes de los territorios ancestrales, no obstante su presencia hoy en espacios urbanos, constituye posibles salidas, puntos de fuga al sistema socio-económico imperante en la ciudad, con el acompañamiento de las comunidades indígenas es posible fortalecer los procesos de reivindicación de derechos en lo urbano, aquel que busca legitimar habitar un mismo espacio desde la diferencia, justicia y equidad.

Habitar la ciudad desde una mirada crítica sobre la hegemonía de la forma urbana de producción, permite visibilizar los procesos de enajenación y alineación social. Desde la desestructuración social y reestructuración del espacio en clave de democracia, se posibilita la participación de todos los habitantes en la deconstrucción de lo establecido como ciudad, y a la vez se abre el debate sobre lo que es la ciudad. Más allá de una definición impuesta sobre los espacios de acuerdo a sus formas de producción, se hace necesaria su conceptualización desde sus propios habitantes, desde sus deseos, se apela por la necesidad de transitar de la sociedad del consumo hacia una sociedad plena, libre y democrática. La búsqueda sobre las reivindicaciones políticas y culturales de los derechos como ciudadanos en la sociedad y el Estado. (Harvey, 2013)

Derecho a la ciudad se establece hoy como un “significante vacío”, puede configurarse desde los criterios capitalistas o desde las propuestas de aquellos ajenos a la reducción sobre las identidades, prácticas y deseos propios. (Harvey, 2013) La presencia de las comunidades indígenas en territorios urbanos puede homogenizar la comunidad hacia prácticas economistas como valor principal, o crear espacios sociales no definidos. El debate de la hegemonía del capitalismo como forma legítima de habitar la ciudad se

establece, paralelamente a la apertura sobre la discusión sobre nuevas formas de construir el espacio, las relaciones sociales y de su producción.

1.5. Marco metodológico

1.5.1 Postura epistemológica y metodológica

Esta investigación se construye a partir de una postura epistemológica compresiva e interpretativa, dado el un interés de esta investigación de responder a un análisis que permita evidenciar cuáles son las implicaciones del proceso de desplazamiento de Cauca a Bogotá en las prácticas e identidades indígenas de la comunidad Nasa.

Se determina que el enfoque investigativo que responde a los intereses de este estudio es el cualitativo, entendiendo que hay un interés orientado a conocer la diversidad de factores que posibilitan el desplazamiento en la comunidad indígena Nasa hacia Bogotá; a la vez que se busca indagar sobre las transformaciones en las prácticas indígenas Nasa en un contexto de ciudad y visibilizar la de identidad construida desde la misma comunidad en Bogotá.

Así pues, en búsqueda de construir un análisis riguroso es pertinente conocer de forma amplia los diferentes contextos que condicionan las acciones de los individuos, y reconocer a su vez la importancia las percepciones propias de éstos frente a su entorno, en este orden se hará uso en un primer momento de un tipo de estudio descriptivo, que permitirá dar cuenta de las características sociodemográficas las comunidades indígenas. Conocer las razones del desplazamiento, las prácticas indígenas y, la configuración de su identidad en la ciudad, tales resultados permitirán dar lugar al desarrollo de un estudio interpretativo que logre relacionar y contrastar las diferentes variables que emergen en esta investigación.

1.5.2. Técnicas de investigación, Instrumento y fuentes

Bajo este orden, y en coherencia se estableció el uso de análisis de documentos estadísticos, el caso del DANE (2005), del Ministerio del interior (s.f.) y del Cabildo indígena Nasa de Bogotá (2016). Estos documentos fueron claves para dar cuenta de las condiciones socio-demográficas de la comunidad indígena Nasa que habita Bogotá.

Ahora bien, con la intención de conocer las construcciones sobre las prácticas y las identidades indígenas, se hizo uso de la técnica entrevista semiestructurada. Así pues para la selección de la muestra poblacional fue determinante el contacto a la Casa Indígena⁹, la Catedra Nasa¹⁰, el evento para la sistematización de experiencias en temas educativos de la comunidad Nasa en Bogotá¹¹, y los eventos en el marco de la Conmemoración del Día Nacional de Lenguas Nativas¹², se nombran esto cuatro escenarios particulares pues fue ahí donde se definió la muestra de población a entrevistar.

No obstante, fue importante para esta investigación conocer espacio como la el generado por el proyecto rodante de exposiciones latinas de Entrelazado, donde fue posible conocer el documental “Sangre y Tierra. Resistencia Indígena del Norte de Cauca”, como también ser partícipe de otros espacios culturales como la visita a la exposición de arte Titulada “Panorama 5: subtextos y contextos entre conflictos¹³”, y la participación en un encuentro y Cátedra magistral a cargo de Feliciano Valencia¹⁴. Estos escenarios particularmente fueron importantes para las aproximaciones a conocimiento de la cultura Nasa en Bogotá.

La muestra de entrevistados fue escogida a criterio de la investigadora, con base en el acompañamiento en los escenarios antes mencionados, acuerdo al nivel de dominio en específicos de temas sobre la comunidad nasa (aspectos, políticos, culturales, económicos), la participación activa en los escenarios colectivos, la calidad y profundidad de las intervenciones en los procesos deliberativos. Además de la demostración de conocimiento

⁹ Es un espacio adjudicado por la Gobierno Distrital para uso administrativo de los Cabildos en contexto de ciudad, se localiza en el barrio la Candelaria en Bogotá. El Cabildo Nasa tiene allí su oficina en la ciudad.

¹⁰ Es un espacio pedagógico que busca la visibilizarían de la cultura Nasa en diferentes escenarios de la ciudad. El lugar de encuentro es en la Casa Indígena, también llamada Casa de pensamiento indígena, de los 14 pueblos; los días jueves de todas las semanas en un rango horario de 2 a 5 de la tarde. Dado que la entrada es libre la investigadora fue partícipe de esta Cátedra en recurrentes ocasiones.

¹¹ Llevado a cabo en diciembre del año 2016 en la Localidad de Kennedy, específicamente en el CDS de Britania. La investigadora hizo presencia en este escenario, dada la invitación por parte de la comunidad, para acompañar el proceso de recolección de datos sobre los contextos particulares en materia de educación primaria y secundaria en los que está inmersa de la población Nasa en Bogotá.

¹² Conmemoración a cargo del Instituto Caro y Cuervo, realizado en las mismas in fue realizado en las mismas instalaciones del instituto, fue realizada del 21 al 23 de febrero del 2017, temas de explosión giraron en torno a las experiencias de la lengua en contexto de ciudad

¹³ Realizada en el Marco del Proyecto ARTBO, la exposición fue expuesta en el edificio de la Cámara de Comercio de Bogotá. Fue visitada el día 19 de diciembre de 2016.

¹⁴ Llevada a cabo en la Casa indígena el día 5 de mayo de 2017.

en los temas de interés de esta investigación (desplazamiento indígena, practicas indígenas, identidad indígena en lo rural como lo ciudad), otro aspecto era la diversidad en cuanto a la edad y género de los entrevistados, se buscó encontrar punto de vista desde diferentes perspectivas. La información se recogió por medio de grabadora de voz.

En cuanto al instrumento de investigación, se hizo uso de la entrevista semiestructurada¹⁵, que fue aplicada a 9 personas del pueblo Nasa que en la actualidad viven en Bogotá. El instrumento fue utilizada de manera transversal en todas las entrevistas pero con énfasis en determinados temas de acuerdo al grado de conocimiento y manejo del entrevistado sobre sobre el tema que se abordaba.

Caracterización de los entrevistados: En términos generales esta son las características de las personas entrevistadas de la comunidad Nasa.

- Comunera¹⁶ 1: Identidad de género: femenino, edad: 50 años, proviene del Resguardo de Caldono. Se encuentra desempleada en Bogotá, se establece bajo la condición de desplazada forzada; en Bogotá vive hace un año.
- Comunero 2: Identidad de género masculino; edad: 36 años, proviene del resguardo de Yakiba; trabaja en una organización que aglutina pueblos indígenas; llega a la ciudad bajo la categoría de desplazado forzado; hace 18 años que vive en la ciudad.
- Comunero 3: Identidad de género masculino, edad: 50 años de edad, proviene del resguardo la Paila Naya, trabaja en una organización fundada por él mismo con población indígena vulnerable en la ciudad. Se estableció en la ciudad bajo en la ciudad por condición de desplazamiento forzado, vive en Bogotá hace 18 años.
- Comunero 4: Identidad de género masculino; edad: 40 años, proviene del resguardo de Vitoncó, es docente en la Universidad Nacional de Colombia impartiendo clases

¹⁵ Ver entrevista adjunta en anexos.

¹⁶ De acuerdo con el pueblo Nasa, comunero es toda persona que pertenezca a la comunidad Indígena Nasa, es quien hace parte de la comunidad, por tal motivo, será uso de este sustantivo para nombrar aquellas personas que fueron entrevistadas.

sobre el idioma y cultura Nasa, se establece en la ciudad por razones voluntarias, migración; vive en Bogotá hace más de 14 años.

- Comunero 5: Identidad de género masculino; Edad: 40 años, proviene del Cabildo la Gaitana, trabaja en el Cabildo Nasa de Bogotá, migro por deseo propio a la ciudad hace más de 15 años.
- Comunera 6: Identidad de género femenino, edad 25 años; proviene del Resguardo de Santa Rosa, trabaja como docente de la casa de pensamiento indígena de Kennedy en Bogotá, se establece en Bogotá bajo la categoría de migrante, vive en la ciudad hace 7 años.
- Comunera 7: Identidad de género femenino, edad: 30 años de edad, proviene de Cauca; se encuentra desempleada, se ubicó en Bogotá hace 15 años bajo la condición de desplazada forzada.
- Comunera 8: Identidad de género femenino, edad: 20 años, proviene del resguardo indígena Piçkwe Thafie, es estudiante de comunicación social; es migrante por interés educativo; hace 4 años que salió de su resguardo indígena.
- Comunera 9: Identidad de género femenino, edad: 23 años, del resguardo indígena Piçkwe Thafie socióloga; es migrante por interés educativo; hace 6 años que vive en Bogotá.

1.5.3. Análisis de datos

El proceso para el análisis de datos de las entrevistas aplicadas, fue su transcripción completa¹⁷.

En un segundo momento, se construyó una matriz¹⁸ que clasifica conceptos clave del marco teórico en las categorías generales y subcategorías las cuales se encuentran inmersas en la

¹⁷ Ver transcripción de entrevista en anexos.

¹⁸ Para ver Matriz teórica para de codificación de entrevistas, ver anexos.

estructura de la entrevista, esto con el fin de tener claridad sobre los puntos foco de esta investigación.

A partir del diseño de la matriz se efectúa un proceso de codificación, haciendo uso del software ATLAS ti versión 7, teniendo en cuenta las categorías (definidas en con base en la matriz anterior), y los códigos emergentes.

Una vez los datos son codificados, se ordenan tales códigos de acuerdo con los categorías generales y sub categorías, así, teniendo en cuenta la revisión del su contexto década código es posible analizar las relaciones entre categorías subcategorías, las ausencias, contradicciones etc.

CAPITULO 2

MIGRACIÓN Y DESPLAZAMIENTO: BOGOTÁ COMO CONTEXTO DE RECEPCIÓN

Para conocer los impactos que tiene el desplazamiento en las poblaciones indígenas que han transitado desde sus territorios de origen hacia las grandes ciudades como Bogotá, resulta necesario dimensionar el fenómeno de la llegada de este tipo población a partir del conocimiento de sus principales características sociodemográficas, para este caso se ha

establecido un recorrido que busca analizar los aspectos esenciales de la vida indígena en ciudad desde los datos proporcionados por el Censo Nacional realizado por el DANE (2005)¹⁹, por el documento Ministerio interior (s.f.) y por el auto diagnóstico realizado por el Cabildo Urbano Nasa de Bogotá (2016).

Así pues, en primer lugar, es pertinente dar cuenta de un análisis sobre los procesos de desplazamiento por parte de las comunidades étnicas en Colombia. Se puede especificar que los porcentajes de movilidad interna de esta población denotan un incremento progresivo con respecto al tiempo transcurrido, los desplazamientos en los pueblos indígenas se duplicaron de un 6% a un 12% solo en los años 2002 a 2006. Ahora entre el año 2001 y 2009 el 21,3% de población desplazada era de origen indígena, entre el 2004 y 2008, 48.318 personas pertenecientes a pueblos indígenas se desplazaron de sus territorios originarios. (Ministerio del Interior, s. f). A su vez se especifica que “el 53% de la población indígena desplazada (respecto al total de indígenas del país) pertenecen a cinco departamentos: Cauca, Putumayo, Nariño, Cesar, La Guajira y Tolima” (Ministerio del Interior, s. f, pág. 63).

De acuerdo con estas cifras se podría inferir que existen contextos en los lugares de origen de las comunidades que están determinando su salida del territorio, tales razones pueden estar permeadas por razones directas con respecto al conflicto armado que azota Colombia en la actualidad o, en enlace con razones indirectas, las cuales persuaden a los habitantes de territorios rurales a partir buscado lugares con mayor seguridad. Otra razón que emerge es aquella guiada por intereses propios, algunas de las razones de tales migraciones son ampliación de capitales culturales, económicos, sociales, entre otros.

2.1 Población indígena en Bogotá, mirada desde el DANE

¹⁹ Es pertinente resaltar que los análisis descritos en esta investigación, se realizan con base en el último Censo Nacional de Colombia registrado por el DANE para el año 2005; dada la inexistencia de bases de datos actualizadas se tomó la decisión metodológica de hacer uso de esta información, aclarando no obstante que si bien la información no corresponde al contexto actual, los registros establecidos dan cuenta de herramientas de análisis que permiten ampliar el panorama y las implicaciones sociales de las comunidades indígenas que por procesos de desplazamiento habitan en la ciudad.

En consecuencia, y de acuerdo con la información registrada y clasificada por el Censo Nacional de Colombia DANE (2005), se evidencia que, de 6.778.691 habitantes que componen la ciudad de Bogotá, aproximadamente el 2% de población está constituida por comunidades étnicas, bien sea pueblos desplazados o nacidos en este territorio. De este 2% de población étnica, el 1.5% lo conforman comunidades afrocolombianas, palanqueras y raizales. Ahora bien, las comunidades indígenas se establecen en el segundo lugar como el grupo étnico con mayor representatividad en la ciudad, sumando aproximadamente 15.032 habitantes. Por último, el pueblo Rrom se establece con 523 personas registradas en Bogotá. (SDP, 2005), la siguiente tabla clarifica dicha información.

Tabla 1: Nivel de recepción indígena por ciudad

Clasificación dpto según % población indígena	Dptp	Población Total	Población Indígena en cabecera	Población indígena en lo rural	Total Indígena	% Indígena por Dpto	%Población indígena Nacional
1	Guajira	655943	31060	247194	278254	42,42	20.18%
2	Cauca	1182787	17214	230773	247987	20,97%	17,98%
3	Nariño	14982234	20409	230773	247987	20,97%	17,98%
17	Bogotá	6778691	15017	16	15033	0.22%	1,09%
32	Guaviare	56578	621	1369	1990	3,51%	0,14%
33	San Andrés	59573	40	22	62	0,10%	0,00%

Fuente: Elaboración propia con base en el documento (Ministerio del Interior, s. f, pág. 9)

Con respecto a la tabla anterior, es pertinente dar cuenta de la importancia en la representatividad étnica de los pueblos indígenas en contexto de ciudad, desde la superación del análisis descriptivo sobre la cantidad de integrantes en Bogotá, es posible dilucidar las implicaciones que estas cifras evidencian en términos socio culturales.

Las comunidades indígenas representan el 0.22% de la población urbana de Bogotá, esta situación permite problematizar como este grupo poblacional a pesar de constituirse como uno de los grupos étnicos con mayor densidad en la ciudad, se establece como una minoría frente al amplio conglomerado social que habita en la urbe. Ubicarse desde este punto, posibilita la emergencia de posibles tensiones entre quienes habitan la ciudad, y quienes llegan como desplazados. Es pues pertinente comprender el contexto como condicionante

de las posibilidades o restricciones que puedan abarcar las comunidades, si bien, existen ciudades con mayor proporción indígena con respecto al resto de la población, es pertinente tener en cuenta que en el caso Bogotano, las comunidades indígenas establecidas como minoría, posiblemente cuentan con mayores retos para gozar de manera plena de sus derechos a la diversidad, la pluralidad, etc.

El contexto de Bogotá, se encuentra condicionado y socialmente definido, cuenta con estructuras específicas en lo administrativo, económico, político, social, y cultural. Pautas que rigen el funcionamiento normal de la ciudad; así, una vez las comunidades indígenas se instituyen como sujeto de derecho dentro del espacio social de ciudad, la probabilidad de constitución de contradicciones sociales aumentaría frente a las evidentes diferencias en términos de organización política, económica y cultural de los pueblos indígenas y las maneras generalizadas de ser y hacer en la ciudad.

El punto de enunciación de estas comunidades étnicas, identificadas como indígenas en primer lugar, como habitantes de territorios rurales, y con prácticas tradicionales, comunitarias y agrarias, determinan en buena medida los procesos de contraste y lucha entre las fuerzas culturales propiamente indígenas y aquellas que componen el imaginario general de quienes habitan en la ciudad, imaginarios nutridos de habitus cargados en su mayoría de determinismos sobre prácticas hegemónicas como el individualismo y consumismo, etc. Múltiples factores proporcionan la coyuntura cultural que enmarca el encuentro de diversas culturas en un mismo espacio, situación que como se nombraba en el acápite anterior puede o bien transformar las estructuras sociales, es decir transitar hacia espacios con mayor democracia en los diferentes niveles o, por el contrario, mantener únicas formas y cánones de vida homogéneos para quienes habitan las urbes.

Ahora bien, de acuerdo con la siguiente tabla comparativa (Tabla N°2), es posible identificar los niveles de población indígena en la Capital con respecto a los demás departamentos, Bogotá a pesar de consolidarse como la ciudad con mayores porcentaje de habitantes en Colombia, no se constituye como la ciudad con mayores niveles de población indígena del país, contrario a lo que se pensaría, la ciudad se encuentra en un nivel

intermedio frente a la recepción de esta población con respecto a otros territorios de la nación.

Esta situación podría explicarse en primera medida, dadas las amplias distancias en términos espaciales entre los departamentos con mayor porcentaje de desplazamiento indígena Nariño, Cauca, Chocó (El Tiempo, 2016). Los amplios trayectos desde el lugar de origen hacia la Capital del país, implican una movilización en términos físicos y también en términos socio-culturales, la mayoría de la población a menos de encontrarse en riesgo inminente, es posible que prefiera un territorio cercano al territorio de salida, a su vez se suman los altos costos de vida establecidos en una ciudad como Bogotá con respecto a las cabeceras municipales, las áreas semi urbanas y rurales donde también pueden instalarse para vivir.

Quienes han elegido Bogotá como lugar para establecerse, de acuerdo con un análisis en términos costo-beneficio, podría pensarse, toman esta decisión dada la potencialidad que enmarca este territorio, es pues un lugar central para múltiples relaciones económicas, académicas, sociales, culturales, laborales, políticas, jurídicas, etc., es un lugar donde es posible potencializar procesos colectivos e individuales de la sociedad en general. etc.

De acuerdo con el DANE (2005), 87 pueblos indígenas se encuentran habitando en la ciudad de Bogotá, las comunidades indígenas con mayor representatividad poblacional en la ciudad son los muisca con un 38%, “seguido por el pueblo Coyaima Natagaima con una participación del 17.7%,” y en tercer lugar, el pueblo Nasa con una concentración poblacional de un 4.9% es decir, con 736 indígenas. En contraste se encuentran las comunidades con menor carga poblacional como el pueblo Puinave, Piratapuyo, Matapí, Andoke, Barasano, entre otros tantos quienes registran un porcentaje poblacional de solo un 0.1%. (DANE, 2005). La siguiente tabla ilustra esta información.

Tabla No 2: Comunidades indígenas en Bogotá

Comunidades Indígenas	Habitantes	Comunidades Indígenas	Habitantes
Muisca	5712	Yanacona	196
Pijaos-Coyaimas	2658	Senú	204
		Kamkuamo	111
Nasa	736	Sikuani	139
Wayuu	562	Pastos	274
Otalveños	518	Inga	360
Uitoto	278	Misak	119
Yanacona	196	Emberakatio	158
Senú	204		

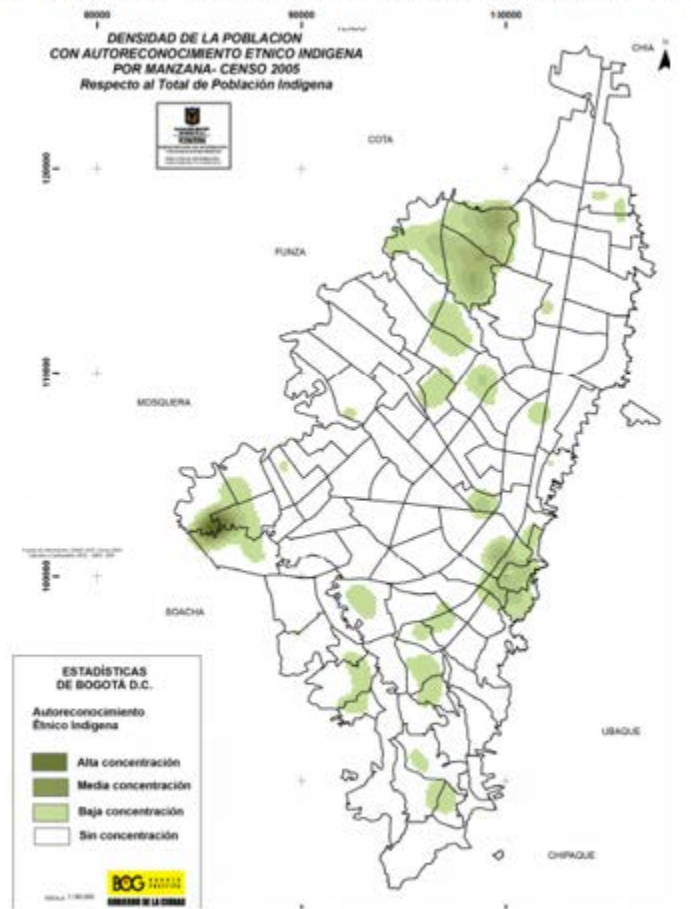
Fuente: Elaboración propia, con base en el documento (Ministerio del Interior, s. f)

Es posible evidenciar en estos términos, que las dos comunidades con mayor representatividad poblacional a nivel de la ciudad de Bogotá, son pueblos que, o bien se encuentran dentro del territorio de Bogotá y su departamento Cundinamarca, o en tierras aledañas a estos lugares. Es el caso de la comunidad muisca presentes en su territorio ancestral Bacatá y, de los indígenas Pijaos quienes habitan en territorio Tolimense, espacio limítrofe con Cundinamarca. Otro factor que puede establecer las razones del desplazamiento, para el caso ahora de los indígenas Pijao y del pueblo Nasa, ubicado como la tercera comunidad con mayor representatividad en Bogotá, es la violencia generalizada por parte de actores armados legales, como ilegales y del Estado mismo, quienes han posibilitado un contexto que favorece los procesos de desplazamiento (forzado o consentido) en la población habitante de territorios originarios, la violencia en el territorio y en las comunidades, los procesos de abandono Estatal, falta de instituciones, etc., favorecen procesos de movilidad social hacia territorios que pueden favorecer lo que en sus territorio se niega.

En el contexto de Bogotá, los 87 pueblos originarios se encuentran distribuidos en la ciudad de maneras particulares, reflejando en primera instancia una participación importante de las comunidades en las diferentes localidades de la ciudad. La mayor concentración poblacional registrada se establece en Suba, allí los pueblos indígenas suman alrededor de 3.509 habitantes, en el mismo orden, la localidad de Bosa se consolida en segundo lugar con una representación indígena en su territorio de 1.941 habitantes, seguido se encuentra la localidad de Engativá con 1.505 indígenas, en cuarto lugar se establece Kennedy con 936 personas indígenas, seguido por Ciudad Bolívar quien acoge en su territorio a 889 personas pertenecientes a las comunidades indígenas, ahora bien la localidad con menor población indígenas es Sumapaz con un habitante registrado, seguido de Puente Aranda y Antonio Nariño con 186 y 213 indígenas respectivamente. (SDP, 2005)

Mapa:

Mapa No 1: Localización de las comunidades indígenas en Bogotá



Fuente: (Secretaria de Planeación, 2010, pág. 9)

Tal como se evidencia en la gráfica anterior, la mayoría de la población se ubica en lugares periféricos de la ciudad, como se nombraba anteriormente es posible que la migración indígena hacia Bogotá no se presente en grandes proporciones, dadas los costos que exige vivir en esta urbe. Para quienes no cuentan con los capitales económicos amplios, pero aun así habitan la ciudad, el lugar designado de acuerdo a lógica capitalista es la periferia. La misma ciudad que acoge, ahora se consolida como expulsora, quienes se desplazan hacia la ciudad difícilmente pueden ubicarse en contextos de centrales de la ciudad, es necesario poseer diferentes capitales, como el económico, social, cultural, para lograr una integración libre y plena de la sociedad urbana. Las garantías sobre la calidad de vida son condicionadas de acuerdo a la capacidad de consumo que se tenga, con insuficiencia de

recursos, quienes se desplazan son relegados a vivir en los círculos de pobreza y marginalidad de la ciudad; están destinados a una periferización de sus vidas.

Ahora bien en cuanto al tema de servicios básicos para las comunidades indígenas en Bogotá en el año 2005 (Véase la Tabla N°3), se evidencia de acuerdo al DANE (2005) niveles mayoritariamente altos frente a la satisfacción de los diferentes servicios básicos; sin embargo, una vez se analiza los porcentajes de quienes no cuentan con servicios como alcantarillado, electricidad o acueducto, se denota que la población que registra estos índices, son comunidades con altos grados de vulneración, posiblemente habitantes de zonas de invasión ubicadas en los extremos territoriales de la ciudad, lugares en gran proporción marcados por exclusión no solo territorial, si no social, exclusión también frente a su ciudadanía y los derechos intrínsecos de todo ser humano.

Tabla No 3: Porcentaje en acceso a servicios públicos

Ciudad /	Categoría	Electricidad	Alcantarillado	Acueducto	Gas	Teléfono
Bogotá	SI	98,76	93,79	96,69	71,38	80,76
	NO	1,22	6,18	3,29	28,58	19,15

Fuente: Elaboración propia, adaptación con base en el documento (Ministerio del Interior, s. f, pág. 58)

En cuanto al tema educativo, medido conforme a los niveles de inasistencia al colegio, para la población de 6 a 18 años, se evidencian situaciones alarmantes; mientras existe un nivel relativamente constante y bajo en términos de ausencia escolar para la población infantil, en la edad de 12 años se inicia una ruptura con el proceso escolar; la deserción escolar se prolongan de manera proporcional conforme aumenta los años, para la población de 18 años los niveles de inasistencia es de un 60%, es decir más de la mitad de la población indígena total en esta edad se encuentra alejada de las aulas académicas (Ministerio del Interior, s. f).



Fuente: Elaboración propia, adaptación de gráfica con base en el documento (Ministerio del Interior, s. f, pág. 74)

Tal situación podría presentar diversas raíces causales, por circunstancias como choque cultural entre la cultura indígena y las dinámicas propias de la ciudad y escuelas dentro de ésta. Otras situaciones puede derivar de situaciones como déficit a nivel económico, necesidad de trabajar (situación que a su vez es una violación de derechos de la población infantil y adolescente), también pueden presentarse por situaciones de violencia en la escuela, matoneo, etc., o un contexto social que persuade para evitar la escuela, entre otros posibles factores, las causas varían y su análisis exige una mirada particular, sin embargo y a pesar de esto, las consecuencias del abandono escolar acarrear dificultad en la generalidad de la población para poseer capital cultural y simbólico, herramientas importantes para la apropiación y defensa de los derechos propios en la ciudad.

Frente al tema del idioma propio, los indígenas en Bogotá en el rango de edades de 5 a 79 años evidencian porcentajes de población hablante entre el 10% y 30% en los diferentes grupos etarios de esta categoría. Sin embargo, en medio de esta constante se presenta un incremento abrupto en los indicadores de quienes hablan el idioma, siendo la población adulta mayor de las comunidades indígenas, quienes cuentan con los niveles más altos frente al conocimiento de la lengua propia (Ministerio del Interior, s. f).



Fuente: Elaboración propia, adaptación de gráfica con base en el documento (Ministerio del Interior, s. f, pág. 75)

Si bien esto es representación del legado cultural en las prácticas vivas de una porción de la población aún en territorios ajenos al lugar de origen. Esta situación es preocupante dada la pérdida progresiva del idioma original en la población infantil, joven, adulta joven, quienes tienen dificultades con respecto al aprendizaje del idioma propio. Si la tasa más alta de comunidad hablante es de más de 80 años, se podría crear la hipótesis, donde luego de la pérdida de esta población, la ciudad tendrá una pérdida igual en términos multiculturales, dado que los porcentajes de diversidad en términos del idioma se reducirá drásticamente estableciéndose una homogenización mayor desde las prácticas culturales urbanas, donde se legitima el uso del idioma castellano como idioma válido en la ciudad.

Es probable que las condiciones sociales que enmarcan la ciudad hayan influido en procesos adaptativos de las comunidades étnicas. Los sistemas laborales, sociales, incluso culturales en las urbes, exigen en proporción mayoritaria el aprendizaje del castellano como lengua primaria, como articulador de las relaciones en ciudad. Es probable que parte de la población indígena, al no ver una utilidad práctica de sus idiomas en el sistema económico y social de la ciudad, hayan decidido relegarlo como un aprendizaje secundario, o con importancia media o baja para el desarrollo de la vida cotidiana en un contexto de ciudad.

Tabla 4: Hablantes del idioma de propio

Sabe leer y escribir	Habla la lengua de sus pueblo				
	Si	No	No Informa	Total	% Total
Si	2.970	10.548	11	13.529	92.6
No	381	704	0	1.085	7,4
No Informa	2	0	3	5	0
Total	3.353	11.252	14	14.619	100
% Total	22.9	77.0	0.1	100	

Fuente: Elaboración propia, adaptación con base en el documento (SDP, 2005)

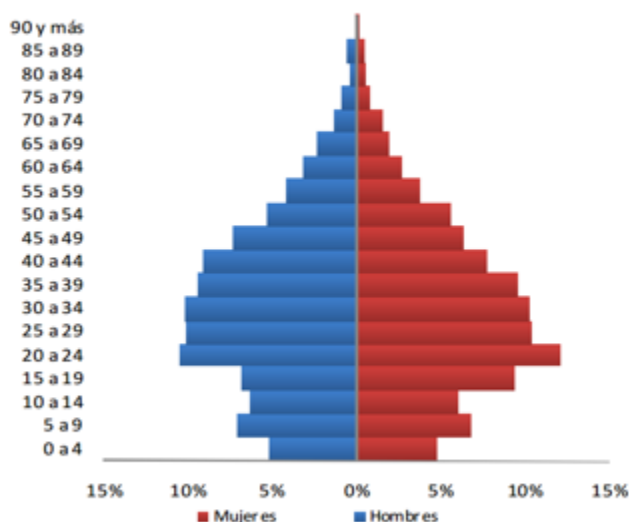
En cuanto los niveles de analfabetismo, se mantiene una curva relativamente constante y con bajas proporciones de analfabetas. Para Bogotá los porcentajes no sobrepasan el 20% de población indígena, lo cual es un indicador importante que evidencia progresos y logros a nivel educativo en la ciudad, no obstante una vez se comparan las cifras de analfabetismo en el idioma castellano, frente a las cifras de porcentajes de hablantes del idioma propio, los resultados permiten evidenciar que los enfoques de educación posiblemente apuntan hacia la centralización del idioma español, mientras se relega los idiomas propios de las comunidades a un lugar invisible dentro de la ciudad. Se hace necesario en este sentido la implementación de metodologías que permitan la pervivencia de los múltiples idiomas de comunidades étnicas que, a la par con el idioma castellano creen contextos diversos y plurales para quienes habitan hoy esta urbe.

Ahora, en cuanto a la estructura poblacional indígena de acuerdo a género, los hombres representan el 50.1% de la población con 3.216 personas. Por su parte las mujeres indígenas representan el 49.9% de la población con 3.017 habitantes, es decir, que hay una representación equilibrada de hombres y mujeres indígenas en la ciudad de Bogotá.

Por otra parte, en cuanto a composición poblacional por grupos de edad, el grupo de primera infancia (0-5 años) representa el 6.1% de la población indígena, segunda infancia (6 a 12 años) 9.4%, adolescentes (13 a 17 años) representan tan solo un 6,7%. Por el contrario, los rangos de edad joven (18- 26 años) y adulta (27 a 59 años) registran la

concentración más alta de población en contexto de ciudad con porcentajes de 9.7% y 49.8% respectivamente, en contraste con la población adulto mayor que representa solo un 8.3% de la población total. (SDP, 2005).

Gráfica 4. Estructura de la población indígena residente en Bogotá, por rangos de edad



Fuente: (Secretaría de Planeación, 2010, pág. 10)

De acuerdo con la gráfica anterior, es posible visibilizar los mayores índices de concentración poblacional indígena en Bogotá en los rangos de edad de 20 a 39 años, justamente edades socialmente establecidas como económicamente productivas y, de acumulación material es probable que una de las razones que llevan a los procesos de desplazamiento de las comunidades indígenas, además de fenómeno del desplazamiento forzado, sea la intensión de aumentar sus diferentes capitales ya fuere económico, social, cultural; depende pues de las intenciones con las cuales se migre. Ahora bien quienes se desplazan por motivos forzados, es probable que alto número de personas se establezcan en estos rangos de edad, dada la capacidad contestaría con la que se cuenta, los niveles de vitalidad y conciencia son maduros, y pueden acarrear desestabilidad en los diferentes grupos promotores de fenómenos de violencia.

Por otro lado, se evidencia los menores índices, se encuentran en la infancia y vejez, es probablemente que en contexto de ciudad, quienes se desplazan adopten pautas de sobre

familias pequeñas, con pocos hijos o ninguno de ellos. Ahora bien para el caso de la población adulta mayor podría pensarse que los bajos niveles de esta población en la ciudad, están relacionados con sus contextos e historias de vida, éstas probablemente desarrolladas en su mayoría de tiempo en sus lugares de origen; dado que son personas con mayor arraigo a sus territorios, las posibilidades de desplazamiento son difíciles de evidenciar en altas proporciones.

2.2 Perspectiva socio demográfica, mirada desde el Cabildo Nasa de Bogotá

Ahora bien, confrontando esta información institucional, con los datos proporcionados por el Cabildo Nasa (2016)²⁰, se evidencian diferencias en primer lugar, con respecto las comunidades que habitan la ciudad de Bogotá. De acuerdo con los estudios propios de la comunidad Nasa, se manifiesta que en la ciudad habitan 91 pueblos indígenas de los 102 pueblos existentes en el territorio nacional, estos 91 pueblos provienen de los 32 departamentos de Colombia y de pueblos hermanos como Panamá, Ecuador, Bolivia. Al mismo tiempo se considera que en Bogotá habitan alrededor de 32.000 indígenas de diferentes comunidades como lo son “Ambiká Pijao, Misak Misak, Yanacona, Pasto, Nasa, Inga, Tubu, Eperara, Wouanan, Kament'sá, Curripaco, Wayuu, Zenú, Siona, Muiscas, Kichuas, Kankuamo, Arahucos, Coreguajes, Awas y Uwas, entre otras.” (Cabildo Nasa de Bogotá, 2016, pág. 2) (Véase la tabla No 5)

²⁰ Estas cifras resultan valiosas y pertinentes dada la inexistencias de un censo con enfoque diferencial que evidencia la multiculturalidad que los pueblos indígenas encierran en sí mismos; el último censo realizado en Colombia para el año 2005, enfocó los estudios sociodemográficos de manera tal que se generalizó la información para todas las comunidades indígenas (escolaridad, analfabetismo, localización, etc.); en ese sentido hay un vacío metodológico que imposibilita determinar desde fuentes institucionales los aspectos básicos de las poblaciones indígenas desde la particularidad que cada pueblo enmarca. Ahora bien, estos estudios desarrollados desde el Cabildo Nasa (2016), no se encuentran desarrollados ampliamente, sin embargo, permiten lugar a un primer acercamiento sobre las condiciones socio-económicas la comunidad Nasa que habitan en Bogotá

Tabla No 5: Familias Indígenas en Bogotá

Comunidades	No. Familias
Muisca Suba	2063
Muisca Bosa	731
Nasa	535
Kichwa	461
Ambiká Pijao	450
Pastos	310
Misak	297
Yanakonas	187
Ingas	177
Uitotos	150
Wounan	114
Awa	89
Zenú	73
Camentsa	70
Siona	63
Eperara	31
Tubu	15
Otros pueblos	1326
Total	7101

Fuente: Elaboración propia adaptación tabla con base en el documento (Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, 2016)

En el mismo orden, en Bogotá habitan aproximadamente 1440 Indígenas Nasa, los cuales se encuentran distribuidos en las diferentes localidades bogotanas, la mayor concentración indígena se establece en la localidad de Kennedy, Usme, Ciudad Bolívar, Bosa y Suba. Por otra parte, Barrios Unidos representa la localidad con menor índice de ocupación Nasa, solo 4 personas la ocupan, seguida de Teusaquillo que cuenta con 7 indígenas Nasa. (Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, 2016).

En términos generales se evidencian la presencia de esta comunidad en veinte localidades de la ciudad, con una participación especial en la localidad de Kennedy. De acuerdo con los estudios del Cabildo Nasa (2016) los grandes procesos migratorios alrededor de los años setenta, reflejan la alta concentración de población en esta zona de Bogotá, ubicándola hoy

como uno de los espacios con mayor presencia del pueblo Nasa en la ciudad. Así mismo se considera que los procesos de habitar en contexto de ciudad han sido guiados desde luchas permanentes para lograr ejercicios de organización comunitaria y de resistencia pese a las dificultades sociales, legales y culturales . (Cabildo Nasa de Bogotá, 2016)

**Tabla No 6: Sisribución de
Comunidad Nasa según Localidades**

LOCALIDADES	CANTIDA D
Kennedy	297
Usme	196
Ciudad Bolívar	190
Bosa	163
Suba	116
Usaquén	110
San Cristóbal	78
Chapinero	37
Rafael Uribe Uribe	35
Fontibón	29
Puente Aranda	27
Santa Fe	25
Candelaria	21
Engativá	20
Tunjuelito	19
Los Mártires	8
Teusaquillo	7
Barrios Unidos	4

Fuente: Elaboración propia, adaptación
de tabla con base al documento (Cabildo
Indígena Nasa de Bogotá, 2016)

Ahora bien, una vez se confronta los datos suministrados por el Cabildo Nasa (2016) y los registros institucionales de acuerdo al DANE (2005), es posible encontrar relación en los resultados obtenidos por ambas partes. Se establece pues como, desde la base de datos institucional se especifica que Suba, Bosa, Engativá y Ciudad Bolívar se consolidan como una de las localidades con mayor índice de población indígena. De manera paralela el pueblo Nasa desde su estudio, determina que en tales localidades efectivamente habitan uno de los porcentajes más importantes de su comunidad, no obstante desde el estudio Nasa es posible visibilizar localidades como Usme y Usaquén las cuales se erigen como localidades con significativa población Nasa y no son tenidas en cuenta desde los estudios institucionales.

Ahora bien, se puede establecer en el mismo sentido la relación que existe entre la ubicación espacial y la ubicación socio-económica del pueblo Nasa en Bogotá. Tal como se señalaba anteriormente el lugar para habitar puede dar indicios sobre la calidad de vida de las personas que allí habitan. En proporciones generales, la comunidad Nasa se distribuye con una representación significativa en lugares periféricos de la ciudad. Ahora bien, habitar tales zonas de la urbe, no necesariamente responde a una causa voluntaria, la ciudad misma determina el lugar para habitar de su población, clasificando los individuos de acuerdo con las condiciones materiales que se posea. Así pues, es probable que importante porción de la población que habita bajo estos límites territoriales, se encuentre condicionada a un lugar económico puntual, con posibilidades de trabajo restringido o subvalorado, con salarios bajos, y pocas posibilidades de acceder a servicios de salud y educación de calidad, etc. sumado al contexto de posible violencia que se puede presentar en lugares donde la marginalidad social es la generalidad.

Por otro lado, desde la perspectiva de género, la comunidad Nasa reconoce que existe un total de 782 mujeres, correspondiente a una proporción de 54,3% de la población Nasa. Por su parte los hombres suman 658 personas correspondientes al 45,6%, lo que significa que en contexto de ciudad las mujeres Nasa son mayoría, situación contraria frente al caso del promedio general de las comunidades indígenas en Bogotá, dado que las cifras indican que para el caso global de ciudad, los hombres superan en cantidad a las mujeres. Ahora bien,

dado que las cifras no son significativas, es posible afirmar que las situaciones, problemáticas y/o expectativas para salir del territorio Caucaño hacia Bogotá no se encuentran establecidas de forma diferencial por género. Si bien las razones por las cuales llegan hombres y mujeres de Cauca a la ciudad varían de acuerdo a sus contextos particulares, es posible evidenciar que no hay un factor determinante que influencia a movilizarse de manera contundente o bien solo para hombres o solo para mujeres; el desplazamiento afecta de forma general a los géneros presentes desde el estudio Nasa.

**Tabla No 7 : Distribución
Poblacional Indígena Nasa
de acuerdo a género**

Mujeres	782
Hombres	658
Total	1440

Fuente: Elaboración propia,
adaptación con base al documento
(Cabildo Indígena Nasa de Bogotá,
2016)

Para concluir en cuanto al tema de edad, la comunidad Nasa tiene la mayor concentración poblacional en los rangos de edad de 21 a 40 años, se mantiene pues la constante con respecto a los índices globales de las comunidades indígenas en la ciudad y los indicadores desde el caso particular de los indígenas Nasa, en el mismo sentido se mantiene la disminución de la población en las edades superiores a los 61 años. Ahora bien diferente al caso global de los pueblos indígenas en Bogotá, el caso Nasa representa un espacial incremento poblacional en los intervalos de edad de 0 a 10 años y de 11 a 20 años, lo cual implica que en Bogotá la comunidad Nasa con mayor representación es relativamente joven, lo cual es posible debido a que los procesos de desplazamiento posiblemente se hallan dado en amplios en grupos familiares y no pocos procesos individuales, además es probable que quienes migraron de forma individual, hayan encontrado en Bogotá un lugar para construir su familia, razón por la cual hoy la población ha aumentado.

Tabla No 8: Comunidad Nasa de acuerdo a Edad

Rango Edad	CANTIDAD
De 0 A 10 años	299
De 11 A 20 años	299
De 21 A 30 años	311
De 31 A 40 años	227
De 41 A 50 años	44
De 51 A 60 años	57
Más de 61 años	35

Fuente: Elaboración propia, adaptación con base al documento (Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, 2016)

Finalmente, es posible dar cuenta sobre las condiciones de vida subalterizadas para importantes porciones de población indígenas que en la ciudad de Bogotá y, especialmente desde el caso particular del pueblo Nasa en la ciudad. En términos amplios es posible visibilizar como quienes llegan a la ciudad, independiente a sus condiciones culturales deben inscribirse dentro del sistema socio-económico que exige la ciudad. Su localización, educación, cultural, se ve inscrita en parámetros que desde preceptos hegemónicos y homogenizantes invisibilizan las formas culturales, económicas, etc. de los pueblos indígenas.

Es importante dar cuenta del lugar asignado para las comunidades indígenas en ciudad, en términos geográficos, quienes no cuenten con capitales suficientes no logran una integración plena en la sociedad, su vida se reduce a vivir en los cinturones de pobreza de la urbe. Ahora bien tal ubicación geográfica es solo uno de los resultados de la ubicación social que tienen las comunidades indígenas en Bogotá. El lugar de la minoría, de la cultura subordinada, si bien existen derechos especiales para las comunidades indígenas, en la actualidad en la ciudad no se están tomando los medios necesarios para lograr políticas con enfoques diferenciales que logren satisfacer las necesidades específicas de los pueblos, fue el caso de la aplicación de censo unificado, que no da cuenta de las particularidades de cada grupo indígena, cada pueblo cuenta con sus particularidades culturales, económicas sociales, que los diferencian de los demás pueblos, tal censo ha sido el documento guía para la creación de políticas públicas en el distrito, no obstante no cuenta con la información suficiente para lograr acompañar los procesos sociales, económicos, educativos, etc., de los pueblos

indígenas ni en el caso del pueblo Nasa concretamente de forma íntegra, es así como se abre un espacio para dialogar sobre las prácticas propias de la comunidad Nasa y cuáles son las transformaciones de éstas y de su identidad una vez se encuentran inscritos en contextos de ciudad.

CAPÍTULO 3

ANTECEDENTES DE UN PUEBLO DESPLAZADO

Para mí el desplazamiento surgió desde cuando llegó Cristóbal Colón, desde ahí empezamos a ser desplazados. Entonces Cristóbal Colón nos desplazó con todo el tema de la conquista, la invasión; acá vinieron colonos a aprovecharse de los territorios, de las tierras, fuimos desplazados por los colonos. De ahí para acá, nacen partidos políticos tradicionales, como fue el liberal, conservador, y esa pelea del que era rojo con el que era azul, eso también generó desplazamiento, esa guerra de los partidos tradicionales. De ahí más para acá los terratenientes, que empezaron a comprar las tierras, las mejores tierras. No comprarlas, sino con engaño y toda esa vaina y a apoderarse de las tierras. Esos terratenientes también han generado desplazamiento. Ahora después de eso han venido las empresas multinacionales, como hidroeléctricas, minería ilegal, las petroleras, eso también es desplazamiento, porque han sacado a los indígenas de los territorios. Y de ahí pues vienen los grupos armados también, las peleas, el ejército, la guerrilla. Hay también los fenómenos naturales, terremotos todas esas cosas han generado desplazamiento. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

En el siguiente apartado se describirán las principales razones del desplazamiento de la comunidad Nasa desde Cauca hacia Bogotá de acuerdo con la información compartida por los comuneros; en el primer momento se evidenciarán las causas de desplazamiento forzado y para finalizar se dará cuenta de las razones que enmarcan los voluntarios para el desplazamiento indígena.

El objetivo de este espacio, es evidenciar desde una mirada amplia del contexto que precede la decisión del desplazamiento, entendiendo que las comunidades no se establecen en un espacio y condiciones determinadas a priori, si no que su realidad en el caso de quien se movilizan hacia la ciudad, hace parte de una sumatoria y conjunto de realidades que determinan el de desplazamiento en el contexto en ciudad.

Para iniciar, es preciso señalar como los procesos de desplazamiento desde la perspectiva de las comunidades indígenas Nasa, no son un producto social contemporáneo, son pues, el resultado de relaciones de poder transversales en sus historias y vidas luego de la invasión

del hombre blanco en el denominado Abya Yala²¹. Si bien antes de la llegada de los europeos al “Nuevo Mundo” como éstos lo designarían, las comunidades indígenas se encontraban también en luchas territoriales entre iguales, ninguna de sus confrontaciones tendría comparación, ni las repercusiones sociales y culturales que ocasionó el arribo al territorio americano por parte de los españoles, portugueses, franceses, ingleses, etc.

Una vez los europeos tocaron el suelo del hoy continente americano, encontraron una inmensa barbarie con riquezas no codiciadas; el descubrimiento fue de bárbaros para civilizar y riquezas para extraer, tomaron como propia la tierra, obviando los habitantes, sus saberes, sus territorios. (Martínez, 2015)

Desde el proceso de colonización y bajo el discurso de poder civilizatorio, “con espada y cruz” se creó la realidad de lo periférico; con la violencia como práctica legítima, fue posible controlar las riquezas que emanaba el territorio americano, esclavizar los cuerpos de sus habitantes, adoctrinar sus pensamientos y, finalmente para quienes se resistían, el exterminio o el exilio. Desde esta postura los indígenas fueron los apátridas de América, fueron despojados de su hogar, de sus leyes, de la protección de su gobierno, fueron despojados como lo dirá Arendt (1998) de su condición de humanidad, los apátridas no tenían derechos, no contaban con territorios, fueron vulnerables a cualquier tipo de vejámenes sobre sus vidas, sin la protección de nadie, sin resguardo en ninguna parte.

Los invasores en América una vez consiguieron la subordinación de los indígenas, se apropiaron de su fuerza productiva y/o de sus territorios; Marx describirá tal proceso de despojo, como aquello que permitiría la acumulación originaria para los países occidentales y de las grandes metrópolis; el capital obtenido daría lugar al ascenso de la burguesía y a la industrialización de países europeos; no obstante, este proceso histórico estaría cargado de “sangre y lodo”. (Marx, s.f) La riqueza para una sociedad, fue engendrada desde procesos de desigualdad en otras naciones; gracias al saqueo de la periferia fue posible el enriquecimiento del llamado centro; así pues, entendiendo la realidad económica y social como un producto histórico, es posible entender que el denominado centro se desarrolló en gran magnitud, dado que existió una inyección de capital derivado de la explotación de la

²¹ Abya Yala, nombre utilizado por algunas comunidades indígenas para referirse al territorio originario, entendido desde visiones occidentales como continente americano.

periferia (América, Oriente, África); la constitución hegemónica de un centro económico, social, cultural, fue posible gracias a los procesos de subordinación y constitución discursiva, hecha realidad de lo periférico. (Espiñeira, 2009).

3.1. Pérdida de Territorios Ancestrales

Ahora bien, de acuerdo con la memoria de los entrevistados, el proceso de conquista española para la comunidad indígena Nasa, fue puesto en marcha con la fundación de Popayán por parte de Sebastián de Belalcázar en el año 1536. De acuerdo con la historia y aportes de los comuneros entrevistados es posible visibilizar el pueblo Nasa como un pueblo guerrero que resistió de manera contundente los diferentes asedios por parte de los europeos. Al pueblo Nasa “se le atribuye la destrucción de pueblos españoles de San Vicente de Páez, San Sebastián de la Plata y Caloto” (Observatorio De Derechos Humanos Y DIH, s. f., pág. 4).

Ahora bien, tal representación indígena Nasa en batallas, fue promovida en primera instancia por la Cacica Gaitana, fue ella quien instituyó el primer ejército Nasa en defensa del territorio ancestral ante la amenaza e incursión española. (Ministerio de Cultura, 2010, pág. 1), se evidencia así, como contrario a lo que se pensaría desde la visión occidental, para las comunidades indígenas Nasa, las mujeres eran parte integral de la estructura social y política.

Somos guerreros, y las mujeres somos guerreras milenarias porque antiguamente fuimos gobernadas por Cacicas, como la cacica Gaitana. Entonces las mujeres tenían un liderazgo político, control territorial, y eso se tiene en la historia. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

De acuerdo con la información registrada, se establece que la comunidad Nasa resistió hasta el último momento las confrontaciones con los españoles, no obstante, fue desde el proceso de colonización española utilizado en el marco de la evangelización religiosa donde se perdió el control territorial.

Un pueblo guerrero siempre lucha en diferentes partes, espacios o eventos (...) en 1492 cuando llegaron los españoles antes de entrar en la guerra ellos toman chicha y entrenan,

unos con flechas y entrenan, y para la guerra igual, por eso a los españoles no dejaron entrar, a las buenas entraron. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

El informe del Observatorio De Derechos Humanos Y DIH (s. f.) especifica que la comunidad indígena Nasa sería desplazada de sus dominios territoriales luego de los procesos de colonización española; esto se evidencia al final de la cita anterior donde el comunero 4 especifica “a los españoles no dejaron entrar; a las buenas entraron” (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017). Tal premisa se refiere al proceso de colonización del ser y del saber y no a las confrontaciones físicas, método descartado por los españoles tras sus múltiples pérdidas frente a la comunidad Nasa.

Ante la resistencia de los Nasa, los españoles cambiaron de estrategia e incurrieron a la evangelización cristiana, proyecto encomendado por los españoles a las comunidades jesuitas y franciscanos. Con el sometimiento del pueblo Nasa por parte de los españoles, que se expresó en una explotación económica a través de la mita, los Nasa como recurso de sobrevivencia huyeron a tierras lejanas, hacia “Tierradentro”. Así, se inició a un nuevo proceso de sometimiento de este pueblo que se expresa en el despojo de lo más sagrado: sus tierras. (Observatorio De Derechos Humanos Y DIH, s. f.)

La comunidad manifiesta, cómo en la era colonial se deslegitimó el uso de la tierra ancestral para las comunidades indígenas; la comunidad Nasa fue relegada hacia tierras áridas y poco productivas; en la actualidad se mantienen tales premisas jurídicas que definen los territorios Nasa mayoritariamente en la zonas montañosas y de difícil acceso²².

Para nosotros el desplazamiento fue cuando llegó Cristóbal Colón, y por eso para nosotros tiene que haber una restitución territorial para los pueblos, tiene que haber una indemnización colectiva para los pueblos, tiene que haber una reparación colectiva para los pueblos. Entonces hay muchas cosas, que hay que enfocarlas realmente como son. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

3.2. Violencia estructural

²² La mayoría de los “resguardos se encuentran ubicados entre los 2.000 y 3.500 metros de altura, entre los que se destacan Bitongo, Talaga, Huila, Yaquiva y San Andrés de Pisimbalá. También en zonas altas, pero descendiendo de altitud, entre 2.000 y 3.000 metros, están los resguardos que corresponden a los municipios de Toribío, Jambaló y Silvia, entre los que se destacan los resguardos de Jambaló, Toribío, San Francisco y Tacueyó. Bajando hacia el occidente, se encuentran los de Corinto y Caldono, levemente por abajo de los anteriores. Entre los 1.500 y los 2.000 metros, en el valle de Popayán, se encuentran los resguardos de Poblazón y Quintana. Hacia el norte, en las zonas planas del río Cauca, entre 200 y 1.000 metros está López Adentro, territorio recuperado en la primera mitad de los ochenta. Finalmente, ascendiendo en la cordillera occidental, están resguardos como Delicias Buenos Aires en alturas entre 2.000 y 3.000 metros.” (Observatorio De Derechos Humanos Y DIH, s. f.)

Del mismo modo la comunidad Nasa identifica razones de desplazamiento forzado, por causas de violencia estructural, es decir no responden a situaciones derivadas de violencias físicas, sexual, etc., sino a una forma de violencia política desde la cual se invisibilizan individuos y comunidades enteras como sujetos de derechos. Es pues la demostración de un Estado fallido en tanto garante de derechos como la educación, salud, justicia para todas las personas que habitan en el territorio colombiano. Al respecto una de las comuneras protagonistas²³ manifestó la causa de su desplazamiento,

En el Cauca viví 18 años y he ahí busque nuevos rumbos, termine mi estudio, mi bachiller y de ahí empecé a buscar posibilidades de estudio, de trabajo, fueron muchas cosas, apenas me gradué de bachillerato salí del territorio (...) sentía que no había posibilidades para estudio. Y el trabajo sobre todo el trabajo del campo es muy bonito. Sin embargo, mi meta era estudiar, así que nuevamente me dirigí para Bogotá. (Entrevista, Comunera 6: 04 de Marzo de 2017)

La narración de la comunera Nasa, si bien especifica que la razón de su desplazamiento no se debe a una situación de contexto en donde su vida se encuentre en inminente estado de peligro, la justificación de su desplazamiento evidencia situaciones de violencia estructural, violencia desde el Estado, en tanto existe marginación para sectores específicos de lo social. La razón de movilización hacia la ciudad para la comunera entrevistada es la ausencia de “posibilidades para estudio” en el territorio caucano, se evidencia en este caso como el Estado Colombiano no ha logrado consolidar políticas públicas que garanticen igualdad de derechos a toda la población.

Una vez se indaga sobre la razón del desplazamiento, estas comuneras no se referían a su proceso de desplazamiento como un proceso forzado. No obstante, sus razones para movilizarse no responden a aquellas que integra la categoría de migrante, aquellas donde el sujeto decide de forma consiste y sin ningún tipo de presión la movilización de su lugar de residencia de manera permanente o temporal.

Existen condiciones de desigualdad en el contexto social e institucional que forzan a la población, especialmente aquella que habita en zonas rurales, a desplazarse hacia otros espacios como la ciudad, dada la inexistencia o baja cobertura de instituciones sociales que presente servicios en todo el perímetro territorial de la nación.

²³ Mujer Nasa de 25 años.

En Cauca hay territorios que no tienen puestos de salud ni escuela (...) en mi territorio hay una escuela, pero deben caminar mucho, salen a las 5 am y llegan a las 7 am, a veces a caballo porque no hay carretera; cuando llueve, a los niños les toca con cauchos. (Entrevista, Comunero 3: 28 de Febrero de 2017)

3.3. Territorios insuficientes. Hacinamiento

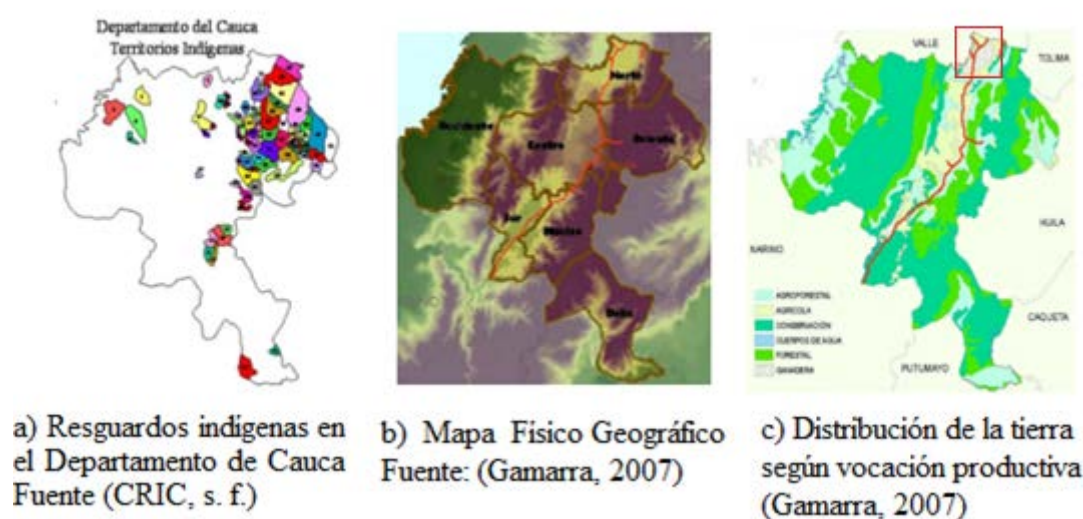
Los comuneros entrevistados evidencian la situación de pérdidas de territorios ancestrales, como una problemática central en los actuales procesos de desplazamiento forzado de la comunidad. El pueblo Nasa ha sido relegado a territorios de difícil acceso y baja productividad situación que ha imposibilitado el desarrollo efectivo de los procesos productivos propios como la agricultura.

En el Cauca los indígenas reclaman los territorios porque ven que ahí se puede aplicar un plan de vida, el plan de salva guarda, pero ocupa mucho sitio, y la pelea en el Cauca es porque dicen es que los indígenas tienen 30 millones de hectáreas de tierra, todos los indígenas de Colombia.

Dijo Uribe tienen muchas tierras, pero ellos cuentan tierras que por ejemplo en el caso Nasas vivimos sobre la cordillera occidental, la cordillera central, son tierras puras estériles, no son aptas para la agricultura, pero a los indígenas les toca ahí; entonces allá llega el gobierno y dicen que son zonas de reserva campesinas, del estado, si no se aplica eso, sigue la violencia por la mala manipulación de la madre tierra. (Entrevista, Comunero 3: 28 de Febrero de 2017)

De acuerdo con la siguiente información cartográfica (Mapas 1, 2 y 3), es posible dar cuenta de una representación gráfica sobre los territorios ocupados por las comunidades indígenas del Cauca colombiano y sus usos en la actualidad. El primer mapa clarifica la ubicación de todos los resguardos indígenas existentes en el departamento, en total 84 resguardos, de los cuales 72 pertenecen a la comunidad Nasa, tales resguardos Nasa se encuentran asentados principalmente en la zona oriental de la cordillera central, justamente la zona que registra la mayor concentración de resguardos indígenas en Cauca (Ver mapa 1 y 2); es preciso puntualizar que la mayoría de estos territorios fueron declarados resguardo desde la época colonial, fueron el Cacique Juan Tama de las Estrellas en conjunto con Manuel de Quilo, quienes recibieron los primeros títulos que daban aval sobre el territorio ancestral Nasa. (Observatorio De Derechos Humanos Y DIH, s. f.)

Grafica No 5: Mapas de cauca



Una vez se compara el mapa A con el Mapa B es posible evidenciar que la mayoría de los resguardos se encuentran en zonas montañosas, dado que la cordillera central atraviesa de forma determinante las comunidades ubicadas en esta zona geográfica; ahora bien, si se contrasta el Mapa B con el Mapa C se evidencia como las zonas con vocación agrícola y ganadera se ubican mayoritariamente al norte de Cauca (señalado en el cuadro rojo), justamente territorios con baja concentración de población indígena. Se establece, así como la comunidad Nasa si bien, cuenta con alrededor de 1.300 km²²⁴ adjudicados a los resguardos, la mayoría se encuentran en territorios de difícil acceso, o son tierras con vocación forestal o territorios de conservación natural, es decir, territorios que no aptos para las actividades productivas y de subsistencia de la comunidad.

Así pues, una de las razones por las cuales la comunidad se desplaza de Cauca a la Ciudad es por la inexistencia de territorios para suplir las necesidades de toda la población Nasa. Los entrevistados especifican de forma generalizada la existencia de sobre -población en el territorio caucano, situación que imposibilita hacer ejercicio de las prácticas agrícolas y demás tradiciones, usos y costumbres. “En cuanto al desplazamiento, Cauca para acá, allá

²⁴ Cifra aproximada de acuerdo con el Observatorio De Derechos Humanos Y DIH (s. f.)

es complicado, nosotros no tenemos mucha tierra, nosotros somos ocho personas, entonces por eso me desplacé” (Entrevista, Comunero 4: 03 de Marzo de 2017)

En este orden ha surgido el proyecto que busca la liberación de la madre, y que bajo este mismo nombre, emerge como un medio de presión política ante el gobierno, una manera de buscar atención del Estado para ampliar los resguardos, dada la vehemente necesidad de subsistir ante el hacinamiento en el que se encuentra la comunidad. (CRIC, 2017)

La recuperación es coger esas tierras que antes eran de los abuelos, que en este momento tienen dueño, pero tienen dueño porque se han robado las tierras, la historia en el Cauca es que los indígenas tenían los llanos del Cauca, pero no lo trabajaban porque es que la cultura del indígena no es coger y acabar la tierra. (Entrevista, Comunero 3: 28 de Febrero de 2017)

3.4. Violencia armada: Conflicto territorial

Otro aspecto que emerge como factor determinante para el desplazamiento de la comunidad Nasa, de acuerdo con lo indagado es el conflicto territorial existente en el departamento del Cauca.

Esta problemática se consolida dados los procesos de abandono estatal frente a derechos humanos y la ausencia de un Estado con el monopolio legítimo de la violencia en la totalidad del territorio. Bajo este contexto diferentes grupos armados, tanto legales como ilegales se han disputado la soberanía del territorio a lo largo de la historia contemporánea de Cauca.

Es preciso puntualizar que Cauca se establece como un corredor estratégico, este departamento se encuentra ubicado geográficamente entre 6 departamentos, el Valle del Cauca, Tolima, Huila, Caquetá, Nariño y Putumayo, además de limitar por el costado occidental con el océano Pacífico; tal ubicación en el espacio lo posiciona como un territorio apetecido para la entrada y salida de productos ilegales, armas, drogas, el mercado de la coca etc., del territorio nacional. Del mismo modo la posición geográfica

permite un despliegue de diversas rutas para la movilización de tal cargamento en todo el territorio Colombiano. (Corporación Nuevo Arco Iris, 2012)

o Guerrilla

El relato de una comunera de 50 años de edad, establece que ha sufrido una trasgresión a sus derechos humanos a lo largo de su vida, ella precisa como el desplazamiento hace parte de una realidad en la historia de las comunidades indígenas, en su caso una problemática vivenciada aún desde la infancia “yo nací al norte de Cauca, en otro territorio, nos desplazamos por qué había mucha violencia, yo era una niña pequeñita, entonces nos fuimos a la tierra de mi papá, al norte de Caldono” (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

Ahora bien, para el periodo actual, la misma comunera relata la causa de su desplazamiento fuera del departamento del Cauca.

Caldono es un territorio donde fuertemente ha sido hostigado por las FARC, han destruido las escuelas, la escuela urbana de niñas, la escuela urbana de varones, destruyeron muchas viviendas. También en esos hostigamientos han muerto muchos civiles. Entonces por eso, como han sido muy fuertes los impactos de la violencia, entonces es mucha la gente que ha salido escapando. La mayoría, todos somos víctimas tanto en Caldono como los municipios aledaños a esta zona. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

Seguido de este relato la comunera narra cómo han sido víctimas en primer lugar de los procesos de violencia ejercidos por las FARC, y hoy son re-victimizados por el Estado:

Entonces desafortunadamente no hay un trabajo comprometido para apoyar a las víctimas, sino que son las víctimas allá en Caldono las que están buscando esa reivindicación de sus derechos. Y hace falta más, como ahorita que se está implementando lo de la paz, Caldono es un cojín de las FARC. Entonces hasta ahorita se están implementando los campamentos. Un campamento que está ubicado en San Antonio. Entonces eso ahí, así como va traer cosas positivas, de pronto va a traer susto. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

Por otro lado, dos de los comuneros entrevistados visibilizaron problemáticas de reclutamiento forzado de jóvenes por parte de las Farc, factor que determinaría el desplazamiento de cada uno de ellos, pero que a la vez visibiliza la realidad de muchos jóvenes que se ven obligados hacer parte de las filas guerrilleras, a menos que logren desplazarse de manera forzosa antes de que tales reclutamientos ilegales se hagan presentes.

Yo llegue en condición de desplazamiento forzado, y yo cuando salí, salí a Popayán, y claro como ya era dirigente (...) yo tenía 18, ya tenía cédula, pero me acuerdo que esta nuevecita

(...) cuando en esas me encontré a uno de esos pollos, por ahí, y empezaron, me ubicaron, como cuando le echan el ojo a uno, y sabían que yo me había ido volado del Cauca, entonces no, yo quería desaparecerme del todo por un tiempo, porque me andaban buscando, la guerrilla, porque lo primero que dijeron fue que yo tenía que ayudarlo para reclutar jóvenes, porque yo manejaba jóvenes. (Entrevista, Comunero 2: 28 de Febrero de 2017)

O Paramilitarismo

Del mismo modo han sido los grupos paramilitares agentes determinantes para la consolidación de procesos de desplazamiento para la comunidad indígena Nasa del Cauca. Si bien, entre 1997 y 2004 hubo una fuerte oleada paramilitar que sacudió diversas partes de Colombia, Cauca no fue la excepción. En Cauca se presentaron múltiples ataques contra la población civil, los argumentos se cimentaban bajo la premisa que la comunidad indígena era guerrillera, tenían nexos con las Farc u otros grupos guerrilleros. (Verdad Abierta, 2014)

Uno de los comuneros entrevistados se refirió al contexto social constituido desde la intervención de los paramilitares en el territorio caucano, justamente se refiere a los señalamientos y estigmatización social para grupos étnicos y campesinos, como uno de los argumentos para arremeter contra la población civil.

En el 98, ya se oyeron los paramilitares, (...) los paramilitares mataron a los compañeros, a los tehuala²⁵, mataban al que encontraban, entre eso ya nos tocó a nosotros, mataron un poco de compañeros en el territorio, entramos a mediar con los paramilitares; que eso no era así, porque ellos mataban porque decían que eran guerrilleros o ayudantes de la guerrilla, pero allá no había eso. Nosotros nos fuimos a una discusión y en esa discusión supuestamente se arregló, eso era mentira, nos tendieron una trampa, en unas actas se habló que ellos iban a respetar el tema de los pueblos indígenas, pero cuando salimos, mataron un hermano mío -eso ya fue en el 2000, también a un primo, el hecho fue que mataron mucha gente, entonces se dañó todo. (Entrevista, Comunero 3: 28 de Febrero de 2017)

Los paramilitares entraron por el norte de Cauca, afectando principalmente los pobladores de Buenos Aires, Puerto Tejada, Santander de Quilichao, con el paso del tiempo su círculo acción se expandió hasta los límites con Nariño. Ahora bien, se establece que las razones para atentar contra las comunidades, no derivan de una intención entera de exterminio

²⁵ Médico ancestral y guía espiritual indígena.

contra la guerrilla, por el contrario los intereses están ligados a la obtención de territorios cocaleros, y rutas de comercialización. (Verdad Abierta, 2014)

En el 2000 sale todo el resguardo desplazado, nosotros fuimos, los que terminando el 2000 estuvimos en la plaza de todos de Santander de Quilichao, 1200 personas. Habían amenazado a la gente, habían desaparecidos, había perdidos. Nosotros salimos, a mí me sacó la defensoría del pueblo en una camioneta con mi esposa y mi familia, porque yo no podía salir al pueblo porque había mucho retén, entonces yo salí, desde el 2000 que salí yo no pude volver a entrar porque yo estaba muy amenazado. (Entrevista, Comunero 3: 28 de Febrero de 2017)

Luego de la desmovilización de las AUC, hoy renacen en Cauca nuevos grupos paramilitares autodenominados como los Rastrojos, las Águilas Negras-Nueva generación, entre otros grupos. Estas organizaciones de autodefensas se estiman, son un producto fallido de la desmovilización paramilitar en Colombia. Hoy renacen bajo el mismo modo operandi de las Autodefensas de la década de 1990, panfletos, toques de queda, amenazas selectivas, etc., son denuncias permanentes por parte de la comunidad Nasa, especialmente registradas desde la Asociación Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN). (Verdad abierta, 2013)

O Fuerzas Armadas colombianas

Las fuerzas armadas también se consolidan como cómplices, ya fuera por acción u omisión, de los procesos de desplazamiento para las comunidades indígenas Nasa. Es pertinente recordar el caso de la masacre del Nilo, donde son asesinados 21 indígenas Nasa quienes se encontraban asentados en la Finca el Nilo, en el marco de la liberación de la madre tierra, tierra recamado como territorio ancestral para la comunidad Nasa.

La masacre fue auspiciada por un grupo de paramilitares, ganaderos y las Fuerzas Armadas colombianas. Una de las formas de reparación para el Estado fue entregar 15.663 hectáreas, luego de 25 años los compromisos no se han cumplido en su totalidad, razón por la cual hoy las liberaciones de la madre tierra, sigue en pie como forma de resistencia de la comunidad. (El Espectador, 2011)

A mí me tocó ver eso y ver como mataron a mi hermano, la pila de gente tirada en el río Cauca, los pescadores recoger 30 muertos, vivíamos allá sin poder pedir auxilio, sin poder decirle al Estado miren nos están matando la familia, qué hacemos. En una ocasión le dije al ejército “vea, mire la muerte está aquí, usted que está haciendo, si usted no nos está defendiendo, ¿qué pasa?”, dijo: “no, es que los tienen que matar”.

Era que el ejército -y ya se comprobó- estaban trabajando con los paramilitares, la policía también. Y uno iba y ponía queja, ahí cuando caminaba ya tenía el revolver en la nuca de otro señor, lo mandaban los paras, era una guerra horrible. A mí me ha pasado eso, la muerte de mi hermano, yo hasta ahora estoy muy dolido de como un Estado no cumple. (Entrevista, Comunero 3: 28 de Febrero de 2017)

o Concesiones mineras, extractivistas.

La problemática minera en el territorio de Cauca, fue expuesta por una de las comuneras entrevistadas, como problemática con importante transcendencia para el fenómeno del desplazamiento. Son múltiples los enfrentamientos registrados en el territorio de Cauca, donde se debate el dominio y uso legítimo de los territorios con potencial minero. Existen pues posturas encontradas que debaten el su poderío, es e desde acciones de hecho, discursivas, jurídicas (se encuentran en debate particularmente las posiciones de guerrillas, paramilitares, comunidades étnicas y del Estado mismo).

A nivel general el pueblo Nasa, con todo lo que se ha vivido en tierra adentro, he encontrado que uno de los mayores factores es obviamente el conflicto armado, pero detrás del conflicto armado están los intereses económicos y sobre todo del Estado, porque lo que ha permitido el Estado es entregar concesiones mineras a multinacionales y a transnacionales y lo que hace es aumentar mayor presencia de grupos armados en los territorios. (Entrevista, Comunera 9: 17 de Marzo de 2017)

En este orden es posible citar el ejemplo específico de la llamada masacre del Naya, masacre adjudicada a grupos paramilitares y reconocida por las terribles acciones emprendidas en contra de la población civil; las comunidades étnicas del Norte del Cauca, tanto indígenas como afrocolombianas, fueron obligadas a desplazarse luego de situaciones de violencia exacerbada en sus territorios.

La incursión paramilitar afectó por lo menos 15 poblados de la región, dejó más de tres mil personas desplazadas y un número superior a 100 asesinatos. De esas víctimas asesinadas solo se han encontrado cerca de 45 cuerpos. Sus víctimas han manifestado públicamente que la intervención paramilitar fue alentada por sectores interesados en abrir la zona a la explotación minera. (Verdad Abierta, 2013)

3.5. Migración

Ahora bien, otro de los factores que inciden en los procesos de desplazamiento, manifestado por los comuneros entrevistados, está relacionado con los desplazamientos voluntarios, es decir, contextos en el que el sujeto por decisión propia elije viajar en busca de obtener mejores condiciones económicas, sociales, culturales, etc., de manera temporal o permanente.

Son pues procesos iniciados desde intensiones personales, concertadas sin ningún factor externo coaccionante, es el caso de uno de los protagonistas comuneros quien evidencia:

Un día mi hermana me dijo, porque no vas a Bogotá a visitarnos, y bueno estamos allá. Y le dije sí bueno, y en esos tiempos estaba trabajando yo en el tema de educación propia allá con el CRIC, pero yo dije bueno ya. Y me vine para acá y no sé me, pues acá había algo que, pues bueno, uno estaba acostumbrado allá a un trabajo diferente, y acá me pareció como que es bueno. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

Cada uno de nosotros ha vivido un contexto de violencia, pero no ha sido la razón principal por lo que hemos salido, sino por intereses individuales, yo salí porque me quería capacitar, mi resguardo me lo permitió y me asignaron el deber de ir aprender, pero después tener que volver para contribuir con ese conocimiento que aprendí afuera (falta referenciar la entrevista)

Para finalizar, de acuerdo con las narraciones de los protagonistas en esta investigación, y con la visualización de algunos de los fragmentos de sus realidades concretas y particulares en este aparte ha sido posible entrever parte de los contextos en el departamento de Cauca, que constituyen hoy como claves para dar cuenta sobre los procesos de desplazamiento de la comunidad indígena Nasa hacia espacios sociales como la ciudad.

Para el caso de quienes son desplazados forzados, se establece tres momentos de análisis importantes como lo es la pérdida del hogar para indígenas Nasa, pérdida del poder hegemónico del Estado Colombiano, y la desprotección de las comunidades indígenas por parte del Estado Colombiano.

En primera instancia es importante reconocer que el problema central que marca la pauta para la consolidación del desplazamiento forzado en Cauca es el tema de -la tierra- la tierra

como bien social, cultural y también económico. La transgresión sobre la legitimidad de posesión de los territorios para las comunidades indígenas ha sido un tema manifiesto y transversal en los diferentes momentos históricos del pueblo Nasa. La expropiación se inicia con la invasión española, se consolida con el proceso de la llamada colonia, se institucionaliza en el periodo republicano y en la actualidad se mantiene desde diversas formas de violencia ejercidas principalmente desde el ámbito institucional (caso de negligencia en entrega de tierras, y violencia estructural) y, desde el accionar de diversos actores armados (legales como ilegales) pero en cualquier caso ilegítimo para la comunidad indígena.

El conflicto por y en el territorio ha conseguido como recurso final de sobrevivencia para la comunidad indígena -el desplazamiento. Desde la perspectiva de Uribe de Hincapié (2000), éste es un resultado de un territorio inmerso en un contexto de exacerbado abandono estatal. Desde el postulado de Max Weber, se entiende el Estado como una institución dotada del poder y monopolio legítimo de la violencia física en todo el territorio nacional. En contraste con la realidad colombiana se demuestra la presencia de un Estado fallido en donde emergen la presencia de diversas leyes fuera del marco legal colombiano -paramilitarismo, guerrillas, narcotraficantes, etc.- todos actores. Además de la invisibilización de un Estado defensor y garante de los derechos humanos de todos sus ciudadanos (educación, alimentación, salud, vivienda, etc.). Es decir, desde el Estado se ha legislado una serie de derechos, los cuales no son visibilizados en la práctica, es pues la representación de una ciudadanía virtual la que encuentran los indígenas Nasa, existe leyes de *jure* pero invivibles en el plano material. Ahora, en consecuencia, se manifiesta de forma paralela el surgimiento de organizaciones ilegales armadas que han construido sus leyes de facto para obtener la riqueza económica de los territorios.

Por otro lado, se evidencia razones de desplazamiento por causas, como la ampliación de perspectivas, enriquecimiento multicultural, enriquecimiento a nivel educacional, etc.

CAPITULO 4:

CONTRASTES: LO QUE AYER FUE Y LO QUE HOY ES²⁶

Las prácticas de las comunidades indígenas son constituidas como un legado cultural e histórico en la Nación, en la actualidad el pueblo Nasa que se desplaza de Cauca hacia Bogotá, ha experimentado sobre vidas una serie de fuerzas sociales que han permeado sus formas de relacionarse y concebir el mundo, luego del proceso de desplazamiento.

Con el fin de indagar sobre tales trasformaciones, es preciso conocer cómo se constituyen estas prácticas en el territorio caucano, así será posible dar lugar a una comparación que desde una mirada amplia, permita comprender la permanencias o desestabilizaciones de los usos y costumbres indígenas Nasa, una vez los comuneros incorporan a la ciudad de Bogotá como su lugar para habitar.

En este sentido, este acápite estará dividido en dos grandes momentos, el primero está dedicado a explorar las relaciones sociopolíticas, culturales y económicas del pueblo Nasa en el contexto de Cauca, de tal modo que sea posible visibilizar las prácticas puntuales de los comuneros con respecto a estos ejes de investigación. En el segundo bajo la misma línea

²⁶ Los siguientes son análisis descriptivos y comparativos de las prácticas de los indígenas Nasa en el contexto de Cauca y en el contexto de Bogotá. Esta información hace parte del registro adquirido a partir de la aplicación de entrevistas a 9 comuneros pertenecientes al Cabildo Nasa de Bogotá. La información aquí registrada, fue tratada- codificada y ordenada con el fin de unificar un solo relato que responda a la exposición sobre las condiciones en materia de prácticas indígenas Nasa, previas y posteriores al proceso de desplazamiento hacia Bogotá.

se dará lugar a un análisis comparativo que dé cuenta de las variaciones en las prácticas propias de la comunidad en el contexto de ciudad.

4.1 Una mirada hacia Cauca

4.1.1 Eje Socio- político

Para iniciar es pertinente dar cuenta del significado de *territorio* para la comunidad indígena Nasa, se registra pues, un imaginario colectivo que lo evidencia como el lugar que se habita. Tal construcción encierra dentro de sí una significación amplia en términos conceptuales, así pues, constituye, por un lado, la significación del territorio físico y geográfico, y por otro lado, se comprende el cuerpo como el primer territorio habitado.

El territorio nosotros lo sujetamos a la madre tierra, pero digamos que el cuerpo también hace parte del territorio (Entrevista, Comunera 7: 08 de Marzo de 2017)

El concepto de territorio para nosotros, es nosotros mismos, el cuerpo, el territorio es el cuerpo, el territorio es el espacio donde estoy, en territorio para mí es arriba, abajo, al frente, atrás, a la izquierda, a la derecha. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

El territorio desde la perspectiva indígena, inscribe una visión integradora de los diferentes elementos que componen la naturaleza incluyendo en este punto al ser humano, y por tanto, las construcciones sociales e históricas que sobre él recaen. Tal perspectiva supone la deconstrucción de límites y fraccionamientos a nivel geográfico y separaciones guiadas desde la postura andro-céntrica entre el ser humano y la naturaleza.

En cuanto al tema organizativo de la comunidad Nasa, se evidencia que existen dos tipos de autoridades que fundamentan y dirigen el rumbo del pueblo Nasa, en principio se encuentra *las autoridades espirituales*, mayores y abuelos de la comunidad, por otra parte se encuentra la *autoridad político-administrativa*, materializada desde la figura de Cabildo indígena²⁷. Existen en este orden cinco principios filosóficos²⁸ (reciprocidad,

²⁷

Es una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad. (Ministerio del interior, 2013)

²⁸ Los principios filosóficos y políticos son guiados desde la plataforma del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC, 2007).

comunitariedad, solidaridad, armonía-equilibrio, equidad) y, cuatro principios políticos (unidad, tierra, cultura, autonomía) los cuales determinarían la construcción de comunidad para el pueblo Nasa.

La comunidad entonces se encuentra distribuida en diferentes territorios entendidos hoy desde la figura jurídica de -resguardo²⁹-, es válido hacer aclaración que estos resguardos se refieren a los territorios geográficos adjudicados para las comunidades indígenas, ahora bien, el cabildo es el espacio político administrativo de los resguardos y los abuelos(as) y mayores(as) son la autoridad máxima frente a temas referidos como a la temática espiritual que rige en la comunidad.

Un resguardo es un solo cabildo, el cabildo es la autoridad de ese resguardo. La palabra resguardo es como decir el radio de acción que tiene competencia ese cabildo. Que es diferente que en un municipio sí puede haber varios resguardos cada uno con su cabildo. Eso sí lo puede haber. Como hay cabildos que no tienen resguardo. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

Esa es espiritualidad la llevamos a dónde sea, por eso allá se están reuniendo (...) en cada territorio dónde van, están instalando la Tulpa, con los mayores y tienen el acompañamiento de mayores en todas las decisiones, el fortalecimiento del nasa yuwe al lado del fogón, y apoyados por la guardia indígena. Allá donde vayan y sobre todo con la medicina tradicional. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

Es posible entrever como en la comunidad indígena Nasa se presenta la interrelación de dos autoridades en búsqueda del bien general, no se presentan pues desde jurisdicciones desintegradas por el contrario son complementarias así, desde los mayores y abuelos se establecen lineamientos éticos que persiguen ser extendidos a los diferentes escenarios de la comunidad, y por otro lado el cabildo busca materializar tales pautas en el ámbito de lo cotidiano.

Los cabildos a su vez, en búsqueda de lograr mayores impactos en la comunidad, han creado asociaciones de cabildos, es el caso representativo en Cauca de la Asociación de

²⁹ “Los resguardos indígenas son propiedad colectiva de las comunidades indígenas a favor de las cuales se constituyen y conforme a los artículos 63 y 329 de la Constitución Política, tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables. Los resguardos indígenas son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio. (Artículo 21, decreto 2164 de 1995).” (Ministerio del Interior, 2013)

Cabildos Indígenas del Norte de Cauca (ACIN). Ahora bien, con la reunión de varias asociaciones de cabildos se conforman las organizaciones a nivel departamental, es el caso del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Finalmente, la reunión de varias organizaciones departamentales conforma las organizaciones nacionales como la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Estas asociaciones zonales, departamentales o nacionales, son entidades de Derecho Público de Carácter especial, encaminadas a potencializar la relación económica, fomentar proyectos de salud, educación y vivienda de las comunidades indígenas (Ministerio Gobierno, 1993).

Primero están los cabildos (...) después (...) arman organizaciones de cabildos. Después se arman y se rejunten todos los cabildos y conforman una organización regional de todos los cabildos en el departamento por ejemplo y se forma una organización; y después se forman todas las organizaciones locales, regionales o departamentales y forman una organización nacional, todo va a la unidad. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

También se observa que una de las figuras sociales y políticas más importantes del pueblo Nasa es *la guardia indígena*, la guardia está a la disposición de las autoridades indígenas y de la asamblea que es la misma comunidad. Esta se encuentra conformada por civiles no armados, de cualquier edad y género, tanto mujeres como hombres, desde niños, hasta ancianos. La guardia la conforman personas que acompañan voluntariamente los procesos de los cabildos y la comunidad, cuenta con el bastón o chonta como representación simbólica en caso de ser necesario el mecanismo de defensa.

La palabra guardia, estamos en el proceso de cambiar ese término, porque la guardia tiene otro concepto. Y para muchos el concepto de guardia es cuidar, proteger, como si fuera un policía o un vigilante, un soldado, algo así, como un imaginario, pero para nosotros no es eso. Nosotros decimos protectores o cuidadores, que cuidamos la autoridad, cuidamos la tierra, cuidamos las plantas, cuidamos los bosques, cuidamos las lagunas, cuidamos... todo es cuestión de protección. Cuidar inclusive la autoestima de uno. Entonces eso es lo que significa protectores de la vida, más bien. Todo lo que tiene que ver con la vida, el que cuida, que articula, que tiene que pensar en lo colectivo, en lo comunitario, ayudar a los demás, hacer que los otros ayuden, enseñar a ayudar, son funciones de la guardia. Desde muy niños, no tiene una edad límite, que en algunos momentos tocará que utilizar la fuerza, pues toca, pero no es la excepción. Hay niños que ya no les da miedo, porque ya están formados para defender. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

La guardia es un mecanismo humanitario, de resistencia civil³⁰ y pacífico, no obstante, tiene funciones sociales como la regulación social, vigilancia, control del territorio y de los derechos indígenas, tales funciones son asignadas culturalmente al género masculino. Y a pesar de esto hay una legitimación sobre la presencia de mujeres, niños y adultos mayores, tal situación deconstruye la idea en primer lugar de los entes reguladores como ejecutores de violencia y dos, fractura la idea de labores asignadas de acuerdo a la categoría sexo-género en este espacio de lo indígena.

En el mismo orden la *justicia propia*, se instituye como un mecanismo social que responde a los usos y costumbres propios de las comunidades indígenas. Está encaminado a fortalecer las relaciones sociales a partir de los quiebres sociales presentes en la comunidad. Diverge pues de la justicia ordinaria, en tanto el fin de la justicia indígena está encaminado a la no repetición de los quiebres sociales provocados y a la reparación de daños a la comunidad.

En nosotros existe otra forma de tratar esa persona, para nosotros esa persona que es conflictiva, que es problemática, nosotros los llevamos a la medicina ancestral, el médico lo que puede decir, no lo que pasa es que él tiene un espíritu que lo acompaña, un espíritu malo. Entonces lo remedian, le hacen otras cosas así, y lo sanan y lo curan. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

El objetivo de la justicia propia, estaría guiado hacia la búsqueda de la armonización individual y social de la persona o personas que desequilibraron la comunidad. Se busca que quien transgredió el orden social logre estar equilibrado para poder volver a ser parte de comunidad; sin embargo, dependiendo de la gravedad de la equivocación así mismo es la reparación a la comunidad.

Si no es grave no tiene castigamiento (...) si es grave el alguacil tiene que castigar duro; un ejemplo, un familiar o no familiar castiga y si no da muy duro, quitan y castigan a él también, piden juete. (...) Los indígenas no tienen cárcel, para las comunidades indígenas no aplica cárcel, (...), según el delito que comete si no es muy grave lo mandan a trabajar en diferentes resguardos o veredas, si cometen delito grave o matan una persona ahí si lo mandan a trabajar 5 años gratis. (Entrevista, Comunero 4: 03 de Marzo de 2017)

³⁰ “Entre las labores humanitarias se cuentan la búsqueda de desaparecidos, liberación de personas secuestradas y detenidas, acompañamiento y apoyo permanente a los cabildos, traslado de heridos y primeros auxilios, seguridad y protección de las movilizaciones, marchas, congresos, asambleas permanentes, protección de los sitios sagrados, entre otras. Además, alertan a la comunidad con un eficaz sistema de comunicación, que permite avisar oportunamente sobre riesgos de bombardeo, masacre o quedar en medio del combate. El control territorial se refleja con retenes ubicados a la entrada y salida de los resguardos”. (CRIC, s.f.)

En relación con lo anterior se logró identificar así mismo, la germinación de procesos de liderazgo de manera transversal en la comunidad indígena. Para el caso específico de las mujeres es visible el empoderamiento femenino en los diferentes espacios políticos, sociales y culturales del pueblo Nasa, un ejemplo claro es Aida Quilcué Vivas, quien en la actualidad lleva el mando del Consejo Regional Indígena del Cauca. Los hombres por su parte también dan cuenta de la relevancia del proceso de liderazgo emprendido desde Cauca.

Ya hay mujeres liderando la guardia indígena, tanto tiempo que siempre lo lideraban era los hombres, ahora tenemos gobernadoras, tesoreras. (...) Cuando yo comencé a liderar, destapamos esa olla podrida las mujeres, todas las mujeres podemos llevar paz. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

Eso sí, yo desde muy pequeño, desde que tenía unos 15 años, porque yo si nací para estas cosas, para liderar, para coordinar, para manejar gente, mi don fue como ese, como te digo cada uno tiene sus especialidades. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

Mi ocupación es la de liderar. Por esos genes de liderazgo de mi familia hemos venido siempre gestando procesos organizativos desde la comunidad con los pueblos indígenas. (Entrevista, Comunero 2: 28 de Febrero de 2017)

Los procesos de liderazgo potencializado tanto para hombres como para mujeres, visibilizan procesos de horizontalidad en diferentes escenarios comunitarios; el caso de las mujeres presente en el ámbito público, es un ejemplo importante para descartar, dado que evidencia rupturas con las formas tradicionales de construir las relaciones político-administrativas en donde la hegemonía recae en el poder masculino; la presencia femenina descentraliza tal postura y visibiliza la democratización del poder en términos de género.

En cuanto a la *minga*, se logra establecer como un proceso colectivo de suma importancia en el pueblo Nasa; el significado de minga, lo refiere la comunidad como el trabajo o reunión de la comunidad, son procesos comunitarios, ya sean trabajos de agricultura, para aportar en la construcción de una vivienda, para la hechura de comida, etc. en donde sea requerida la presencia o ayuda colectiva en alguna labor. Es pues un espacio de reunión con el fin de prestar ayuda mutua.

La minga es el trabajo comunitario, allí llega toda la comunidad a ayudar, por ejemplo, a traer la madera, a cortar la madera. (...) al hacer la minga, todos estemos compartiendo

felices el trabajo, y entonces el dueño de la casa mata un novillo (...), si no hay novillo, compra carne y comparte. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

En las mingas hay encuentros familiares, de vecinos, etc., es un proyecto comunal, es estar presentes en ayuda mutua, caminando hacia los principios Nasa. De acuerdo con los relatos de los comuneros las mingas pueden ser citadas por una familia para ayuda agrícola, por el cabildo, por una organización zonal (ej. caso de liberación de la madre tierra donde muchos comuneros asisten para hacer resistencia y presión política) etc... También se presentan las mingas de pensamiento como un espacio de debate y escucha, de intercambio de saberes.

Así, los trabajos en la minga, hacen parte de una forma de relacionarse, es un conjunto de prácticas socialmente aprendidas que hacen parte del contexto cotidiano de lo indígena; desde la infancia, en los hogares, y en la comunidad misma se socializa sobre los valores que direccionan el actuar del Nasa, las relaciones que se tejen desde cada una de las familias que conforman la comunidad Nasa están encaminadas al fortalecimiento de las relaciones comunitarias, existen relaciones de reciprocidad y búsqueda del bien general.

4.1.2Eje socio- culturales

De acuerdo con la información suministrada por los comuneros y comuneras entrevistados, fue posible comprender parte de la composición de los principales aspectos de la cosmovisión Nasa. En primer lugar, los comuneros Nasa reconocen la vida desde procesos de integralidad entre los diversos elementos que conforman la naturaleza: tierra, minerales, las plantas, los animales, los espíritus inferiores, espíritus mayores, los humanos. etc. Desde esta estructuración, existen tres mundos diferentes en los que habitan cada uno de los elementos. En la parte superior se encuentran los espíritus mayores, los dioses; en la parte inferior se relaciona con espíritus bajos, y el centro representa el mundo que vive la humanidad, que a la vez es espacio de encuentro para algunos espíritus del mundo superior como del mundo inferior.

Entonces los Nasas tenemos tres mundos, por eso cuando se hace un ritual se le está ofreciendo chicha, se les está ofreciendo plantas medicinales, a los tres estados, debajo de la

tierra, este que está aquí en la tierra, y siempre también a los que están en el espacio. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

De acuerdo con esto el *tehuala* -médico tradicional-, es uno de los ejes y reguladores espirituales en la comunidad Nasa, su labor estaría determinada en dos vías: en primer lugar, es un médico corporal, y en segundo lugar es un médico espiritual; se entiende así que muchas de las molestias humanas tienen raíces espirituales, son consecuencia de desequilibrios causados por espíritus en la vida social y también individual de los comuneros.

La labor del *tehuala* abarca diferentes momentos trascendentales en la vida de un Nasa, desde el vientre se prepara al futuro bebé para afrontar con fortaleza la vida, los diferentes altibajos que pueda presentar, y a su vez, direcciona hacia el camino que pueda seguir en la vida. En el recorrido de la vida la importancia de los *tehualas* es imprescindible, permitiría encontrar la armonización de la vida y los pensamientos.

Desde que a uno lo llevan al médico tradicional, desde ahí comienzan las señas, y nosotros le contábamos a mi mamá y a mi papá vea yo soñé tal cosa, entonces inmediatamente esa era una alerta para volver donde el médico tradicional para que no nos fuéramos a enfermar, porque un ritual lo que hace es potencializar la salud, potenciar el espíritu, y yo creo que de todos esos trabajos que me hacía el mayor, eso también me dejó un espíritu de liderazgo, de trabajar por el territorio; si porque yo me pongo a pensar y digo donde no me hubieran hecho esas prácticas culturales, pues yo no tuviera como esa fuerza, porque el trabajo que yo hice, fue un trabajo regional duro, caminar horas, días, y en ese tiempo no había recursos como ahora; eran las 5 de la tarde y yo no había almorzado... bueno cosa como esas, que necesitaban mucha fuerza espiritual. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

De acuerdo con los relatos, el médico tradicional es el encargado de refrescar los cuerpos cuando se encuentra contaminado el espíritu, pero dicha práctica también se repite con los cuerpos y los hogares.

Nosotros sacamos malas energías o cosas malas que nos pasen, entonces le decimos el sucio, entonces si una persona se enferma, tiene conflictos, es porque tiene sucio, se le ha calentado el cuerpo, al calentarse el cuerpo entonces la persona vive triste, vive sin ánimos. (Comunera 1, Entrevista, 25 de Febrero de 2017)

El médico tradicional se encuentra también en la armonización de una nueva vivienda, en la armonización del tul (huerta) y tulpá (fogón) en los hogares. Acompaña los cabildos para el

refrescamiento las varas de la guardia. También está presente para abrir el camino para un nuevo año, y en los nuevos proyectos, está presente para acompañar la elecciones y votación en el Cabildo, desde el *cateo* (práctica que permite evidenciar la conveniencia de una decisión), etc. Es pues transversal en las distintas esferas de la vida Nasa.

En relación con el aspecto de medicina tradicional, se evidenció la legitimidad hacia prácticas médicas ejercidas por las *parteras*. La partera es quien trabaja en cooperación con el médico espiritual cuando viene un bebé en camino, “Entonces la partera lo arregla, le da plantas, se hacen rituales, lo soban y con base a eso de una vez se va orientando esa persona para que pueda servir más adelante.” (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

Quando va a nacer el niño está la partera y el médico; la sangre de esa señora no se lava, el médico le hace el ritual, la limpieza espiritual, o sea no hay contaminación en ningún lado. Cuando nace el niño le cortan el ombligo y no se bota, el médico le dice donde enterrarlo, ahí se guarda la tradición del pueblo y lo que va a ser el niño o la niña, la enterrada del ombligo en el territorio indígena depende de donde haya nacido. (Entrevista, Comunero 3: 28 de Febrero de 2017)

De acuerdo con el fragmento anterior se visibiliza como uno de los trabajos espirituales con mayor fuerza y representatividad para el pueblo Nasa es sembrar el *ombligo* cuando se nace, generalmente se siembra en la tulpa o en los árboles.

Anteriormente yo sí fui nacida por una partera, nací en mi casa, el ombligo fue enterrado, mi mamá lo hacía en la mata del guineo, ¿por qué lo sembraba ahí? porque ella decía que así como la mata de guineo crece, retoña y ella nunca muere (...) está produciendo y tras del hecho dan frutos; eso era para ella demostrar que así fuéramos cuando grandes, trabajadores y que diéramos frutos y que como siempre la mata está verde y que estuviéramos retoñado, son cosas que a uno lo dejan desde el territorio es muy bonito. (Entrevista, Comunera 6: 04 de Marzo de 2017)

Se evidencia así, la importancia del ejercicio de los rituales previos al nacimiento y posteriores al mismo; ejercicios que permiten desde la cosmogonía Nasa fortalecer las relaciones familiares, la búsqueda de unidad, el retorno al territorio a pesar de las distancias y circunstancias.

Otros lo siembran en la tulpa y esa siembra es para volver nuevamente al territorio, muchas veces el que no siembra el ombligo en su territorio ya no quiere volver al territorio. (Entrevista, Comunera 6: 04 de Marzo de 2017)

Pero porque esa unidad, es porque cuando uno nace, el ombligo o la placenta de la mamá, eso no lo botan, eso lo entierran en la cocina o en algún sitio en la casa, pero lo que hacen es hacer un hueco en la tierra, con plantas, con yerbas (...) eso tiene mucho significado, para que sea un hijo obediente, para que no se vaya de la casa, para que no se olvide de los papás, y por ahí vemos el respeto a los papás, el respeto a las demás familias, el respeto a las mismas autoridades, el respeto a los abuelos, a los mayores. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017).

De otro lado, la significación de la *tulpa o-fogón*- tiene concepciones transcendentales para los comuneros Nasa. De acuerdo con los relatos obtenidos desde las entrevistas, cada casa o familia Nasa debe contar con su propia tulpa en el hogar, físicamente está estructurada por tres piedras de base y leña para alimentar el fuego; una de las funciones de la tulpa es la de cocinar los alimentos de la familia, pero como se referenciaba anteriormente es uno de los lugares en los cuales se siembran los obligos de los recién nacidos, además es un lugar para renovar la energía del hogar.

El fogón es como el ombligo, el núcleo familia, tanto así que cuando usted nace, el ombligo lo entierran en la ceniza en el fogón. El fogón es muy significativo, trascendental para la vida de una familia nativa en el marco del pueblo Nasa. (Entrevista, Comunero 2: 28 de Febrero de 2017)

Mi mamá nunca deja apagar el fuego, porque si se apaga, se apaga la vida (...) porque es que como renueva, restaura, entonces el fuego, no solo eso, también es una persona. O sea, todos los espíritus de la naturaleza los tenemos personalizados, igual el fuego es un espíritu, entonces allí nosotros quemamos las malas energías, con rituales que son en ayunas, eso no es que después de comer. Aquí por ejemplo llego, me limpio, asimismo como hacen los mayores que sacan las energías del lado izquierdo. También esas energías las puedo tirar yo ahí. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

Ahora bien, alrededor de la tulpa, se establecen encuentros familiares, vecinales y comunitarios; es un lugar de diálogo sobre temas cotidianos, pero también un lugar para la transmisión de conocimientos milenarios, es un lugar para aprender de los abuelos, de los mayores, para trascender en el conocimiento ancestral.

La Tulpa, que es el fogón que está en la mitad de la pieza y la gente está al rededor y la gente en las tardes, están sentados al rededor hablando con los abuelos, con la mamá, el papá, de lo que hizo en el día. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

La tulpa, es donde se hace el fogón, significa mucho, es un punto de encuentro, es el momento donde se trasciende los conocimientos indígenas, los conocimientos milenarios, se trasciende allí. La hornilla es más que todo una fuente de garantía para que perviva ese tejido desde la cosmovisión de los pueblos indígenas, la hornilla tiene esa importancia para

la comunidad Nasa, de reivindicar unos conocimientos adquiridos, y hoy en día sí que se hace necesario volver a esa tradición. (Entrevista, Comunero 2: 28 de Febrero de 2017)

En otros espacios como es el caso del resguardo hay también una tulpa; cuando se presentan reuniones multitudinarias, la tulpa también es un lugar aprovechado por los mayores y abuelos para dar directrices, de acuerdo con los comuneros se designan desde este lugar rutas para vivir y caminar en armonía. Del mismo modo, en las escuelas y colegios de Cauca la tulpa también está presente.

Yo trabajé en un colegio donde la tulpa se prendía a las 2 am (...) Entonces desde las 2am porque ya se va a ver el amanecer y todo está chévere. Y en espacio de las 2 am se llevan a los jóvenes a solucionar los problemas. En esos colegios se tiene la tulpa, armonizando el espacio y a los jóvenes. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

Las reuniones grandes... anteriormente visitan casa en casa para avisar la asamblea general, que asuntos van a tratar y todos esos cuentos. Las reuniones son en la Tulpa del resguardo, ahí tienen unas casas grandes, entonces pueden estar más de mil. (Entrevista, Comunero 4: 03 de Marzo de 2017)

Con respecto a la *vivienda* de la comunidad Nasa en Cauca, se evidencia que hay un modelo determinado para su estructuración física y estética, tal modelo está guiado desde la costumbre y cosmovisión Nasa. No obstante los comuneros para referirse a aquellos prototipos de vivienda se refieren en pasado, es decir, desde el uso de palabras como “antiguamente, antes la casa era...”, situación que visibiliza que las viviendas en la actualidad no se construyen desde un único modelo regido por la tradición, por el contrario, han transitado a nuevos modelos.

Nací en una familia humilde, en un rancho, allá no hacen cuartos solo casa grande y ahí nací, la casa no tiene divisiones, anteriormente solo casa grande, no tiene cuartos ni nada y en medio hay un fogón de tres piedras, entonces alrededor tienden cuero de vacas y de otras cosas y pueden dormir, al lado duermen tíos, al otro lado duermen papás, abuelos y así sucesivamente. (Entrevista, Comunero 4: 03 de Marzo de 2017)

Bueno esa estética de las casas antiguas, eran redondas, otras eran, como le dijera, las ventanas tienen que ser muy pequeñas, y la puertita tiene que ser pequeña, y las orejas de la casa, que son como esos dos huequitos, por ahí entra el sol, pero anteriormente no podía ser tan grandes, eran pequeños para que los malos espíritus no entren (...) La casa tiene una estructura. Por ejemplo, una casa tiene pilares, que son hembra y macho; tiene pies, tiene chingas, todas las partes de la casa son las partes de la persona, del cuerpo humano, tiene

costillas, brazos, ojos, son por ejemplo las ventanitas; antiguamente las casas eran de bareque, de barro, barro que se pisa se amasa, y hay una socialización de los niños, cuando están haciendo las casas, están pisando el barro los niños, están jugando, trabajando; y es el papá el que hace la casa, y para la búsqueda de la madera, nos vamos al río, al bosque, hacemos minga. (...) Y hoy en día las casas que se hacen ya tienen modelos, lo que te decía incluidos por la institucionalidad, las casas ya son diminutas, porque nosotros no tenemos ese pensamiento tan pequeño como el Estado, nuestras casas son grandes y altas. Las casas deberían de tener mucha luz. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

Por otra parte especifican los entrevistados para la construcción de las viviendas se reciben dos acompañamientos comunitarios específicos. Uno es el de la minga, quienes con su fuerza de trabajo apoyan en la estructuración de la vivienda, y el segundo se da por parte del tehuala o médico tradicional, el tehuala daría las directrices para la armonización espiritual del hogar.

Para estrenar la casa, llaman al médico tradicional, y le dicen, necesitamos que usted nos armonice el fogón, (...) siempre él les hecha el remedio, plantas frescas, y la prende y luego esas primeras cenizas que saca de allí es dónde va a comenzar la huerta. (...) en ese centro del tul también le siembran un remedio para que ese tul siempre esté prendido, es una planta medicinal. Pero siempre ese tul tiene que ser fresco, traído del páramo, plantas frescas. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

Es de evidenciar entonces, que en las casas Nasa, o sitios de reunión comunal para toda la comunidad hay dos espacios con una relevancia a nivel espiritual, la tulpa y el tul.

Así, se puede notar que los procesos de educación en la cultura Nasa, se consolidan como una construcción permanente, comprenden la totalidad de las relaciones en lo cotidiano. Así pues, los aprendizajes se construyen desde las relaciones en la familia, en la comunidad, con la naturaleza y también en las instituciones educativas. Por tanto, puede decirse, los procesos educativos no se inscriben en un lugar determinado, por el contrario, son transversales a la vida misma.

Antes de nacer inician las enseñanzas para el futuro bebé desde el acompañamiento del tehuala y la partera. Una vez el niño empieza a crecer, sus procesos de educación son guiados desde la tradición oral: el aprendizaje del idioma propio -nasa yuwe-, las tradiciones como el tejido, la agricultura, la minga etc.

Todo eso para uno es educación. El concepto de educación muchas veces en lo occidental como decimos nosotros, está enfrascado en 4 paredes, con cartillas, con un tablero y con tizas, cosas así, el maestro. Pero nosotros tenemos otro concepto de educación, la de nosotros va desde el vientre (...). A medida que uno va creciendo, uno va a la escuela, hay reuniones en la escuela, nunca los papás dejan a los hijos, hay una reunión, una asamblea, mejor dicho, desde cuando uno está en el vientre, ya está participando en esas actividades. Uno ya hace parte de esas actividades y ya cuando uno nace lo echan a la espalda y lo llevan a las reuniones, a las asambleas, a los trabajos comunitarios, a las fincas, siempre lo están llevando, nunca le dicen usted quédese que yo me voy para el cabildo, nunca. Entonces es cosa que nunca lo desligan de lo comunitario, de lo colectivo, y uno va aprendiendo y le van infundiendo, él es el mayor, la mayora, y ya ni le dicen el nombre y uno va cogiendo el respeto (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

Ahora bien, alrededor de la *tulpa*, del fogón, se instituyen uno de los momentos más importantes de enseñanza (bien sea en la tulpá del hogar, o en la tulpá del resguardo), se establecen espacios de instrucción guiados por los saberes de los mayores y abuelos de la comunidad. En el marco de las costumbres de las comunidades indígenas, se da un reconocimiento especial a los comuneros que han alcanzado niveles de conocimiento importantes –son pues los mayores y mayoras- o, quienes cuentan con edades avanzadas - los abuelos y abuelas- son ellos los educadores por excelencia en la comunidad.

Es alrededor de una sola comida (...) en una sola cena, se hablan cátedras ¡uy, importantes! Se hablan de los hijos, de la luna, de las estaciones, que para tal fecha está bueno para ir a rozar, que para prepararlo hay que pedir permiso a la naturaleza; bueno y que para cuando se deja rozado, para dentro de tantos meses. (Entrevista, Comunero 2: 28 de Febrero de 2017)

Entonces es fuerte la investigación, por eso cuando se va a trabajar un tema, dejamos espacio para investigarlo un mes, por ejemplo, entonces se van allá a donde los mayores, comienzan a investigar y todos socializamos. Entonces eso nos ha permitido fortalecernos en todas las áreas. Investigación en todas las áreas, por eso tenemos elementos pedagógicos. Y esas preguntas que le vamos a hacer a los mayores, no las hace uno, las hacen todos, no habla la profesora, hablan los estudiantes (...) al rato otro mayor volvió a hablar del fogón, y al rato otra vez... y entonces nosotros repetimos mucho y por eso es que la tradición oral, los mayores hacen mucho eso, lo que ellos creen que se tiene que recordar a cada rato lo repiten para que los jóvenes aprendan. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

En cuanto a enseñanzas culturales como el idioma propio, *nasa yuwe*, se aprenden desde relaciones de observación y escucha en la familia y en la comunidad; los códigos de comprensión se aprehenden y adoptan de manera natural, hace parte de la construcción social del contexto y vida de quienes habitan el territorio. No obstante, el nivel de

conocimientos sobre el idioma propio difiere de los lugares en que se reside y el nivel de preservación de las prácticas propia en sus habitantes.

Papá hablaba la lengua con sus familiares de Caldon, pero mi mamá como ella es de la zona norte, allá ya se está perdiendo el nasa yuwe, y mi mamá solamente lo entendía, pero no lo podía hablar. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

En Cauca mis papas hablan Nasa Yuwe, la lengua materna, mi mamá también, mis hermanos, mis tíos, hablan Nasa Yuwe, solo la lengua materna. (Entrevista, Comunero 4: 03 de Marzo de 2017)

Allá uno no tiene necesidad que le enseñen si no que, es como todo, uno de tanto repetir y de tanto escuchar no hay necesidad de que le digan: hable así, si no que uno habla de tanto escuchar, uno de niño lo va cogiendo y lo habla. Mis papas hablan Nasa Yuwe, mi mamá habla Nasa Yuwe, mis abuelos hablan Nasa Yuwe, pero mi papá casi nunca habló Nasa Yuwe conmigo, mi mamá sí; crecí hablando los dos idiomas. (Entrevista, Comunera 6: 04 de Marzo de 2017)

Frente al aprendizaje de *tejidos* propios como es el caso de mochilas, anacos, de chumbes, sombreros, la transmisión de conocimiento se da fundamentalmente desde la familia por tradición oral, desde el diálogo y la observación.

Las abuelas tejían toda la cosmovisión, por eso yo lo pregunto a las abuelas, ¿Que significa esta figura? entonces dicen esto significa la mujer, y dibujan la mujer, esto significa el hombre, esto significa la estrella, estos significan los caminos, esto significa el lenguaje. Esto representa por ejemplo los páramos, o las estrellas. Hay muchas indicaciones entroncadas de ese estilo (...). La mamá simplemente estaba tejiendo y el niño estaba al lado, mirando, observando. Y no como uno que hoy desde la cátedra que uno le dice venga para acá yo lo enseño, por aquí se mete la aguja, por aquí se saca. No. Eso no era porque es que las mamás son maestras, pero en la práctica. Y entonces por el hecho que ellas lo hacían, ellos venían y preguntaban, pero más que todo es la observación. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

Ahora, en el marco del Sistema de Educación Indígena Propio (SEIP)³¹ en Colombia; se ha constituido en el departamento del Cauca una serie de proyectos pedagógicos que busca diversificar la educación desde la integración de nuevos enfoques epistemológicos en los contextos educativos. Existen escuelas comunitarias, Proyectos Educativos Comunitarios (PEC), el Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI) (enfoque en idioma propio,

³¹ A solicitud de las comunidades indígenas se creó el Sistema de Educación Indígena Propio (SEIP) proyecto que busca propender por el derecho a la educación de los pueblos indígenas; educación encaminada a acoger múltiples perspectivas epistemológicas en los procesos educativos de los colombianos y especialmente de las comunidades indígenas. El marco de acción se establece entonces desde jardín infantil hasta educación superior. (Ministerio de Educación, (s.f.))

y aprendizaje del castellano); además de la creación de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAI), tal universidad se consolida como una de las representaciones más importantes en cuanto a instituciones indígenas de educación superior de América Latina³². Todos son proyectos educativos guiados y contruidos desde la misma comunidad³³ ante la invisibilización de espacios de estudios interculturales en los escenarios educativos que oferta el Estado. Los procesos educativos que se gestan desde la comunidad no se enfocan hacia el reconocimiento del único conocimiento indígena, por el contrario, el objetivo es la construcción de pedagogías que permitan comprender la multiplicidad de formas de entender y vivir en el mundo. Así pues, hay una apuesta sobre el fortalecimiento del conocimiento propio, pero también un diálogo con otras epistemologías, buscando contextos multiculturales y también plurinacionales.

Y el tema currículos hechos con la comunidad, los materiales pedagógicos hechos con la comunidad, con los abuelos, con los mayores, articulando la medicina, las autoridades del cabildo, todo eso toca ir metiéndolo dentro del trabajo pedagógico para trabajar con los niños. (...) Y eso se puede porque en los territorios antes era un problema, los maestros antes hacían lo que la Secretaría de Educación del municipio les mandara, porque no se reconocían las autoridades, pero ahora no es así, (...) lo que queremos es que articulemos tanto lo de nosotros con lo de ellos. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

Allá al Cauca va gente de diferentes países, va gente de Estados Unidos, gente de Europa, gente de Chile, de Suramérica a mirar todo el proceso de lo bilingüe, a mirar el proceso de educación propia en la secundaria, a nivel de la Universidad indígena, ahora se llama Universidad Autónoma e Intercultural entonces inclusive ahí en la Universidad Autónoma Indígena Intercultural está educando mucha gente de otros países... De Bolivia, Perú y Ecuador, y ya se tienen otras áreas, está Pedagogía Comunitaria, Derecho, Comunicación, Lenguas Indígenas. (...) Todos los currículos de Educación los hemos creado nosotros, todo, infancia también (...) hasta el momento ya tiene varias carreras, ahora por ejemplo tiene derecho mayor, autonomía propia, lenguas indígenas, y tiene una maestría en comunicación y tiene pedagogía. Entonces ya tiene varias carreras y siempre en el marco de la Educación Propia. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

4.1.3 Aspectos Económicos

³² Se presenta también el caso de “la Universidad Amazónica de formación indígena de Brasil, La universidad de la Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaraguense, de Nicaragua y la Universidad Intercultural de las Navionalidades y Pueblos “Amawtay Wasi” de Ecuador” (Mato, 2014, pág. 25)

³³ Desde la plataforma educativa del CRIC, se vienen creando diferentes proyectos educativos que buscan articular la mirada indígena como conocimiento legítimo en lo social.

Frente a las relaciones económicas, los comuneros manifestaron que sus formas de producción son autónomas e independientes, la economía indígena, tendría la facultad de dialogar entre diferentes tipologías de economía como la solidaria, el trueque y la capitalista. “Por lo menos nosotros los indígenas nunca hemos sido empleados en el territorio, nosotros hemos sido independientes, con nuestras artesanías, en el tema de la agricultura, de la huerta, pero allá todos somos independientes”. (Entrevista, Comunero 3: 28 de Febrero de 2017)

Así, una de las formas de producción y almacenamiento en pequeña escala en la comunidad Nasa es el *Tul*, que significa huerta casera. Esta huerta casera se ubicaría enseguida de la vivienda; principalmente hacen parte del tul las plantas medicinales, como los productos y alimentos de uso cotidiano. No obstante, la comunidad piensa el tul desde una perspectiva espiritual con una representación integral del mundo en el hogar; adicional a estos se piensa que el tul es un espacio conferido a la mujer, esta relación podría construirse dadas las labores socialmente asignadas a la mujer del cuidado del hogar y de los hijos.

Las plantas medicinales que tenemos son el repus, es la espadilla, pero también tenemos plantas de uso común, por ejemplo, tenemos el Sauco, el limoncillo, la caléndula. Entonces ahorita tenemos plantas propias y también que nos sirven. Pero la planta más importante de ahí es la coca, el tabaco, estos se ubican cerca de la vivienda y todo. (...) el tul o sea el que integra la vivienda, plantas, los animales, los espíritus, una integralidad, el tul representa el cosmos del nasa. (...) la mujer es la siembra, a su vez la mujer es la que le da fuerza y vida a la familia, entonces ese Tul, representa como el abrigo, para que se sienta como calientico, que se sienta feliz, esa planta que están aquí como que nos alegren, como que nos den esa armonía, que los niños se suban a esos árboles a jugar, que los niños siembren, porque los niños aprenden a sembrar así, la mamá está sembrando las arracachas y el niño está al lado y con el niño en la espalda está mirando el niño o está jugando por allí, entonces el tul es el espacio de la mujer. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

Como aquí que llaman la alacena, donde echan la remesa, allá es como eso como la alacena, sí eso es solo arrancarla no más, que llegó la vista va y coge una tusa de maíz, va y llama las gallinas, y pum despescueza una, y va y hace el sancocho de gallina, arranca la mata de yuca del tul, coge el frijol y hace su sancocho. (Entrevista, Comunero 2: 28 de Febrero de 2017)

Por otro lado, el espacio destinado para las labores masculinas, es la *rocería* un espacio para desarrollar la agricultura a una escala media- alta; la rocería o la rosa, de acuerdo con

las narraciones de los comuneros, es un espacio con mayor distancia con relación al hogar, diferente al tul que es cultivo cercano e inmediato a la vivienda. “en la rocería, en una auténtica, propia, usted debe tener el maíz que el macho, el frijol que es la hembra y el que cuida, el mexicano”. (Entrevista, Comunero 2: 28 de Febrero de 2017)

Para la producción agrícola de la rocería, se establecen relaciones guiadas por la búsqueda del equilibrio, cooperación y reciprocidad desde la misma naturaleza. Los procesos de siembra de cada uno de los productos fundamentales de la rosa se dan en un mismo espacio buscando su interrelación y ayuda mutua en los diferentes momentos del cultivo.

El maíz crece, y cuando nace el frijol se va prendiendo por la caña del maíz, esa es la pareja, una rocería debe tener ese equilibrio, ella lo cubre a él, su cuerpo, porque ella produce unas cosas que alejan a los insectos que atacan al maíz, sí, ella lo cubre con sus hojas; y cuando el maíz cuando ya crece, allá arriba bota un cogollo y ese a su vez cubre a la mata de frijol, a la señora, a la mujer, entonces se da ese comportamiento de protección, es un sistema de protección natural; y para que no crezca la maleza se tira la pepa de mexicano, calabaza, ese es un bejuco ese se riega por en medio, entonces mantiene todo fresquito y no deja crecer la maleza (...) refresca y garantiza, son los hijos prácticamente. (Entrevista, Comunero 2: 28 de Febrero de 2017)

A su vez, las relaciones de reciprocidad se dan también entre los mismos comuneros. Para el desarrollo de la rosa, el comunero convoca a una *minga*, generalmente a la familia más cercana y vecinos para ayuda en el trabajo agrícola de su casa. Como retribución al trabajo prestado por los otros, el comunero anfitrión comparte y ofrece alimentos para que cada uno lleve a sus casas. El acompañamiento en las mingas es un proceso interiorizado que hace de las prácticas propias en las comunidades indígenas, todos en algún momento reciben o presentan su fuerza productiva para el desarrollo de tareas lo comunal.

Usted mata su marrano o su ternero y con eso atiende a los que vienen a trabajar (...) En un día o dos días se hace la rocería, depende de la rocería que vaya a hacer, según la cantidad de terreno que tengan, que asignen; (...)el comunero avisa, yo voy a hacer mi rosa tal día (...) y pues la gente ya sabe, según usos, costumbres, no hay que preguntar “¿ay que van a dar?” o “¿qué toca llevar?”. No, ya saben, y el otro también ya sabe que tiene que preparar su guarapo, chicha, ya saben, eso lo garantiza los usos y costumbres. (Entrevista, Comunero 2: 28 de Febrero de 2017)

A su vez, en las comunidades indígenas los territorios son propiedad colectiva, sin embargo para cada comunero se asigna una porción de tierra para que allí desarrolle sus actividades agrícolas. De acuerdo con las prácticas propias, el comunero responsable de este territorio no hace la rocería en todo el terreno asignado, pues la tierra se desgastaría y saturaría perdiendo con el paso del tiempo las capacidades productivas. La sobre-explotación de la tierra denota su instrumentalización, situación contradictoria con los preceptos y relaciones de horizontalidad con la naturaleza desde la mirada indígena, es pues con el fin de no hacer daño a la tierra si no de agradecer y dar tiempo de descanso y recuperación que el terreno destinado para rosa se divide en partes iguales para cultivar en diferentes momentos en una porción de tierra distinta y diferente, se inicia en una fracción de tierra, pasados unos años, se cultiva en otra porción de tierra, y así hasta volver al lugar de inicio. Para aquel momento la tierra habrá descansado lo suficiente como para producir nuevamente.

Es que la cultura del indígena no es coger y acabar la tierra ¿por qué?; yo tengo mi tierra, las hectáreas que me dejó mi mamá, pero ella decía: mi hijo usted no puede acabar todo, usted tumba una hectárea y trabaja por 5 años hectárea, cuando esa tierra se cansa dejamos eso y a los 10 o 15 años que le damos la vuelta a la montaña produce sin echarle químico. (Entrevista, Comunero 3: 28 de Febrero de 2017)

Hacer transición hacia este segundo momento

4.2.Una aproximación al Cabildo Nasa de Bogotá

4.2.1 El aspecto político

Una vez se indaga sobre las implicaciones del desplazamiento forzado en las prácticas propias de la comunidad Nasa que se movilizó de Cauca a Bogotá, se visibilizan en un primer momento sensaciones de nostalgia, tristeza y frustración, sentimientos de anhelo sobre el regreso al territorio caucano. La fractura social que causa la movilización de un sitio a otro de manera inmediata y violenta, derrumba las relaciones familiares, vecinales, económicas y culturales construidas en el lugar de origen, dejando a la deriva a la persona desplazada sin herramientas para enfrentar el nuevo contexto que se ve obligado a habitar. (Uribe de Hincapié, 2000).

Realmente, a mí lo que más me gusta es el territorio, y cuando uno viene el bus pues uno siente mucha nostalgia porque el territorio queda atrás, la distancia es lo que me preocupa, y la familia sobre todo la familia. Y uno llega acá y entonces es a sobrevivir, porque no es que te traten tan bien. (Entrevista, Comunera 1: 25 de Febrero de 2017)

La verdad, nosotros los indígenas somos fuertes en lo espiritual, yo casi me vuelvo loco saliendo del territorio, dejar abandonado mi familia, dejar abandonado todo lo que hacía, las fincas, el trabajo, el pensamiento, minga de fiesta, la amistad, todo eso se perdió. (Entrevista, Comunero 3: 28 de Febrero de 2017)

Tal fractura en las diferentes relaciones de una persona, se refleja bajo la categoría de desarraigo. Ahora bien, se puede establecer que no todos los procesos de desarraigo se presentan bajo la condición de desplazamiento forzado. Quien migra por razones voluntarias, pero encuentra un ambiente inhóspito para recrear sus prácticas propias, es también un desarraigado. Esta categoría encierra entonces tanto la condición de salida del territorio como de condición de llegada a nuevo espacio social, incluso puede manifestarse sin condiciones previas de desplazamiento, son pues los cambios bruscos y obligatorios sobre las formas de hacer y ser en los diferentes espacios, la imposibilidad de construir la vida desde las formas propias y tradicionales. Lozano (2005) especifica como tal proceso es una ruptura material y simbólica que busca la invisibilización de formas socio-culturales, de producción, de comercialización, etc., ajenas a los lineamientos que enmarca el espacio social hegemónico en el que se encuentra.

Cuando uno llega a la ciudad uno siente que se tiene que volverse más individual, porque usted no puede prestarle ayuda a cualquiera, es peligroso por el contexto de la ciudad, el contexto no le permite ser colectivo, cuando una de las principales razones de ser de los pueblos indígenas es que uno es demasiado colectivo, en todo: en tierra, lo económico, uno siente esa ruptura y afecta muchísimo. Volverse individualista es muy difícil, muy complejo y a veces uno no sabe cómo manejarlo, uno se aburre; yo los primeros meses me estaba volviendo loca y me quedaría devolver de un momento a otro a mi resguardo y no volver nunca a la ciudad. También el tema de hablar mucho, porque yo he sido tímida, pero después de haber vivido tanto en una ciudad y además de estudiar comunicación le toca uno hablar o hablar, la forma de vestir también es diferente, se tiene uno que acoplar, por las amistades también se acopla, por los lugares a donde va y todas esas cosas sociales que tiene uno (...) Yo creo que la ruptura es bastante difícil para uno porque uno siempre ha estado viviendo en un resguardo en un contexto diferente, más comunitario, más solidario, que es campesino, es más natural, fuera de contaminaciones de ruidos, visuales, uno siempre está en mucha tranquilidad y llega a una ciudad y lo primero que le impacta es el ruido, la cantidad de gente; la gente no es tan solidaria, es más alejada, individual. A uno le impacta mucho eso porque uno está acostumbrado a que la gente sea más amable, abierta,

uno pide un favor y ellos lo hacen por amor propio a la comunidad. (Entrevista, Comunera 8: 17 de Marzo de 2017)

Las sensaciones de lejanía y soledad, sumado al peso de lo comunitario como práctica legítima para el pueblo Nasa, lleva a la comunidad a buscar pares dentro de la ciudad, a pesar del contexto segregador de la ciudad.

A mí me tocó duro. Yo no conocía nada, apenas tenía mi mochila, no tenía plata, (...) pero empezamos a recolectar indígenas, y eso era “¡no hermano vivamos todos juntos, o arrendamos entre todos y ahí nos acomodamos!” y ¿por qué traía uno eso?, porque siempre traemos el concepto de unidad, y eso nos fuimos por allá a un barrio que era peligroso, pero nadie nos la montaba porque siempre andábamos a toda hora en manada. (Entrevista, Comunero 2: 28 de Febrero de 2017)

Las familias que están ahora acá en Bogotá se han sabido organizar, porque los pueblos indígenas siempre buscamos la unidad, sea donde sea, entonces esa manera de pensar en colectivo ha permitido que comunidades desplazadas o personas que hayan venido por estudio o a trabajar, se reúnan para pensarse como pueblo dentro de las ciudades, por eso en este momento hay cabildos, pero ha sido muy complicado. (Entrevista, Comunera 9: 17 de Marzo de 2017)

Son entonces las relaciones comunitarias, una constante que busca mantenerse en el pueblo indígena Nasa. Así, desde la reunión de varios comuneros residentes en Bogotá, se inició un proceso frente a la creación de un Cabildo Nasa en la ciudad, tal cabildo permitiría una apertura para dar lugar a políticas públicas direccionadas desde y hacia la comunidad indígena. En la actualidad el cabildo está en medio de un proceso que busca su legalización y reconocimiento frente al Ministerio del Interior. No obstante, y a pesar de la negativa sobre tal aval, el cabildo viene desarrollando propuestas guiadas a apoyar los procesos de los comuneros indígenas Nasa en contexto de ciudad.

Creo que hemos hecho resistencia, hemos hecho valer nuestros derechos siendo un cabildo ilegítimo como dice lo dice el Ministerio, pero muy legítimo para nosotros. (Entrevista, Comunera 7: 08 de Marzo de 2017)

Aquí tenemos que pensar en el distrito, enfocararlo al distrito, partiendo desde la localidad, cómo podemos tener un edil, cómo tener un alcalde, cómo tener un concejal, en la secretaría, en gobierno distrital, y lo hemos venido logrando. En el tema de salud ya hemos tenido referentes en los hospitales, gestores en los hospitales, promotores en los hospitales, ya lo hemos vinculado y tenemos ya gente vinculada. Lo mismo en la Secretaría de Gobierno también hay un equipo que sacamos de los cabildos, para que articulen Secretaría de Gobierno de los cabildos y ya tenemos ese equipo de talento humano allá. En educación ya logramos meter uno el año pasado, para que articule desde la secretaria las autoridades

con otros. Entonces toca ir haciendo en todas las instancias, metiendo estos puentes, es muy diferente alguien que quiera pensar como indígena, a uno que piensa como indígena, es muy diferente alguien que quiera defender posiciones como indígena, a uno que lo sea. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

Así mismo, los comuneros entrevistados manifestaron como algunos de los problemas frente al tema organizativo de la comunidad, están relacionados con el desconocimiento de la existencia de un cabildo en la ciudad, la dispersión en las localidades y el factor económico. Existe un reconocimiento del contexto como condicionador de relaciones sociales, las formas de producción en ciudad tienen impactos determinantes en la vida de las personas, menores tiempos de reflexión, horarios sujetos a contratantes, dependencia económica, entre otros.

Acá es complejo para manejar eso, a veces reúnen la asamblea general y es muy complejo, y no es igual que en el territorio, entonces acá viven muy aislados, viven en 20 localidades; uno no sabe cómo vive la gente, que piensan. Trabajan y trabajan entonces eso si es complicado para vigilar todo el tiempo. (Comunero 4, Entrevista, 03 de Marzo de 2017).

Que es duro sí. Aquí hay que pagar arriendo, pagar pasajes, toca comprar la comida, todos los días sale plata, y las reuniones no se van a poder hacer como en los territorios, si va uno a una reunión, y trabaja, pues si faltó y no pidió permiso pues lo echaron y si lo echaron, perjudicó el arriendo, perjudicó los servicios, perjudicó los hijos si están estudiando. Mejor dicho, se desbarata, entonces por eso toca adaptarnos y cuadrar los tiempos. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

Otra forma de organización política Nasa en contexto de ciudad ha sido la guardia indígena. En la actualidad, hay presencia activa de la organización acompañando diferentes eventos relacionados al cabildo Nasa de Bogotá. Para el año 2016 la coordinación de la Guardia estuvo a cargo de una mujer (Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, 2016), situación que refleja procesos de horizontalidad desde la perspectiva de género en las relaciones internas del cabildo, también en el contexto urbano

4.2.2 Aspecto socio- cultural

En el contexto de ciudad, diferente al contexto de Cauca, se exagera la función del Cabildo Indígena como garante de derechos de los pueblos indígenas dada la inexistencia de espacios legítimos para ejercer las prácticas, usos y costumbres del pueblo Nasa. En Bogotá las instituciones no estarían preparadas para acompañar los diferentes procesos políticos, sociales y culturales de los grupos étnicos presentes en la ciudad.

Las instituciones ponen muchas trabas precisamente porque al hecho de crearse cabildos y estas cosas, implica más gastos, implica que tengan un poco de problemas porque a veces quieren hacer resistencia, cosas con las que no están de acuerdo dentro del espacio que les van a poner resistencia. Por eso las instituciones prefieren que no se creen para evitar inconvenientes a futuro. Pero si, todos los cabildos urbanos tienen legitimidad ancestral. (Entrevista, Comunera 8: 17 de Marzo de 2017)

Se percibe entonces, la existencia de una serie de vulneraciones sociales derivadas del desconocimiento e implementación de mecanismos administrativos que permitan la pervivencia de las comunidades indígenas en Bogotá. De acuerdo con los relatos compartidos por los comuneros, se especifica transgresiones específicas en relación con el tema de medicina tradicional. Los centros de salud se encuentran inmersos en lógicas que responden al modelo médico de occidente, situación que invisibiliza y deslegitima de los múltiples saberes presentes en el territorio colombiano y en particular en el Distrito de Bogotá. Sin embargo es posible observar algunos avances logrados desde el cabildo con relación al tema de psicología de la salud.

El tema de medicina ya lo hemos venido trabajando con psicología de salud, ya reconocen que hay una medicina ancestral, que hay unas plantas que curan, ya reconocen que hay unos médicos ancestrales que curan, que previenen, que armonizan, ya reconocen que hay unas parteras que también pueden traer bebés a este mundo, pueden atenderla, pueden dar sus recetas, (...) Por ejemplo, va uno a un hospital y en el hospital ya están preguntando si usted es indígena: “ya averiguó con su médico ancestral”. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017)

A pesar de los acercamientos en materia de inclusión médica indígena en Bogotá, se observa la posibilidad de poder aprehender de experiencias significativas de otros espacios con relación al tema indígena en ciudad. Tal es el caso -referenciado por una de las comuneras- sobre el hospital de Popayán que cuenta con un espacio dedicado para el tema salud indígena. Allí es posible lograr una inter-relación entre la medicina de occidente y la medicina tradicional de los pueblos indígenas, como es el caso de la partería.

Casos distantes se presentan en las experiencias de los habitantes de Bogotá, en donde los procesos de maternidad no han sido acompañados por el tehuala, ni el nacimiento de bebés ha sido asistido por la partera, contrario a la cosmovisión y pensamiento indígena, los ombligos no son devueltos a las madres.

Yo tuve un niño acá en el hospital, a mí me provocaba llorar en el hospital, parecía que me estaban matando, aquí no se puede, nos impusieron órdenes. Los niños salen desobedientes, se enferman, se le comen la dentadura, y ya comenzó la enfermedad entre nosotros, lo que no pasaba en el territorio, cosa grave. (Entrevista, Comunero 3: 28 de Febrero de 2017)

Se conecta esta situación con la inexistencia de tulpas en la mayoría de las viviendas Nasa en Bogotá, no habría un lugar del hogar para sembrar los ombligos de la familia. A su vez, no existe un arraigo tal que determine la siembra de éstos en territorio bogotano especialmente para los casos de desplazamiento forzado. Por tanto, en caso de tener el ombligo de un bebé recién nacido en Bogotá, este sería llevado a Cauca para hacer allí el trabajo espiritual concerniente a la cosmovisión del pueblo Nasa. Se puede suponer por tanto que existe un deseo de volver permanentemente, dada la inestabilidad frente a la apropiación del espacio en la ciudad.

Yo tengo pertenencia con esta casita porque ya me pertenece, pero la mayoría de indígenas que están en Bogotá no tienen sentido de pertenencia, por que vea, usted pagando arriendo, si yo le meto más a eso, eso no es mío, y que más hago aquí, y mis vecinos, no sé si algún día me toque irme para otro lado, entonces ya no van a ser mis vecinos; entonces en el arraigo de la comunidad, de convivencia y todo hay una inestabilidad. En convivencia hay inestabilidad, en la vaina de la lengua del idioma propio hay inestabilidad, en la seguridad alimentaria, y garantías alimentarias, acceso al empleo, prácticas de trabajo. (Entrevista, Comunero 2: 28 de Febrero de 2017)

El proceso de desarraigo carga sobre sí, la intensión de desaparecer y anular aquellas formas de pensar, ser y hacer que no se encuentren determinadas como legítimas (Lozano, 2005). En un ambiente de ciudad, las transgresiones parecen abarcar diferentes ámbitos desde las micro violencias, imperceptibles y simbólicas, hasta trasponerse a formas elevadas de violencia en la sociedad.

Habitar en una ciudad que imposibilita los escenarios físicos y sociales para hacer ejercicio de las diversas prácticas que conforman la nación, daría cuenta del tipo de relaciones que imperan en el espacio, relaciones guiadas por cánones de dominación y subordinación sobre el otro (Bourdieu, 1997), institucionales en sí mismas.

La negación sobre el derecho a recibir intervenciones médicas desde perspectivas diferenciales, es solo un ejemplo de las múltiples transgresiones que se pueden evidenciar en los contextos de ciudad. El ombligo del bebé, conexión innata entre madre e hijo es

desechada en las clínicas y hospitales de la ciudad. Lo que para occidente se desecha, desde la visión indígena es sagrado, se rompe así con el universo simbólico y cultural tejido alrededor de las prácticas y legados espirituales de los Nasa; el espacio de la tulpa parece encontrarse invisible en la ciudad y con él los encuentros comunales que se establecen alrededor.

es que ya no sabe ni que era lo que comían, hoy en día ya cocinan en estufa (...) la mamá en ese momento tanta cosa que ella le enseña a uno, en el momento mismo de servir la comida, tanta cosa... y el fogón todo lo que representa, el fogón es como el ombligo, el núcleo familia (...) hay se transmite mucho conocimiento a la hora de comer, y se paran muchas cosas, todas se paran, no es como ahora, acá. (Entrevista, Comunero 2: 28 de Febrero de 2017).

Por otro lado, las viviendas indígenas en los contextos de ciudad no responden al modelo que se estructura desde la cultura Nasa; los comuneros que habitan en Bogotá adoptan prototipos de viviendas occidentales; son aceptadas en la vida cotidiana dado los contextos de inmediatez y necesidad de un lugar como resguardo luego de los desplazamientos. Bajo este contexto, no es fácil dar lugar a las prácticas indígenas asociadas a la construcción de las casas, como la minga o la presencia del Tehuala, para definir la conveniencia de un lugar u otro para habitar. El factor decisivo para seleccionar un hogar en la ciudad se encuentra condicionado por el capital adquisitivo con el que se cuenta.

Hoy en día las casas nasas, como estamos un poco absorbidos por el casco urbano, por la modernidad, por el consumismo, entonces hacemos las casas inclusive a veces dejados llevar por la institucionalidad, porque hay programas de vivienda, hay proyectos de vivienda, o sea la gente ya está cambiando la concepción de cómo es la vida de un Nasa. (Comunera 1, Entrevista, 25 de febrero de 2017).

A pesar de las diferentes fuerzas que buscan el mantenimiento del status quo de la ciudad, es posible visibilizar procesos de resistencia a la homogenización desde la pervivencia del tul, y tulpa en el hogar, son pues la resignificación de los espacios.

La casa es un cajón prácticamente, un galpón pequeñito como para criar pollos, es un gallinero, por eso no acepto un apartamento de eso porque para mí me parece que es un gallinero. En el campo es diferente, yo digo que así tenga casa en la ciudad siempre está mi fogón, en la casa, yo vivo en Soacha, y la ventaja es que allá es un poquito campo, entonces me da la ventaja de volver nuevamente como a practicar eso y ahí que revivir eso, podre llegar acá oliendo a humo, pero yo digo que vengo de la montaña y no me preocupo. Son cosas que he venido haciendo, muchas veces por el afán, lo que le consume a uno es el

corre, el diario, por eso uno se acostumbra a la estufa de gas, pero yo por lo menos los días sábados y domingos yo cocino en el fogón, tengo mi ranchito y en ese esta la cocina y ahí cocino con leña (Entrevista, Comunera 6: 04 de Marzo de 2017).

Ahora bien, con respecto a las perspectivas de los entrevistados frente al tema al sistema de educación en ciudad, se puede establecer que no responde a los lineamientos de diversidad y multiculturalidad establecidos desde la Carta Magna, por el contrario, el enfoque predominante y hegemónico en Bogotá está orientado a responder a los intereses del sistema cultural, social y económico que impera en la nación.

Y la educación que nos han dado es para vivir sometidos, esclavizados, dependientes. Esa es la educación que le han enseñado a uno, dependiente y de poder, de uno querer ser más que el otro, de potencializar, de dominar, de mandar al otro, de someter al otro; de la educación yo veo eso. Y todo el tiempo vivir dependiendo y esa competencia de querer ser más que el otro, de querer tener más que el otro, o de esa envidia, que, si usted tiene, yo tengo que tenerlo también. Y uno ve ese tipo de educación, para acabar, exterminar, bloquear muchas cosas. O para contaminar, explotar, por ejemplo, la tierra, digamos el blanco, la tierra es para explotarla, hay que explotarla. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017).

Desde el Cabildo Nasa de Bogotá, se han llevado a cabo procesos en búsqueda de democratizar la educación en el Distrito. Se busca la apertura a nuevos enfoques pedagógicos, que permitan la inclusión de la diversidad cultural y social en los pensum académicos de quienes habitan en la ciudad. En la actualidad se han logrado acercamientos, es el caso de la creación de catorce casas de pensamiento intercultural, son pues jardines infantiles que acogen niños de diversas etnias en edades de 0 a 5 años, afrocolombianos, indígenas, Rrom, además de mestizos y desplazados forzados. La última casa de pensamiento intercultural fue construida bajo el gobierno de “Bogotá Humana”, el nombre designado para esta casa de pensamiento es “los hijos de trueno” frase escrita en idioma Nasa Yuwe.

Una las personas que hace parte del equipo pedagógico de la comunidad Nasa, evidencia así su experiencia:

En la casa del pensamiento llevo año y seis meses con esa experiencia, no había manejado niños de tan baja edad, si había tenido experiencia con niños más grandecitos, pero no de 3 meses a 4 años y 11 meses. La cobertura hasta el momento es de 70 niños, en Kennedy. La experiencia ha sido muy bonita porque los niños aprendieron a saludar y a dar las gracias, a conocer la madre tierra, la tulpa, a conocer la chagra, a conocer muchos espacios, el

tejido. Ha sido una gran experiencia con los niños, porque en la ciudad no se ve eso y ahí lo hacemos (...) El año pasado tuvimos unos ejes de trabajo, que los días lunes eran tejido, martes eran juegos tradicionales, el día miércoles era tulpá tradición oral, el día jueves era chagra, el día viernes era arte y danza. (...) ahí es donde empezamos a fortalecer lo del tema del intercambio de saberes (...) un sabedor Muisca va a la casa de pensamiento Nasa y uno Nasa va a la casa de pensamiento Muisca y se da el intercambio de saberes (...) Como es intercultural también se consiguen afros, mestizos, Uitoto, Nasa. El equipo de trabajo está conformado como está la casa de pensamiento, como se encuentran los niños, así se encuentra el equipo pedagógico. (Entrevista, Comunera 6: 04 de Marzo de 2017)

La casa de pensamiento es un paso, no obstante, desde la comunidad Nasa se apunta a la creación de instituciones de educación propias; esto, bajo el mismo lineamiento de los proyectos de educación indígena construidos desde la misma comunidad en Cauca, se busca pues la transversalización de la educación a nivel de casa de pensamiento, pero también educación primaria, secundaria y educación superior.

Ya arrancamos con las casas de pensamiento, pero no podemos hacer que los niños salgan de las casas de pensamiento y lleguen a la primaria y se estrellen ya en otro espacio, entonces tenemos que pensar en la primaria (...) porque si salen de una educación propia en la primera infancia y salen a la primaria y se abren a los diferentes colegios, instituciones, hasta ahí llega todo, se pierde, se estrellan allá, entonces hay que ver cómo vamos preparando los espacios también. Y si salen de la primaria cómo vamos a abrir el espacio al bachillerato también, para que haya la secuencia y pensar hasta la Universidad también o cómo articulamos con las universidades. (Entrevista, Comunero 5: 04 de Marzo de 2017).

El sistema educativo, no cuenta con las herramientas necesarias para poder acompañar los procesos educativos de la población indígenas en la ciudad. Las prácticas propias de la comunidad Nasa son guiadas hacia su invisibilización desde la coerción social y cultural que impera en el contexto de Bogotá.

A esos niños los mandábamos al colegio García Márquez. Un día la profesora me llamo y me dijo: quiero que venga, van a sacar a los niños porque se sientan y no hacen nada, ¿qué paso? No obedecen, le pregunte que si era problema de la lengua. Cuando llegue allá el rector dijo: mire nosotros vamos a sacar a estos niños porque no hacen nada, entonces le hablaban en español a los niños y ellos no entendían, no se entendían (...) tuvimos ese problema dos meses y a los niños les tocó salirse y llevarlos al territorio porque no pudieron estudiar acá en Bogotá. (Entrevista, Comunero 3: 28 de Febrero de 2017)

De igual manera les hablo el Nasa Yuwe y para mí es algo muy importante y hay que fortalecerlo porque a mucho les da pena, muchos dicen: “ay no que dirán que yo hablo Nasa Yuwe”. ¿Por qué? Les da pena porque anteriormente los criticaban, les decían “indios de la selva, ¿ustedes no hablan el español?” La sociedad en vez de valorar lo discriminan (...) En

la ciudad se pierde mucho eso porque como le digo, anteriormente la discriminación era grande y aun ahora, porque la discriminación sigue. “usted habla Nasa Yuwe? ay no, hagamos a un lado”. Son cosas que hay gente que no valora y muchas veces los valoran los de afuera que los mismo indios.. (Entrevista, Comunera 6: 04 de Marzo de 2017)

En cuanto a la educación superior, se visibiliza que, si bien no cuenta con enfoques netamente interculturales, es posible encontrar un visón enriquecida desde lo múltiple, una vez los estudiantes indígenas interrelacionan el conocimiento propio con el conocimiento occidental. Así, Bogotá representa un lugar y espacio propicio para ampliar el capital cultural indistintamente de quien se desplaza por motivos forzados o voluntarios y, y si se planea estabilizar su vida en Bogotá o en otro lugar.

Por ejemplo, si 5 indígenas jóvenes llegan a la ciudad, ingresan a la carrera de medicina, ese conocimiento más la medicina ancestral de nosotros, eso puede unificar y puede ser de mucha ayuda a los pueblos indígenas. (Entrevista, Comunera 7: 08 de Marzo de 2017)

4.2.3 .Aspectos económicos

Frente a las relaciones económicas en ciudad, desde la perspectiva indígena se evidencia una mirada global y una mirada particular sobre el tema, frente a la mirada global se visibiliza como el sistema económico y el discurso del desarrollo ha permeado las formas de ser, del poder, y del hacer en la sociedad. Se comprende el desarrollo desde una única mirada económica, negando las implicaciones de dominación frente a la humanidad y la naturaleza.

Pienso que un desarrollo no puede ir sujeto a mortalidades futuras, eso no es desarrollo, eso es un retroceso que la sociedad se ha puesto en la cabeza y piensa que eso es desarrollo cuando no, cuando no estamos cuidando nada, no estamos protegiendo nada, y creemos que todo lo que vienen y nos venden eso es desarrollo (...) debemos esperar que la madre tierra se pronuncie y cuando se pronuncie vamos a darnos cuenta si los indígenas tenían la razón de su desarrollo como lo ven ellos, porque ellos no están diciendo que no al desarrollo, lo que ellos están diciendo es sí al desarrollo pero que no dañe la madre tierra de esa forma, porque la tierra es la que nos mantiene nuestro sustento es nuestra vida. (Entrevista, Comunera 7: 08 de Marzo de 2017)

Los modos de producción que corresponden al desarrollo, se visibilizan en la ciudad desde aspectos cotidianos; los comuneros en Cauca cuentan con economías basadas en lógicas

agrarias, y con formas de producción guiadas desde la minga, es decir la ayuda mutua. Una vez se habita en la ciudad, el espacio productivo de la rosa, el trabajo agrícola autónomo es remplazado por la venta de la fuerza de trabajo y en menores proporciones las comunidades se agencian como productores de mercancía.

Por lo menos nosotros los indígenas nunca hemos sido empleados en el territorio, nosotros hemos sido independientes, con nuestras artesanías, en el tema de la agricultura, de la huerta, pero allá todos somos independientes para venimos a depender así. (Entrevista, Comunero 3: 28 de Febrero de 2017)

Hay cosas que no entiendo, por qué hay gente que se viene para Bogotá, compañeros indígenas, se vienen para acá dicen “mano ayúdeme a conseguir un trabajo”, se vienen a trabajar a qué, trabajos de vigilancia cuando allá tienen su cafetera, tienen su lulera, tomatera tienen su casa; yo les pregunto, hermano usted que hace aquí; es que trabajan para mandarle al que les está trabajando allá en territorio. (Entrevista, Comunero 2: 28 de Febrero de 2017)

Yo primero, estuve en Cali trabajando como en casas de familia, porque la verdad no tener un título más eso hace que se encuentre con barreras. (Entrevista, Comunera 6: 04 de marzo de 2017)

5. CAPITULO

EL NASA NUNCA MEZCLARÁ SU SANGRE³⁴

³⁴ Es siguiente es un análisis sobre el tema identitario de los indígenas Nasa en el contexto de Bogotá. Esta información hace parte del registro adquirido a partir de la aplicación de entrevistas a 9 comuneros pertenecientes al Cabildo Nasa de Bogotá. La información aquí registrada, fue tratada- codificada y ordenada con el fin de unificar un solo relato que responda a la exposición sobre las condiciones en materia de prácticas indígenas Nasa, previas y posteriores al proceso de desplazamiento hacia Bogotá.

Los Nasas tenemos Cacicazgos y ellos nos dejaron legados en cuanto a leyes, en cuanto a identidad y uno de los legados para el pueblo Nasa es el de Juan Tama nuestro Cacique principal; él dejó unos mandatos que deben cumplir los pueblos indígenas, se basan en la defensa del territorio y en la defensa del ser Nasa y, para mí el principal de los mandatos y el que todo Nasa debe seguir, es uno que dice que no debe mezclar la sangre, y es algo metafórico y es algo incluso poético, claro no mezclar la sangre, pero cuando uno dice eso todo el mundo dice: si uno es indígena no me puedo meter con negros, pero cuando él lo dijo eso, no mezclar la sangre, es no mezclar el pensamiento, mantenerlo. (Entrevista, Comunera 8: 17 de Marzo de 2017)

Con respecto a las entrevistas realizadas se pueden evidenciar algunas de las siguientes aproximaciones sobre la temática de la identidad en indígena en el contexto de ciudad.

5.1. Deconstrucción de identidad impuesta, de lo rural a lo urbano.

El concepto de identidad indígena que impera en la sociedad está determinado jurídica y culturalmente por el modelo antropológico indigenista, el cual se nutre de categorizaciones que relacionan “lo indígena” ligado a un territorio rural, con prácticas netamente comunitarias y pre-modernas, economías del intercambio de productos, vestimentas particulares, aislamiento social, entre otros aspectos. (Bonilla, 2011).

Es como que llega alguien y uno dice soy indígena y soy Nasa y todo el mundo dice “¿cómo? ¡Ay yo pensé que todavía utilizaban taparrabo! y ¿dónde está la pluma?”, uno dice: “estamos en pleno siglo XXI y ¿usted está pensando en eso?” (Entrevista, Comunera 8: 17 de Marzo de 2017)

De acuerdo con Bonilla (2011), el Estado se ha servido de esta conceptualización buscando estabilizar un criterio que posibilite el reconocimiento de los indígenas ante ley; así pues, de acuerdo con este modelo de definición se determina la garantía o ausencia de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Si bien, no se desconoce que en la actualidad existen comunidades indígenas que se identifican con este modelo de identidad y que, a su vez, éste³⁵ ha sido un fuero contra la fuerza homogeneizadora del sistema económico y social imperante; es debido también señalar que este modelo predominante de la identidad indígena en el imaginario social es insuficiente y solo representa una porción específica de comunidades indígenas. Los escenarios rurales no se constituyen como el único espacio legítimo para las comunidades indígenas, ni la única realidad que habitan. En la actualidad por múltiples razones, los

indígenas han transitado de los territorios rurales para habitar zonas semi urbanas o urbanas.

Desde la apropiación del derecho al auto-reconocimiento por parte del Estado sobre las comunidades indígenas, se ha consolidado pues, una tipología de identidad indígena única y hegemónica, basada en preceptos impuestos, esencialistas y ahistóricos.

Esta situación ha desencadenado la invisibilización en materia de derechos para quienes no se construyen bajo los cánones preestablecidos por el Estado, es el caso de aquellos indígenas que habitan las ciudades.

(...) De cuándo acá el ministerio y el gobierno nacional se dio la tarea por decir: usted sí es indígena, usted no es indígena, cuando realmente uno es el que se reconoce (Entrevista, Comunera 7: 08 de Marzo de 2017)

Dado que la categorización es limitada y excluyente, se ha invisibilizado el contexto en que se desenvuelven las relaciones de los sujetos sociales, los efectos de la globalización, de los movimientos e intercambios sociales, culturales y del mercado. Además de desconocer la libertad de las comunidades indígenas para transitar por el territorio nacional bajo la garantía plena de sus derechos colectivos.

De acuerdo a lo anterior, es pertinente dar cuenta en un primer momento de la lejanía establecida entre las comunidades indígenas y la conceptualización prescrita por el Estado. Los comuneros no se sienten identificados con una conceptualización cerrada y “pura” del deber ser indígena, se niega en sí misma la diversidad que se construye dentro de la comunidad Nasa; pertenecer a una comunidad, no establecería que todo el conglomerado social es una masa uniforme. Dentro de las comunidades cada individuo este marcado por procesos de vida particulares, hay pues habitus que determinan su actuar en sociedad, sus proyecciones y relaciones con el otro.

Además, la imposición de una identidad en términos discursivos, denota una relación de poder entre el Estado sobre las comunidades indígenas y, la ilegitimidad desde las instituciones Gubernamentales por dar aval al derecho de autonomía, y auto identificación de los pueblos indígenas, tal situación constituye la realidad de múltiples comunidades no reconocidas legalmente como indígenas, desde el Estado se alienta pues por proceso de

mestizaje forzado implantado desde el Estado. A pesar de ello hay una resistencia evidente de permanecer bajo la categoría de indígena así el Estado no legitime tal condición.

Yo diría que el indígena no deja de ser indígena porque no esté en su resguardo o en el territorio, donde el gobierno de alguna forma arbitraria ha dicho ese es el territorio y en temas de que no tenemos tierras, y que por qué no estamos dentro del territorio dejamos de ser indígenas. Eso es una mala interpretación a la norma, es ahí donde se han vulnerado nuestros derechos a partir de la interpretación de la norma. (Entrevista, Comunera 7: 08 de Marzo de 2017)

Para el Estado Colombiano una de las condiciones *sine qua non* para ser considerado indígena es la pertenecía a un territorio originario; así, una vez los indígenas se desplazan por razones forzadas o por migración, su condición, su identidad ante la institucionalidad se halla desestabilizada, no en razón de una reflexión desde el individuo, si no en tanto la contradicción jurídica. No obstante cuando se analiza especialmente los Arts. 7 y 8 de la Carta Magna de Colombia donde se especifica sobre la constitución de una Nación Multiétnica y pluricultural en todo el territorio nacional, se quiebra la aparente ilegitimidad de la identidad indígena fuera del resguardo. La composición multiétnica y pluricultural no se reduce a la segmentación y diferenciación exacerbada entre unos y otros, si no al reconocimiento y legitimidad de la diversidad en la transversalidad de territorio nacional. Así mismo, cuando se cruzan las consideraciones sobre las definiciones del territorio indígena, para desde ahí legitimar la identidad, se evidencia que no existe una construcción unificada del término,

No todos los indígenas estamos en nuestros lugares de origen, y no solamente los indígenas son de ahí, el indígena es de todo lado. Por eso se habla de la madre tierra, para nosotros no existen fronteras, creo que el hecho de ganarse espacios es una forma de pervivir, es de hacerse sentir, ese es el hecho de que uno esté en el contexto de ciudad. (Entrevista, Comunera 8: 17 de Marzo de 2017)

5.2 Afirmación de Identidad en el contexto de Bogotá

De acuerdo con Bauman (2005), la identidad es una categoría social que se encuentra en constante configuración y reconfiguración, está condicionada por el contexto, por las relaciones presentes en el campo social, los capitales adquiridos, las herramientas de apropiación del sujeto al nuevo espacio, las estructuras objetivas, sociales. etc.

No representa pues una configuración única e inacabada, por el contrario, abre el espectro para la emergencia de tantas identidades como campos de lucha en definición se establezcan en la sociedad. Las identidades indígenas no se determinan entonces de acuerdo al factor étnico como determinante final, si no con las construcciones sociales que el sujeto apropia y desde las cuales se reconoce.

Así pues, desde la comunidad indígena Nasa se puede evidenciar la construcción de la identidad desde dos connotaciones específicas: la subjetiva y la colectiva, tales son facetas que hacen parte de un mismo constructo identitario, pero que se manifiestan en situaciones diferenciales de acuerdo al contexto en que se relacione el comunero, serían formas desarrolladas para pervivir en el tiempo y en diferentes espacios. Por lo tanto, se puede dar cuenta de alguna de estas facetas en la cotidianidad, desde contextos diferenciales o también la ausencia total de una identidad indígena. Todo depende de la configuración que el propio agente le otorga a su identidad.

Ahora bien, es pertinente en este momento dar cuenta, que este constructo identitario se encuentra inmerso en el contexto de una metrópoli, un espacio social diverso en sí mismo, por lo tanto, en términos de identidad, es necesario una definición del lugar de enunciación de la propia identidad y de sus prácticas adyacentes. De acuerdo con Pérez (2011) es posible tomar una mirada multicultural frente a la realidad, es decir reconocer las múltiples diferencias, pero desde una perspectiva social estática, y esencialista sobre sí, como los etnicismos radicalizados. O por el contrario situarse desde una perspectiva intercultural, que reconoce los múltiples conocimientos desde una perspectiva horizontal, de-construida en tanto discursos de poder: dominador y dominado; allí es posible un intercambio de saberes, sin la negación de la propia identidad.

5.2.1 Aspecto subjetivo de las identidades indígenas Nasa

En cuanto al aspecto subjetivo de las identidades, se establece que éstas responden a las formas de comprender el entramado social de acuerdo al habitus construido en el territorio originario y en la ciudad. Es decir, es la incorporación en el cuerpo de la propia historia y

de las formas de relacionarse con el entorno desde lo aprehendido. Son en primer lugar las formas de comprender el mundo y de actuar frente a él desde la perspectiva individual; son las de formas de relacionarse consigo mismo con los otros y con el entorno, entendiéndolo como totalidad, es el reconocimiento propio de sí desde los preceptos matrices de las comunidades indígenas. Así se puede especificar no es condición sine que non de habitar en un territorio indígena o bajo preceptos de comunidad para construir la propia identidad como indígena.

Tienes que amar tu ser, tu cultura, tu espíritu. El ser indígena es hacer parte del todo porque el indígena tiene un pensamiento no solo en sí, sino que piensa en todo lo que esta externo de él y eso conforta lo interno, eso es ser indígena. Eso es la connotación de ser indígena, tu no vas por la vida pensando: "Es yo, yo, yo" No, tú estás pensando en lo externo y eso externo te conforta lo interno y eso te fortalece; es ahí cuando empezamos a caminar bonito, a tener buen pensamiento, a pensar en el hermano que esta allá, que necesita. (...) cada ser indígena tiene ese grado de corresponsabilidad; ellos verán si sus prácticas las dejan perder, si solo los va impulsar el tema presupuestal o realmente van hacer reflejar el tema indígena y a sentirlo. Es muy diferente yo tener unos rasgos indígenas y no reconocirme ni sentir que soy indígena, entonces yo puedo tener todos los rasgos pero si yo no siento ser indígena no estoy en nada (...) para poder sostener un poco lo que traemos de territorio, es seguir sintiendo ser indígena. (Entrevista, Comunera 7: 08 de Marzo de 2017)

Las identidades indígenas en su aspecto subjetivo develan la trayectoria del comunero y la construcción personal de sí y del contexto externo; es bien sabido que en la ciudad las relaciones comunitarias tienen a dispersarse por la presencia de factores como los costos de económicos y de tiempo para la movilización, disponibilidad de horarios, jornadas laborales, etc. No obstante, los comuneros tienen la responsabilidad de preservar los valores filosóficos que guían los preceptos indígenas desde una mirada individual y propia. Esto quiere decir que, en un contexto de ciudad, entendido como campo de lucha, se disputa también la legitimidad y la pervivencia de la lógica subjetiva y el fin teleológico de cada una de las acciones.

Cuando uno migra a una ciudad se empieza a poner una especie de mascara y de decir: yo me acoplo, pero eso no quiere decir que uno pierda una identidad porque cada vez que uno llega a un lugar o cada vez que uno se presenta dice: Yo soy Nasa, tengo estas tradiciones culturales, sociales y uno las hace respetar y las respeta uno mismo, entonces uno las practica siempre.(...) Por ejemplo, usted se puede ir a la China, vivir con otra cultura, contemplar otras cosas, pero usted va seguir siendo un Nasa en la China, lo mismo cuando una migra a las urbanidades (Entrevista, Comunera 8: 17 de Marzo de 2017)

Como lo especificaría Bourdieu (1997), en el campo de juego se debaten las posibilidades de habitar legítima o ilegítimamente un espacio; la legitimación de un conocimiento propio y la posibilidad de reafirmarlo desde un contexto diverso o de invisibilizarlo y exterminarlo, depende de la profundidad en el auto socio análisis que cada agente haya construido sobre sí.

De esta manera, el comunero que comprende el lugar asignado en campo de juego, y la implicaciones de esta situación, de acuerdo con las estructuras sociales, con los capitales propios, etc., tendría la posibilidad de reflexionar para construir herramientas para pervivir desde la construcción conjunta con el otro y no desde la disposición mecánica del cuerpo y mente a las fuerzas hegemónicas que dominan el espacio social.

5.2.2 Aspecto colectivo de las identidades

El aspecto colectivo de las identidades indígenas en contexto de ciudad, parte de reconocerse como comunidad indígena, y de actuar en consecuencia y desde acciones afirmativas hacia ese fin desde todos los integrantes, así el contexto en el que se encuentren sea la ciudad.

Esta situación implica para los comuneros la construcción paralela de las estructuras sociales, economías, políticas, jurídicas que rigen a las comunidades indígenas en sus territorios de origen, pero en el contexto de ciudad. Dada la ilegitimidad por parte del Estado de estas estructuras indígenas en urbe, se visibiliza que en la actualidad se constituyen desde un proceso en desarrollo. Las intenciones son construir diversos espacios físicos, sociales, culturales y económicos para hacer ejercicio de las prácticas indígenas propias desde la legitimidad social y democratización del espacio, para este caso la ciudad.

Esto supondría pues, la orientación de la construcción de relaciones comunitarias desde la adaptación, son formas de resistencia por parte de las identidades en un ambiente propicio para la disolución de redes de apoyo e interconexión permanente. La ciudad maneja diferentes tensiones que buscan segregar, sin embargo, es una propuesta de construcción

colectiva en un ambiente hostil, desde la revitalización de las prácticas comunitarias, desde una adaptación funcional al contexto,

Los cabildos tienen una gran responsabilidad (...)ellos están en unas estructuras y ellos tienen una responsabilidad de unificar, aquí en Bogotá como se puede hacer, ir, visitando localidad por localidad, tratando de unificar pensamientos, que ellos vuelvan a nacer, que se vuelvan a sentir indígenas, yo creo que una de las estrategias que hace que fortalezcamos y se mantenga, es la responsabilidad que tenga el cabildo de cada pueblo, ir por su localidad, ir visitando a las familias, ir refrescándoles el pensamiento, el corazón, del sentir, del vivir, de mantener, yo pienso que esa es una de las estrategias que se está implementando como cabildo Nasa. Es ir visitando las localidades donde sabemos que puede haber un grupo de familiar o si no irlos a buscar, otras es manifestar por todas las institucionalidad, llámese local o distrital, es que hay cabildos en contextos de ciudad. (Entrevista, Comunera 7: 08 de Marzo de 2017)

Además de lo anterior, la identidad indígena desde su aspecto colectivo, responde también, a la conceptualización de Benedict Anderson (1993), sobre la comunidad imaginada, la mayoría de quienes pertenecen a la comunidad Nasa en Bogotá no se conocen, dado que provienen de diferentes resguardo en Cauca; en la comunidad Nasa que habita Bogotá, existen diferentes dialectos, diferentes prácticas, intereses; pero que una vez se identifican logran aglutinarse desde una misma identidad colectiva. (Anderson, 1993)

5.3 Coacción y desestructuración de la identidad: aculturamiento

Otra perspectiva que se construye entorno a la identidad de los comuneros Nasa en el contexto de ciudad, tiene que ver con procesos de aculturamiento, la pérdida total o parcial de lo identitario como resultado del choque cultural, y de una relación social entre dominador y dominado; es materializado desde la colonialidad del ser, del saber y del poder, y hace parte de un proceso hegemónico que busca la dominación y homogenización de un poder específico en lo social.

La aculturación es el proceso por el cual el contacto entre grupos culturales diferentes lleva a la adquisición de nuevos patrones culturales de uno o los dos grupos, con la adopción de parte o toda la cultura del otro grupo (Pérez, 2011).

Los comuneros Nasa manifiestan que en la ciudad existe una sola forma de vivir legítimamente, por tanto quien se establece fuera de la estructura, sufre procesos de discriminación, tal práctica de coacción social que busca o bien, homogenizar al individuo y sus prácticas; o relegarlo a la periferia ciudad (en lo social, cultural, económico) dada la imposibilidad de absorber al individuo por parte del sistema.

Creo que los indígenas en su defecto sufrimos una adaptación y tratamos de asimilar el entorno todo el tiempo, o sea, estamos tratando de estar a la par con el otro y ahí empezamos a perder la identidad, y ¿por qué? porque si usted se pone hablar el Nasa Yuwe y no habla el español como va generar un empleo, como vas a recibir una educación, todas las ofertas que tiene, ahí empieza a trasgredir nuestra identidad por un tema de adaptación, para poder sobrevivir, ya se vuelve esa adaptación una forma de sobrevivir. Yo diría que ese es el primer choque que tenemos. El segundo es el miedo constante de tratar de estar bien adelante de las otras personas, lo que yo digo a la par, porque si no estás a la par sufres discriminación, aunque tus rasgos a las personas les dice que tú eres indígena pero muchos compañeros comienzan con un rechazo hacia su identidad, hacia su raza porque han sido discriminados de una u otra forma. . (Entrevista, Comunera 7: 08 de Marzo de 2017)

Yo creo que es porque uno no tiene claro y no se siente identificado con la comunidad, arraigado totalmente con la comunidad, entonces cuando salen de las comunidades se dejan deslumbrar de la ciudad, del pensamiento occidental, cuando pasa y no tienes una fortaleza identitaria, la rompen, lo poco que queda lo rompen, entonces simplemente ya deja de ser indígena. Lo que yo quiero decir ahí es como que se dejan blanquear el pensamiento, así tengan los rasgos súper indígenas, tiene un pensamiento blanco. (Entrevista, Comunera 9: 17 de Marzo de 2017)

Algunos ejemplos puntuales nombrados por los comuneros se refieren al dominio del espacio social legítimo desde la homogenización de prácticas como el lenguaje con el idioma español; la economía, con sistema capitalista; la tipología de la educación guiada desde parámetros euro centristas, etc.

Discriminación y pienso que es ahí donde los muchos jóvenes se han quedado por no querer tener su identidad tan clara, porque les da miedo esa discriminación y prefieren igualarse, se pintan el cabello, se ponen pirsin, se tatúan, se visten igual que los jóvenes de hoy en día y de eso transforma su identidad y su personalidad. Yo creo que esos han sido uno de los golpes que hemos tenido muy duro hacia nuestra identidad, esa forma de discriminar a hecho que muchos jóvenes hoy se estén perdiendo y se transformen de otra manera. (Entrevista, Comunera 7: 08 de Marzo de 2017)

Para concluir se puede establecer que la construcción de identidad para las comunidades indígenas ha sido determinada históricamente por discursos atávicos, que restringen en la actualidad el legítimo derecho de habitar espacios como la ciudad; no obstante la presencia

de las comunidades en las urbes representa un quiebre en los discursos hegemónicos y un punto de fuga para construir espacios democratizados.

6. CONCLUSIONES

Para finalizar, es posible concluir que los procesos de desplazamiento hacia las ciudades por parte de las comunidades indígenas responden a procesos tanto forzado como voluntarios. Para el caso de quienes son migrantes por motivos económicos (en temas educativos o laborales) fue posible evidenciar que aunque se han desplazado por motivos voluntarios, es posible sufrir procesos de desarraigo una vez llegan a la ciudad, es decir el desarraigo es una condición de salida como de llegada, y por tanto no obedece necesariamente a una condición de desplazamiento forzado si no que es visibilizada también en los casos de migración consentida. En definitiva, el desarraigo es una categoría amplia y pertinente para interpretar el fenómeno a la luz de las diferentes causas (forzada como voluntaria), desde la perspectiva y vivencias propias de los agentes.

A su vez se establece que dependiendo del contexto, la llamada migración correspondería ser entendida, como desplazamiento forzado, muchos de los motivos por los cuales la comunidad indígena se desplaza responden a la ausencia del Estado en la garantía de los derechos básicos como la educación, salud, vivienda, etc. el gobierno por tanto se consolida como uno de los actores que posibilitan el desplazamiento forzado en Colombia, dado que obliga a la población a buscar refugio en tanto derechos negados en el lugar de origen.

Ahora bien en términos del desplazamiento forzado, es posible establecer en primer lugar como este genera en primera instancia pérdida del hogar, desde la presencia de actores con poder en los territorios. Éstos crean límites imaginarios en el espacio desde procesos exacerbados de violencia, con el fin de expropiar a las comunidades indígenas del derecho de habitar su territorio. En segundo lugar se establece como el desplazamiento es causa y tiene efectos transversales dada la pérdida de protección estatal; tal situación es visible desde dos connotaciones:

1. En primer lugar se visibiliza la relación desde el Estado frente al conflicto armado y con las víctimas. En el contexto de Cauca: implica la ausencia estatal que permitió el apoderamiento de los territorios por parte de grupos armados. En el contexto de Bogotá: implica la desatención integral para las víctimas luego de los procesos de desplazamiento y posibles fracturas en las estructuras internas del sujeto.

2. Prolongación de la condición de vulnerabilidad dada la negación de los derechos políticos, dada la pérdida total o parcial de los derechos especiales y colectivos de los pueblos indígenas una vez habitan en la ciudad.

Así mismo es posible visibilizar como la decisión de habitar en Bogotá, esta mediada por la idea generalizadora que entiende la ciudad como el lugar del “progreso y centralidad”, en contraste con lo rural, concebido como un espacio social subordinado e inferior. Tal relación parte de discursos de poder, hoy visibilizados en los imaginarios sociales, en las estructuras sociales.

De acuerdo con los registros del DANE (2005), fue posible evidenciar como los niveles socioeconómicos de quienes se desplazan de lo rural a lo urbano se encuentran traspasados por situaciones de profunda desigualdad social. La población en su mayoría se encuentra relegada a zonas marginales de la ciudad, la periferia es el lugar designado para habitar, periferia que se extiende de los límites geográficos a los aspectos culturales, políticos, económicos, etc.

En cuanto al aspecto socio-político de las comunidades indígenas en contexto, se encuentra que las construcciones propias en relación con los temas como gobierno propio, administración, cabildo, son ilegítimas en los territorios urbanos; tal criterio no deviene de una ausencia desde la de población indígena en la ciudad, si no desde modelos que relacionan la vida y prácticas culturales de las comunidades étnicas en ambientes rurales únicos.

Paralelo a esta situación, la comunidad denota una invisibilización en las manifestaciones propias de la cultura indígena, en principio se puede establecer que existen procesos de coacción desde el contexto social y cultural que tiende a condicionar las construcciones propias e imponer un único modelo legítimo de construcción de identidad individual y colectivamente. Por otro lado, los condicionamientos también se establecen desde la estructura misma de la ciudad. El espacio transfigurado por únicos procesos urbanizadores, imposibilitan contar con una experiencia diferente de ciudad, a aquella hegemónica marcada por pautas de industrialización y urbanización del territorio y de la sociedad.

Por lo tanto dado los bajos niveles de escolarización y experiencia en trabajos en la ciudad la mano de obra requerida es fundamentalmente poco cualificada.

En tanto los aspectos económicos, las ofertas que devienen justamente de estos espacios industrializados y urbanizados el requerimiento son la contratación de mano de obra poco cualifica para labores (vigilancia, oficios varios, etc.).

Ahora bien, bajo el contexto que enmarca la vida social de las comunidades indígenas en la ciudad, se podría pensar, cuentan con procesos de invisibilización radicales, por cuanto los argumentos desde la perspectiva del Estado, sobre la identidad pérdida de los indígenas en contextos urbanos son válida. No obstante, es necesario partir del contexto social de ciudad en el cual se enuncia la ciudad, un espacio históricamente dominado por modos de producción capitalista, con estructuras sociales determinadas para la perpetuación del sistema, etc. homogenizante y restrictivo de cualquier forma subversiva, o contraria a los intereses de perpetuación de únicas formas de ser, hace, y pensar desde la ciudad, guiados por los modelos políticos y económicos.

A pesar de tal situación, la presencia de las comunidades indígenas en la ciudad, construye un punto de fuga, que puede dar indicios hacia una experiencia diferente de ciudad. Es posible destacar el caso desplazados forzados que por una u otra circunstancia crean arraigos a la ciudad, y se apropian de espacios como los ambientes educativos, culturales. Desde donde se resignifica la experiencia del desplazamiento.

Es posible visibilizar del mismo modo, la experiencia como docente de Nasa yuwe, de uno de los entrevistados, desde donde reinventar formas de mantener la identidad las formas y manifestaciones de pervivir son construcciones en constante cambios, movimiento permanente. Es necesario pues, deconstruir las ideas de realidades guiadas por esencialismo radicales que invisibilizan las diversas formas de establecerse un sujeto en lo comunal y en lo social.

Desde la comunidad Nasa fue posible recuperar las memorias sobre el significado de ser indígena, construida por sobre todo como una forma de entender y entenderse dentro la sociedad, la comunidad y también la naturaleza.

Si bien, los comuneros Nasa evidencian que en los contextos de ciudad es necesario desarrollar formas de impermeabilizarse ante la cultura homogenizante. Esto no significa la reducción de la identidad a una construcción desde “bases puras y cerradas”, si no desde la posibilidad de vivir, compartir, desde la diferencia y desde el respeto al otro. En un contexto de globalización permanente es primordial, lograr ejercicios de reconocimiento, desde el entendimiento, desde la eliminación de las formas sociales de dominación. Con estas formas sería posible dar lugar a espacios democratizados, donde la experiencia en ciudad, tenga la posibilidad de llenarse de significados desde la multiplicidad y la diversidad; relaciones en las cuales se permita aprehender del otro, sin suprimir la identidad propia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACIN. (21 de julio de 2016). *AL AIRE: “VAMOS AL CORTE”, PROGRAMA RADIAL DEL PROCESO DE LIBERACIÓN DE LA MADRE TIERRA*. Recuperado el 2016 de 10 de 09, de <http://www.nasaacin.org/libertar-para-la-madre-tierra/8287-al-aire-%E2%80%9Cvamos-al-corte%E2%80%9D,-programa-radial-del-proceso-de-liberaci%C3%B3n-de-la-madre-tierra>

- ACIN. (29 de Agosto de 2016). *LA LIBERACIÓN DE LA MADRE TIERRA SIGUE SIENDO ARREMETIDA POR LAS FUERZAS PRIVADAS DEL ESTADO*. Recuperado el 2016 de 10 de 9, de <http://www.nasaacin.org/informativo-nasaacin/nuestra-palabra-kueta-susuza-2013/8363-la-liberaci%C3%B3n-de-la-madre-tierra-sigue-siendo-arremetida-por-las-fuerzas-privadas-del-estado>
- Agencia de la ONU para los refugiados [ANCUR]. (27 de 07 de 2015). *¿‘Refugiado’ o ‘Migrante’? ACNUR insta a usar el término correcto*. Recuperado el 14 de 11 de 2016, de <http://www.acnur.org/noticias/noticia/refugiado-o-migrante-acnur-insta-a-usar-el-termino-correcto/>
- Albuja, S., & Ceballos, M. (2010). Desplazamiento urbano y migración en Colombia. *Revista Migraciones Forzadas*. N. 34, 10-11.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Bahamon, S. O. (2006). *Los conflictos de autoridad entre los indígenas y el Estado. Algunos apuntes sobre el Norte de Cauca. La integración política y económica de los indígenas a la vida de la Nación: logros, retos y resistencias*. Co-Actores de gobernanza en Colombia.
- Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Buenos Aires: Losada.
- Bonilla, D. (2011). *Indígenas urbanos y derechos culturales*. Recuperado el 5 de 10 de 2016, de <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Ind%C3%ADgenas%20urbanos%20y%20pol%C3%ADticas%20culturales.pdf>
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bueno, E. (s.f.). *Definiciones y conceptos de la migración*. Recuperado el 7 de 02 de 2016, de http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lri/guzman_c_e/capitulo1.pdf
- Cabildo Indígena Nasa de Bogotá. (2014). *PLAN DE VIDA Y DESARROLLO COMUNITARIO “Pueblo indígena NASA”*.
- Cabildo Indígena Nasa de Bogotá. (2016). *Plan de acción con los 9 caminos de la política pública indígena 2016-2020 del pueblo indígena Nasa de Bogotá Articulado con el plan de desarrollo Distrital “Bogotá mejor para todos”*. Bogotá: Cabildo Nasa de Bogotá.
- Cauca, G. d. (11 de 4 de 2012-2015). *Plan de desarrollo departamental de Cauca 2012-2015. “Cauca todas las oportunidades”*. Obtenido de www.cauca.gov.co/sites/default/files/otros-

planes/plan_de_desarrollo_departamental_2012_2015-cauca_todas_las_oportunidades.pdf

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2012). *Nuestra vida ha sido Nuestra Lucha, Resistencia y memoria en el cauca indígena*. Bogotá: CNMH.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *“Una nación desplazada. Informe Nacional sobre el desplazamiento forzado en Colombia”*. Bogotá, CNMH-UARIV.

Colombia. (1991). *Ley 21*.

Colombia. (1991). *Constitución Política de Colombia*.

Colombia. (18 de 07 de 1997). *Ley 387*. Recuperado el 30 de 06 de 2016, de www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=340

Coronado, S. (2010). *Tesis de Maestría en Desarrollo Rural "Tierra, autonomía y dignidad; Conflictos territoriales de los pueblos indígenas de la sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Facultad de estudios ambientales y rurales. Pontificia Universidad Javeriana.

Corporación Nueva Arco Iris. (2012). *Las razones detrás del conflicto en el Cauca*. Recuperado el 12 de 12 de 16, de <https://www.arcoiris.com.co/2012/07/las-razones-detras-del-conflicto-en-el-cauca/>

CRIC. (2007). *Lucha por la tierra y persecución al Movimiento Indígena, Impunidad y Crímenes de Estado en el Departamento del Cauca*. Colombia: CRIC.

CRIC. (2017). *Las mingas de Liberación de la Madre Tierra, es un mandato espiritual*. Recuperado el 2 de 5 de 2017, de <http://www.cric-colombia.org/portal/las-mingas-de-liberacion-de-la-madre-tierra-es-un-mandato-espiritual/>

CRIC. (2016 de s.f). *Estructura organizativa*. Recuperado el 4 de 08 de 2016, de <http://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/ubicacion-geografica/>: <http://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/ubicacion-geografica/>

DANE. (2005). *DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA*. Recuperado el 16 de 09 de 2016, de La visibilización estadística de los grupos étnicos en Colombia: https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf

El Espectador. (2011). Huellas de la masacre del Nilo. Recuperado el 17 de 06 de 2016, de <http://www.elespectador.com/noticias/paz/huellas-de-masacre-del-nilo-articulo-316819>

El Espectador. (20 de 11 de 2016). Van 70 asesinatos de defensores de derechos humanos en 2016. Recuperado el 20 de 04 de 2017, de

<http://www.elespectador.com/noticias/paz/van-70-asesinatos-de-defensores-de-derechos-humanos-201-articulo-666528>

El Tiempo. (20 de 06 de 2016). Los departamentos de Colombia con mayor número de desplazados. Recuperado el 6 de 07 de 2016, de <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/los-departamentos-de-colombia-mayor-numero-de-deplazado-articulo-638967>

Espiñeira, K. (2009). *El Centro y la Periferia. Una re conceptualización desde el pensamiento Des colonial*. Barcelona: III Training Seminal de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales Panel V. Colonialidad del poder: Capitalismo, democracia y sociedad.

Gamarra, J. (2007). *La economía del departamento del Cauca: Concentración de Tierras y pobreza*. Cartagena de indias: Banco de la Republica. Recuperado el 25 de 06 de 2016, de <http://www.banrep.gov.co/sites/default/files/publicaciones/archivos/DTSER-95.pdf>

Gigena, A. I. (2010). *Reivindicaciones y luchas territoriales en Argentina: entre la identificación indígena y la fragmentación intra-étnica*. Buenos Aires: Universidad Católica de Córdoba.

Gobernación del Cauca. (2005-2010). *Plan de Desarrollo de Cauca (2005- 2010) Cauca todas las oportunidades*.

Gutiérrez, A. (2005). *Las prácticas sociales: Una introducción a Pierre Bourdieu*. Córdoba, Argentina: Ferreyra.

Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes: Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Salamanca: Akal.

Hernández, Á. L. (2004). Evolución política y legal del concepto de territorio ancestral indígena en Colombia. *El otro derecho*, 247- 272.

Ibañez, A. M., & Querubin, P. (Junio de 2004). *Acceso a la tierra y desplazamiento forzado en Colombia*. Recuperado el 17 de marzo de 2016, de www.researchgate.net/publication/5007739

INCODER. (2013). *Pensar la tierra; Vamos a resistir defendiendo nuestro territorio*. Colombia: INCODER.

Jaramillo, E. (2003). Territorio, identidad étnica y Estado. *Revista Asuntos Indígenas*.

Jiménez, S. J., Abello, R., & Palacio. (2003). *Identidad social y restablecimiento urbano de población exiliada internamente en Colombia primeros resultados de un estudio de caso*. Cartagena, Colombia.

- Limonad, E., & Monte-Mór, R. (1 de Noviembre de 2012). *Revista Electrónica de geografía y ciencias sociales; Universidad de Barcelona*. Recuperado el 01 de 11 de 2017, de Por el Derecho a la ciudad, entre lo rural y lo urbano.
- Llancapán, J., Cariqueo, F., Atán, L., Canihuante, P., Coñoeca, I., Cuminao, C., . . . Palma, S. (2003). *Indígenas en la ciudad: Sueños y Realidades para un Nuevo Trato*. Recuperado el 3 de 10 de 2016, de http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_iii/t_i/pueblos/v3_t1_informe_indigenas_urbanos-Title.html
- Lozano, F. (05 de 2005). *El desplazamiento en Colombia: regiones, ciudades y políticas públicas*. Recuperado el 24 de 12 de 2016, de www.bivipias.unal.edu.co/handle/10720/326
- Martínez, D. (2015). *Tesis Doctoral: Caminando hacia la Satyagraha comunidad, lucha y kweet fxindxi en los Nasa (1971-2015)*. Recuperado el 2017 de 03 de 04, de Grafica N°
- Marx, K. (s.f). *El capital*. Archivo digital de Fidel Ernesto Vásquez.
- Medina, F. (1998). El centro comercial: "Una burbuja de cristal". *Diálogos de la comunicación*, 111-130.
- Ministerio de Cultura. (2010). *Nasa (Páez) La gente del agua*. Recuperado el 1 de 10 de 2016, de <http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Nasa.pdf>
- Ministerio del Interior. (s. f). *Políticas de Reconocimiento: CABILDOS INDIGENAS en contexto de ciudad*. Colombia: USAID; ACDI VOCA.
- Ministerio Gobierno. (1993). *Decreto 1088*. Recuperado el 28 de 03 de 2017, de http://www.unesco.org/culture/natlaws/media/pdf/colombia/colombia_decreto_1088_10_06_1993_spa_orof.pdf
- Molina, H. (2007). Nuevos escenarios de la vida indígena urbana: caso de Bogotá. *Etnias y política*.
- Naciones Unidas. (05 de 2013). *Desplazados internos*. Recuperado el 30 de 12 de 2016, de <http://www.un.org/es/humanitarian/overview/idp.shtml>
- Observatorio Adpi. (s.f.). *Observatorio por la autonomía y los derechos de los pueblos indígenas de Colombia*. Recuperado el 04 de 06 de 2016, de <http://observatorioadpi.org/nasa>
- Observatorio De Derechos Humanos Y DIH. (s. f.). *Diagnóstico de la situación del pueblo Nasa o Páez*. Recuperado el 15 de 01 de 2017, de <https://www.google.com.co/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjLyc7PwsrTAhUHxiYKHwYyYBEUQFgghMAA&url=http%3A%2F%2Fhistori>

co.derechoshumanos.gov.co%2FObservatorio%2FDocuments%2F2010%2FDiagnosticoIndigenas%2FDiagnostico_NASA-P%

- OCHA. (2007). *Ficha Técnica- Situación Humanitaria. Departamento del Cauca Sala de situación humanitaria*. Recuperado el 17 de 09 de 2016, de http://www.acnur.org/fileadmin/news_imported_files/COI_2062.pdf?view=1
- Oreriview, G. (2015). <http://www.internal-displacement.org/assets/library/Media/201505-Global-Overview-2015/20150506-global-overv>, *People internally by conflict and violence. Norwegian Refugee Council and IDMC (internal displacement monitoring centre)*. Recuperado el 08 de 09 de 2016
- Organización Internacional del Trabajo. . (1989). *Convenio número 169. Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes adoptado por la 76ª reunión de la conferencia general de la OIT*. Ginebra.
- Portafolio. (14 de 10 de 2014). ¿Por qué es mayor la pobreza rural que la urbana? Recuperado el 21 de 04 de 2017, de <http://www.portafolio.co/economia/finanzas/mayor-pobreza-rural-urbana-62730>
- Quijano, A. (1968). Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica. *Revista Mexicana de Sociología*, 525-570.
- Quintero, S., & Vargas, L. (2013). Indígenas en la ciudad. Construcción y mantenimiento de la identidad en contextos urbanos a partir del desplazamiento forzado. *Revista de Derecho Público*, 1- 28.
- RUV. (2016). *Registro Único de Víctimas*. Recuperado el 09 de 09 de 2016, de <http://rni.unidadvictimas.gov.co/RUV>
- Sánchez, L. (2012). *Tesis Doctoral. La ciudad-refugio. Migración forzada y reconfiguración territorial urbana en Colombia*. Recuperado el 4 de 10 de 2016, de www.revistas.unal.edu.co/index.php/bitacora/article/view/42267/html_66
- SDP. (2005). *Caracterización de la población indígena que reside en el distrito capital según censo de población 2005*. Secretaria Distrital de Planeación. Bogotá: Alcaldía de Bogotá. Recuperado el 02 de 03 de 2017, de <http://www.sdp.gov.co/portal/page/portal/PortalSDP/SeguimientoPoliticlas/Politiclas%20Poblacionales/pueblosIndigenas/Tab2/Caracterizaci%F3n%20Poblaci%F3n%20Ind%EDgena.%20Base%20Censo%202005.pdf>
- Secretaria de Planeación. (2010). *Boletín No. 15 Bogotá ciudad de estadísticas, Composición y caracterización étnica de la ciudad*. Bogotá: Alcaldía de Bogotá. Recuperado el 22 de 03 de

2017, de

<http://www.sdp.gov.co/portal/page/portal/PortalSDP/InformacionTomaDecisiones/Estadisticas/Bogot%E1%20Ciudad%20de%20Estad%EDsticas/2010/DICE098-CartillaComCaracterEtnica-2010.pdf>

Sinigüí, S. (2007). ¿Es posible ser indígena en la ciudad? *Revista Educación y Pedagogía*, 199- 214.

Uribe, M. T. (12 de 2000). *Revista Estudios Políticos*. Recuperado el 11 de 12 de 2016, de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudiospoliticos/article/view/17400/15009>

Verdad Abierta. (14 de Febrero de 2009). *La masacre del Nilo*. Recuperado el 10 de 09 de 2016, de <http://www.verdadabierta.com/justicia-y-paz/versiones/516-bloque-vencedores-de-arauca/893-la-masacre-de-el-nilo>

Verdad abierta. (17 de 04 de 2013). El fantasma paramilitar en Cauca. *Verdad Abierta*. Recuperado el 2 de 05 de 2017, de <http://www.verdadabierta.com/component/content/article/50-rearmados/4541-el-fantasma-paramilitar-en-cauca>

Verdad Abierta. (15 de Enero de 2014). *La larga y cruel lucha por la tierra en Cauca*. Recuperado el 2016 de 10 de 09, de www.verdadabierta.com/lucha-por-la-tierra/5087-la-larga-y-cruel-lucha-por-la-tierra-en-el-cauca

Verdad Abierta. (2014). *Minería en el Cauca: ¿Riqueza para quién?* Recuperado el 22 de 03 de 2016, de www.verdadabierta.com/lucha-por-la-tierra/5362-mineria-en-el-cauca-riqueza-para-quien

Verdad Abierta. (15 de 11 de 2013). *Masacre del Naya*. Recuperado el 26 de 12 de 2016, de <http://www.verdadabierta.com/masacres-seccion/5031-mujeres-victimas-de-la-masacre-del-naya>

Vergara, J. R. (2007). *La economía del departamento del Cauca: concentración de tierras y pobreza*. Cartagena de Indias: Banco de la república.