

**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
CONVENIO UPN-CINDE**

MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO Y SOCIAL

**DOCUMENTO DE INVESTIGACION ELABORADO POR
LUIS ALBERTO ARIAS BARRERO
LEDYS MAGALY MORENO BASTO
ELSA ADRIANA RUBIO CASTIBLANCO**

**TESIS DE GRADO PARA OPTAR EL TITULO DE MAGISTER EN
DESARROLLO EDUCATIVO Y SOCIAL**

**DIRECTOR LINEA DE INVESTIGACION DESARROLLO SOCIAL Y
COMUNITARIO
JUAN CARLOS GARZON RDRIGUEZ**

BOGOTA

AGOSTO DE 2013

Tabla de contenido

Introducción	1
CAPITULO 1. PROYECTO DE TRABAJO DE GRADO	4
1.1. Antecedentes de la Investigación	4
1.2. Presentación y justificación del problema	24
1.3. Formulación de la pregunta de investigación.	28
1.3.1. Objetivo general	28
1.3.2. Objetivos específicos.....	28
1.4. Marco contextual de la violencia contra las comunidades indígenas.....	28
1.5. Aproximación conceptual.....	35
1.6. Marco metodológico	63
CAPITULO 2. ANALISIS E INTERPRETACION DE LA INFORMACION.....	66
2.1. Análisis e interpretación de la información	66
2.1.1. Datos personas entrevistadas.....	68
2.1.2. Lo organizativo	72
2.1.3. Los mayores. Figuras centrales dentro de la vida social y cultural de las comunidades. 74	
2.1.4. El sentido de lo colectivo para las comunidades indígenas.....	76
2.1.5. El sentido de la medicina ancestral	77
2.1.6. Desplazamiento y desterritorialización	82
2.2. La recontextualización de los procesos organizativos y de la práctica de la medicina ancestral de los indígenas en situación de desplazamiento en la localidad de Usme del Distrito Capital. Entre la sobrevivencia y la resistencia.	89
2.2.1. La recontextualización de la práctica de la medicina ancestral.....	94
2.2.2. La medicina ancestral, una forma de sobrevivencia en la ciudad	99
CONCLUSIONES.....	101
BIBLIOGRAFÍA.....	106
ANEXOS	118
ANEXO #1: Formato entrevista semiestructurada	119

**RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y DE LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA
ANCESTRAL EN LOS INDÍGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA
LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL**

ANEXO #2: Entrevistas	122
ANEXO #3: Diarios de campo.	258

RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y DE LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA ANCESTRAL EN LOS INDÍGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL

1. Información General	
Tipo de documento	Tesis de grado.
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central.
Título del documento	Recontextualización de los procesos organizativos y de la práctica de la medicina ancestral en los indígenas sometidos al desplazamiento forzado, asentados en la localidad de Usme del Distrito Capital.
Autor(es)	Arias Barrero, Luis Alberto; Moreno Basto, Ledys Magaly; Rubio Castiblanco, Elsa Adriana.
Director	Juan Carlos Garzón Rodríguez.
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2013. 308 p
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional- UPN.
Palabras Claves	Desplazamiento forzado, etnicidad, comunidades indígenas, procesos organizativos, medicina ancestral, recontextualización, resistencia.

2. Descripción
El documento expone el trabajo de grado de la Maestría en Desarrollo educativo y social, convenio CINDE-Universidad Pedagógica Nacional. El documento explora la recontextualización de los procesos organizativos y de la práctica de la medicina ancestral entre los indígenas sometidos al desplazamiento forzado y que se encuentran ubicados en la localidad de Usme del Distrito Capital. Los conceptos que orientaron el proceso investigativo fueron, entre otros: cultura, territorio, organización, desterritorialización, medicina ancestral y resistencia. El enfoque de la investigación fue cualitativo y el tipo de investigación fue exploratorio-descriptivo. La población estuvo conformada por algunos miembros de las comunidades indígenas asentadas en la

localidad de Usme del Distrito Capital; las técnicas utilizadas para la recolección de la información fueron la entrevista semiestructurada y la observación no participante.

El trabajo muestra cómo la regulación del conjunto de la vida de las comunidades étnicas solo puede comprenderse en coherencia con la cosmovisión de éstas. Por su parte en la recontextualización de las prácticas de estos grupos inciden tanto lo interiorizado en el lugar de procedencia como las necesidades de diverso orden, propias del sitio de llegada.

3. Fuentes

Acuña, Víctor (2008). Etnicidad y nación. Los debates actuales de las Ciencias Sociales. Universidad Centroamericana IHNCA-Fundación Ford. Diplomado Superior “Identities, Ciudadanía y Globalización en Centroamérica”.

Alfonso, Tatiana, et., al. (2011). Derechos enterrados. Comunidades étnicas y campesinas en Colombia. Nueve estudios de caso, Bogotá: UNIANDES.

Bello, Álvaro. (2004). Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas, Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Sociedad Alemana de Cooperación Técnica.

Escobar, Arturo. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?, en la colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires: CLACSO, UNESCO.

Espinosa, Mónica. (2007). El indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia, en: El giro de la colonialidad. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del orden global, Bogotá: Universidad Central.

Giménez, Gilberto (1999). Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. *Revista Estudios sobre las culturas contemporáneas*, época II., vol. V., N° 9, 25-57.

Giménez, Gilberto. (2007). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad, En *Revista cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario* #1, UNAM, pp. 129-146.

Lander, Edgardo. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos, en: la colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires: CLACSO, UNESCO.

Osorio, Flor. (2007). *Territorialidades en suspenso. Desplazamiento forzado, identidades y resistencias*. Bogotá: Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento.

Villa, William y Houghton. (2005). Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004, Bogotá: CECOIN. OIA. IWGIA.}

4. Contenidos

En el documento se exponen los antecedentes de la investigación, los cuales fueron contruidos a partir de la revisión bibliográfica sobre los temas centrales del proceso investigativo, dado que no fue posible encontrar investigaciones que hicieran referencia directa a la recontextualización de los procesos organizativos y a la práctica de la medicina ancestral en las comunidades indígenas asentadas en la ciudad de Bogotá.

Las razones dadas para el desarrollo de la investigación tienen que ver con la necesidad de llevar a cabo procesos de investigación ante el aumento significativo del desplazamiento forzado en las comunidades étnicas y la inexistencia de estudios que hicieran referencia a dos aspectos centrales de la vida de dichas comunidades como son los procesos organizativos y la práctica de la medicina ancestral y la forma como éstos se recontextualizan en los sitios de llegada.

La pregunta que guió el proceso investigativo fue la siguiente:

¿Cómo se han recontextualizado los procesos organizativos y la práctica de la medicina ancestral en los indígenas sometidos al desplazamiento forzado, que se encuentran asentados en la localidad de Usme de la ciudad de Bogotá?

En coherencia con la pregunta de investigación se formularon los siguientes objetivos:

Objetivo general. Realizar un acercamiento a las comunidades indígenas en situación de desplazamiento, asentadas en la localidad de Usme del Distrito Capital, para comprender el sentido que éstas le daban a los procesos organizativos y a la práctica de la medicina ancestral en sus lugares de procedencia y la forma como éstos son recontextualizados en el lugar de asentamiento.

RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y DE LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA ANCESTRAL EN LOS INDÍGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL

Objetivos específicos

1. Determinar el sentido que le dan los indígenas en situación de desplazamiento a los procesos organizativos y a la práctica de la medicina ancestral del territorio de origen.
2. Establecer cómo se lleva a cabo la recontextualización de los procesos organizativos y la práctica de la medicina ancestral en los lugares de asentamiento.

Los conceptos que permitieron el acercamiento a la realidad estudiada fueron: cultura, territorio, etnicidad, desplazamiento, desterritorialización, medicina ancestral, organización, cosmovisión y resistencia.

Elaborado por:	Luis Alberto Arias Barrero.
Revisado por:	Juan Carlos Garzón Rodríguez.

Fecha de elaboración del Resumen:	31	08	2013
--	----	----	------

Introducción

La problemática del desplazamiento forzado se ha intensificado en la sociedad colombiana especialmente en las dos últimas décadas. De acuerdo con la Consejería para los Derechos Humanos y el desplazamiento (CODHES) (2012) son cerca de seis millones de personas las que se han visto obligadas a abandonar su sitio habitual de residencia. Dentro de éstas, según ACNUR (2006), son más de 15000 pertenecientes a las comunidades indígenas, cifra bastante elevada si se tiene en cuenta el número de personas de estas comunidades en comparación con el total de la población colombiana.

Por lo anterior se hace necesario llevar a cabo procesos investigativos que permitan establecer lo acontecido con dichas comunidades en los sitios de llegada, de tal forma que se dé cuenta de los impactos de diverso orden generados a raíz del desplazamiento forzado.

La presente investigación busca responder a este propósito y para ello delimitó como eje central de indagación lo concerniente a la *recontextualización de los procesos organizativos y la práctica de la medicina ancestral entre los integrantes de las comunidades indígenas asentadas en la localidad de Usme de la ciudad de Bogotá*. La opción por esta problemática obedeció a que la revisión bibliográfica previa, identificó la inexistencia de trabajos con esta intencionalidad.

Este documento consta de los siguientes apartes:

En un primer momento se exponen los antecedentes de la investigación, los cuales fueron contruidos a partir de la revisión de algunos estados del arte sobre el desplazamiento forzado en general y sobre tópicos que de manera directa o indirecta hacían referencia a la problemática a investigar. Este modo de construir los antecedentes obedeció a la inexistencia de trabajos que abordaran de forma específica la problemática a trabajar. Al final se pudieron establecer algunas tendencias de los estudios sobre

desplazamiento forzado, lo cual permitió un mayor acercamiento a los temas a tratar en la investigación.

En un segundo momento se presenta la propuesta de investigación, haciendo referencia a la presentación del problema, la justificación, el contexto general de la violencia contra las comunidades indígenas, la aproximación conceptual y el marco metodológico.

Como justificación de la investigación a realizar se resalta, como se anotó anteriormente, la inexistencia de trabajos que exploren puntualmente la problemática elegida; igualmente esta investigación también permite dar respuesta a uno de los propósitos centrales de la línea de investigación de *desarrollo comunitario* de la Maestría en Desarrollo Educativo y Social (UPN27), el cual busca un acercamiento a las dinámicas organizativas que emergen en situaciones límite. Del mismo modo, la investigación se convierte en un referente para la construcción de políticas públicas locales en relación con las comunidades indígenas y puede aportar a la reflexión de los integrantes de las organizaciones de población desplazada sobre la problemática de la cual han sido objeto.

En lo que hace referencia al contexto general de la violencia contra las comunidades indígenas, se desarrolla un marco general donde se enfatiza en cómo éstas han sido objeto de procesos violentos a través de la historia, al mismo tiempo que identifica algunas de las condiciones que generan dicha situación.

La aproximación conceptual se construyó explicitando los conceptos que iban permitiendo una aproximación a la realidad objeto de estudio. En este sentido se desarrollan conceptos como el de cultura, territorio, desplazamiento forzado, modernidad, desterritorialización, identidad étnica y resistencia, entre otros.

En el marco metodológico se expone la estrategia metodológica utilizada para el desarrollo de la investigación. De manera particular cabe resaltar que se optó por una

investigación de tipo exploratorio-descriptivo, obedeciendo fundamentalmente a la inexistencia de trabajos que de manera puntual aborden la problemática a investigar. Se espera que esta investigación se convierta en la base para el desarrollo de futuras investigaciones sobre el particular.

En un tercer momento se desarrolla lo referente al análisis e interpretación de la información. Para ello se tiene en cuenta la pregunta central de la investigación y los objetivos propuestos.

Es importante aclarar que la investigación acorde con la problemática a investigar, hace referencia a las comunidades indígenas en general, lo cual significa que no se detiene en la exploración de lo que acontece con cada comunidad en particular, ni mucho menos busca establecer comparaciones entre éstas. Los resultados de esta investigación pueden constituirse en un referente para el desarrollo de investigaciones con una mayor profundidad.

CAPITULO 1. PROYECTO DE TRABAJO DE GRADO

1.1. Antecedentes de la Investigación

A continuación se exponen los antecedentes generales de la investigación denominada, **Re-contextualización en la práctica de la medicina ancestral y en los procesos organizativos de los indígenas en situación de desplazamiento asentados en la Localidad Usme del Distrito Capital**. Para la presentación del proceso seguido en la construcción de dichos antecedentes es necesario hacer las siguientes aclaraciones:

- En la revisión bibliográfica no se encontraron estudios que hicieran referencia a la problemática objeto de investigación, es decir que orientaran la reflexión en torno a la práctica de la medicina ancestral y el sentido de los procesos organizativos de las poblaciones indígenas antes y luego de producirse el desplazamiento forzado¹.
- Como resultado de lo anterior, la indagación inicial se orientó a explorar los ejes temáticos centrales del proceso investigativo. Igualmente se hizo una revisión de

¹La revisión bibliográfica para la construcción de los antecedentes de esta investigación exigió un acercamiento a aquellas fuentes que de manera directa o indirecta abordaran la problemática a estudiar. Para ello se hizo una revisión exhaustiva de toda aquella producción bibliográfica existente en las siguientes bibliotecas de la ciudad de Bogotá: Luis Ángel Arango, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, Instituto Colombiano de Antropología, lo mismo que la consulta de documentos en línea, especialmente artículos de resultados de investigación. Luego del barrido bibliográfico realizado se pudo establecer la inexistencia de trabajos que de manera directa abordaran la problemática a investigar. Se encontraron algunos trabajos que hacían referencia al sentido organizativo de las comunidades indígenas en contextos particulares, en tanto que otros abordaban lo concerniente a la práctica de la medicina ancestral, pero no fue posible hallar estudios orientados a explorar de manera directa la manera como se dan la reconstitución de los procesos organizativos y la práctica de la medicina ancestral en las comunidades indígenas sometidas al desplazamiento forzado y que se encuentran en situación de desplazamiento en la ciudad de Bogotá.

cuatro estados del arte² sobre desplazamiento forzado, lo que permitió un acercamiento importante a la problemática a investigar.

- Además de los cuatro estados del arte, la revisión bibliográfica adelantada, permitió establecer otras tendencias acerca de la producción académica existente, en cuanto al desplazamiento forzado, las cuales se exponen más adelante. Adicional, se consultaron estudios concernientes a los procesos organizativos y, a la práctica de la medicina ancestral de las comunidades indígenas tanto en los lugares de procedencia como en la ciudad de Bogotá.

A continuación se sintetizan los hallazgos referidos en los cuatro estados del arte, luego se describen las tendencias encontradas en la producción del desplazamiento forzado en Colombia y se expone la producción existente sobre los procesos organizativos de las comunidades indígenas antes y después del desplazamiento forzado. Por último, se hace una exploración general acerca de los estudios en medicina ancestral.

Consideraciones generales sobre la producción existente del desplazamiento forzado en Colombia, vista desde algunos estados del arte. El desplazamiento forzado es una problemática que ha estado históricamente presente en la sociedad colombiana. Rueda (2000) señala tres momentos en los cuales se ha manifestado con mayor vehemencia: el primero corresponde a la Guerra de los Mil Días (1899-1902), el segundo tuvo lugar durante la denominada violencia bipartidista de mediados del siglo anterior, y el último se relaciona con el período comprendido entre los años ochenta del siglo XX hasta el momento actual. Al hacer referencia al segundo de estos momentos, Estrada (2005) considera que hubo más de 200.000 muertos y aproximadamente 2.000.000 de personas desterradas de sus lugares de procedencia. Por su parte CODHES (2012a) estima que en el último período y más concretamente “entre el primero de enero de 1985 y el 31 de diciembre de 2011, se han dado alrededor de 5.445.406 desplazamientos de personas en

²Los cuatro estado del arte consultados corresponde a: García (1999), Ramírez (2004), Osejo (2010) y Cabrera (2010).

Colombia”, los cuales, sumados a los más de 250.000 del año 2012 CODHES (2012b), hacen que el número de población en situación de desplazamiento a 2013 se acerque a los 6.000.000. Las circunstancias descritas, han llevado a que Colombia sea considerada como uno de los países con mayor número de desplazados internos al lado de Irak, Sudán, la República Democrática del Congo y Somalia (Centro de Noticias ONU, 2012).

Por lo anterior y especialmente por la manera como se ha incrementado el desplazamiento forzado en las dos últimas décadas, la producción bibliográfica proveniente de la academia, las ONGs, las iglesias, organismos internacionales y centros de investigación, entre otros, ha aumentado significativamente. Dicha producción ha abordado esta problemática haciendo énfasis en distintos ejes temáticos, diversas tendencias teóricas, epistemológicas y metodológicas, lo cual ha representado una aproximación importante en la comprensión y análisis de la problemática en mención.

Una primera aproximación con miras a abordar la producción existente sobre el desplazamiento forzado en Colombia se encuentra en García (1999), quien la clasifica en cinco categorías: la perspectiva descriptiva y anecdótica, la “cientifista”, la de “terrorismo de estado”, la de historias de vida y la de comprensión estructural y dinámica del problema (p. 30-31). En cada una de ellas, el autor hace intentos explicativos importantes, no obstante considera que una de sus limitantes principales, es el hecho de abordar la problemática del desplazamiento forzado haciendo abstracción de las condiciones estructurales que lo generan. Igualmente, considera prioritario establecer la complementariedad entre los denominados estudios cuantitativos y cualitativos.

En un segundo lugar, se halla el estudio elaborado por Ramírez (2004, p.6-26), quien manifiesta que la producción existente del desplazamiento forzado en Colombia se puede agrupar en las siguientes categorías:

A) Los estudios sobre desplazamiento interno de tipo analítico-estructural centrados en el conflicto armado y en el conflicto agrario: aquellos que vinculan el desplazamiento

forzado con la presencia de factores ligados a la tenencia de la tierra y al control territorial, situación en la cual tienen injerencia tanto los intereses nacionales como transnacionales.

B) Los de orden descriptivo-estructural, con énfasis en las implicaciones socio-económicas: centran la atención en las situaciones de orden laboral, económico, educativo, etc., a que se enfrentan las personas en los sitios de llegada, no así los efectos de diverso orden que se configuran en los sitios de expulsión.

C) Los informes descriptivos de tipo cuantitativo: desarrollados por entidades, bien sea estatales o no, encargadas principalmente de hacer el seguimiento estadístico sobre la problemática en mención. Si bien es cierto que la mayoría de estos estudios no hacen un análisis de orden estructural, si proporcionan datos importantes en términos de número de personas desplazadas, sitios de expulsión y de llegada, situación socioeconómica, etc., la cual es fundamental para la puesta en marcha de políticas, programas y proyectos, etc.

D) Los estudios fenomenológicos y de impacto psicosocial: dedicados a mostrar a partir de los testimonios de las personas, el sentido que para éstas representa el desplazamiento forzado en términos de pérdidas materiales y simbólicas.

E) Los análisis de tipo jurídico: centran la atención en las disposiciones de orden legal tanto nacional como internacional, lo mismo que en el tema de los derechos humanos y los alcances y limitaciones de las políticas públicas, mostrando la manera como en los diferentes casos se violentan los derechos reconocidos legalmente a esta población. Estos estudios, además de responsabilizar al Estado del desplazamiento forzado, instan a las instituciones a generar propuestas que garanticen su desarrollo.

F) Los análisis diferenciales, bien sea de género, generacionales y/o étnicos: explican el desplazamiento forzado, al tener presente las diferencias de género, generacional y étnicas. En consonancia con lo anterior, insiste en los efectos diferenciales que acarrea el desplazamiento forzado, a la vez que pone de presente su pertinencia para el desarrollo de las políticas públicas, programas y proyectos que pretendan atender a esta población.

En un tercer lugar se encuentra el estudio adelantado por Osejo (2010, pp. 3-21), en el cual los trabajos son agrupados en dos categorías: la primera vincula al desplazamiento con el conflicto armado y la segunda hace énfasis en lo que acontece con las personas en situación de desplazamiento en los sitios de llegada (la ciudad). Dentro de la primera categoría, la autora identifica dos subcategorías: en la primera muestra el vínculo entre el Estado y la violencia y explicita la responsabilidad que le compete a éste en el desarrollo del conflicto social y político. En la segunda subcategoría establece la relación entre conflicto social y político y la tenencia de la tierra, mostrando cómo en dicha relación pueden encontrarse las causas fundamentales del desplazamiento forzado. En los estudios agrupados en la segunda categoría, la autora considera que estos están orientados a explorar aspectos referidos a las situaciones de orden socioeconómico por las que atraviesan las personas al llegar a la ciudad, como también los impactos de orden psicosocial, cultural, de adaptación, etc.

Por último, la investigación realizada por Cabrera (2010) está dedicada a examinar la producción existente sobre el desplazamiento forzado en la ciudad de Cali y en el Sur Occidente del país. El autor cataloga dicha producción en tres categorías: estudios de carácter histórico, socioeconómicos y descriptivos y/o panorámicos. Los primeros se relacionan con las condiciones de orden histórico (elementos de orden político, social y económico) que concurren para que en un momento determinado se desarrolle el conflicto social y político y con ello el desplazamiento forzado. Los estudios socioeconómicos centran la atención en los aspectos de orden demográfico y en las condiciones socioeconómicas a las que se ven expuestas las personas que son sometidas al desplazamiento forzado. Por su parte, los estudios descriptivos y/o panorámicos se orientan hacia las causas del desplazamiento, los efectos que éste acarrea, los actores del desplazamiento, etc. Éstos últimos, aunque ofrecen aspectos importantes para tener en cuenta (en términos de cifras generales), tienen dentro de sus limitaciones el hecho de no profundizar suficientemente en las causas estructurales de la problemática en mención. (p. 4-7).

Luego de expuestas las anteriores clasificaciones encontradas en los cuatro estados del arte, a continuación se desarrollan otras tendencias construidas a partir de la revisión bibliográfica hecha por el grupo investigador.

El desplazamiento forzado asociado al desarrollo de la modernidad³. De manera particular Escobar, Oslender, Almario y Arboleda (2004) explican la problemática del desplazamiento forzado asociándola con el proceso de desarrollo de la modernidad en el cual se vieron envueltas de manera temprana las comunidades indígenas. Dicha problemática se mantiene en la actualidad, especialmente en Asia, África y América Latina, bajo condiciones geopolíticas y económicas ligadas en cierta medida a la lógica modernizadora iniciada en los siglos XVII y XVIII y que continúa en el siglo XXI. Tal y como lo plantea Escobar (2004):

El desplazamiento forma parte integrante de la modernidad eurocéntrica y de la manifestación que ésta ha revestido después de la Segunda Guerra Mundial en Asia, África y América Latina, es decir: el desarrollo. Tanto la modernidad como el desarrollo son proyectos espaciales y culturales que exigen la conquista incesante de territorios y pueblos, así como su transformación ecológica y cultural en consonancia con un orden racional logocéntrico. (p. 54).

En apoyo a su tesis, este autor citando a Mignolo (1999), Quijano (2000) y Dussel (1996), analiza la problemática en mención desde una perspectiva histórica y en coherencia con el desarrollo del proyecto de la modernidad:

La conquista y el colonialismo han introducido en el continente americano el modelo *local* europeo, que ahora está tratando de crear un proyecto universal. Desde el principio,

³Los estudios que asocian el desplazamiento forzado en Colombia con el desarrollo de la Modernidad, corresponden a aquellos autores agrupados en torno al “proyecto latino/latinoamericano modernidad /colonialidad” (Castro y Grosfoguel, 2007, p.9), quienes dejan al descubierto la manera como la modernidad occidental se impuso como referente único en el mundo, no solamente a partir de la racionalidad capitalista que la acompañó, sino también mediante el despliegue de una serie de prácticas sociales y culturales, las cuales contribuyeron significativamente en la exclusión de las demás formas de vida existentes en el mundo. Dentro de los autores que de manera particular explican el desplazamiento en Colombia se destacan, entre otros, Arturo Escobar, Mónica Espinosa, Ulrich Oslender, Oscar Almario, Santiago Arboleda, Eduardo Restrepo y Axel Rojas.

este proyecto tenía una lógica territorial y cultural. Colonizar significaba poblar un territorio, lo cual entrañaba un desplazamiento y un ‘reemplazamiento’ —y en algunos casos la eliminación— de determinados grupos, indios y africanos..... Después de la independencia, las nuevas naciones se edificaron sobre la base de regímenes de representación que reprimían y excluían a indios, negros, mujeres y clases populares Esos regímenes fueron el centro de localización de la violencia primigenia ejercida contra esos grupos, a los que se situó en el lado de la barbarie contraria a la civilización, de la irracionalidad opuesta a la racionalidad, etc. Este desplazamiento primigenio de esos grupos desempeñó un papel decisivo en los diversos desplazamientos y ‘reemplazamientos’ de que fueron objeto a lo largo de los siglos XIX y XX. (p.66).

Es importante mencionar que estos autores explican el desplazamiento forzado, mostrando los condicionantes económicos y efectos medioambientales, reiterando cómo éstos se encuentran articulados con la lógica instaurada de la modernidad. Escobar (2000), reconoce el papel de la modernidad globalizada, donde plantea cómo la noción de **lugar** tiende a invisibilizarse dentro de los análisis que explican el sentido de la globalización. Por consiguiente, considera las posturas del post-desarrollo y la ecología política como espacios esperanzadores para introducir una dimensión fundada en el lugar, las cuales, facilitarían la incorporación de las prácticas económicas al proceso de delimitación de los órdenes alternativos. Dicho de otra manera, una reafirmación del lugar, el no-capitalismo y la cultura local opuestos al dominio del espacio, el capital y la modernidad, los cuales son centrales al discurso de la globalización. (p.114).

Los autores que se acogen a esta línea explicativa, son claros al manifestar la necesidad de realizar estudios orientados a la comprensión de las características de las comunidades locales, evitando de esta manera apreciaciones universalistas cuando se hace referencia a los desplazados o, al mismo desplazamiento forzado.

La concentración de la tierra, tema recurrente al analizar el desplazamiento forzado en Colombia. La mayor parte de la bibliografía existente sobre la tierra en

Colombia manifiesta forma inequitativa como se ha llevado a cabo la apropiación de ésta, situación que ha traído hondas consecuencias sobre el conflicto social y político que históricamente ha debido enfrentar la sociedad colombiana, lo cual, a su vez, ha incidido en el desarrollo del desplazamiento forzado.

Como se expone a continuación, la problemática del desplazamiento forzado en la sociedad colombiana y particularmente en las comunidades indígenas, no puede verse al margen del conflicto por la tierra que históricamente se ha desarrollado en Colombia. A partir de la apropiación y tenencia de la tierra a lo largo de la historia nacional, podrían explicarse gran parte de los problemas sociales, políticos y económicos presentes actualmente en la sociedad colombiana, como es el caso de los altos niveles de exclusión social, el desplazamiento forzado y la situación crítica que padecen las comunidades indígenas. Para Corredor (1992), el problema agrario continúa aún sin resolver, pese a las múltiples presiones de los sectores excluidos para que se haga realidad el acceso a la propiedad agraria y, a los intentos fallidos que en distintas ocasiones se han puesto en marcha, con el fin de democratizar dicha propiedad. En este sentido, las Leyes 200 de 1936, 100 de 1944, 135 de 1961 y el pacto de Chicoral de 1973, entre otros, han tenido pocos efectos positivos en la democratización de la propiedad agraria⁴. Los intereses creados y la “modernización desde arriba” han traído consigo el triunfo del desarrollismo y el monopolio sobre la tierra, haciendo imposible su democratización. Esta situación ha tendido a agudizarse en las últimas décadas a raíz de la presencia del narcotráfico en distintas regiones del país, dando lugar a la relativización del campo y con ello a la contrarreforma agraria. Para Machado (2000), citado por Coronado (2010),

En términos generales, la política agraria colombiana ha sostenido las relaciones sociales que han consolidado la estructura agraria bimodal, impidiendo la democratización de la propiedad de la tierra y la satisfacción de las expectativas y derechos de los sectores rurales excluidos, entre ellos los pueblos indígenas. La estructura agraria nunca se ha transformado porque la reforma agraria en Colombia ha sido una tarea incompleta: nuestro país no ha vivido un proceso auténtico de reforma agraria, entendido como la desconcentración de la propiedad y la promoción del acceso a la tierra mediante su redistribución, favoreciendo a la población rural que tradicionalmente se ha encontrado excluida y a los trabajadores agrarios. (p20).

⁴Al respecto ver: Corredor (1992), páginas 100 y siguientes, lo mismo que, Coronado (2010), páginas 20 y siguientes.

Lo anterior significa que, de acuerdo con el Instituto Geográfico Agustín Codazzi (2002), citado por Houghton (2007) para inicios de la primera década del siglo actual, más de 3 millones 500 mil propietarios, es decir, el 99.5% de todos los propietarios rurales, poseían predios menores a las 300 hectáreas, sumando un poco más de 23 millones 300 mil hectáreas, es decir, el 34% de todos los predios rurales registrados por el IGAC. Mientras solamente 7.363 propietarios de predios superiores a 1000 hectáreas, el 0.2% del total, concentraban 35 millones de hectáreas, el 52% del total. Esta enorme concentración de la tierra, expresada en un índice de concentración del 0.85 (donde 1 es la máxima concentración) evidencia que la reforma agraria es una asignatura pendiente del Estado colombiano. (p.57).

Otros estudiosos de las problemáticas asociadas a la tierra, corroboran lo anteriormente referido. En este sentido pueden ubicarse autores como Machado (1998) y (2009), lo mismo que Fajardo (2002), quienes, además de explicar el conflicto social y político presente en la sociedad colombiana a partir de los procesos de apropiación de la tierra, dejan al descubierto la diversidad de estrategias puestas en marcha por las élites nacionales en el proceso de monopolización y que han logrado su consolidación económica, política y social en desmedro de los pequeños y medianos campesinos y de las comunidades étnicas. Lo enunciado por estos autores, facilita la comprensión en relación con la vinculación entre la lucha por el control territorial y el desplazamiento forzado.

El desplazamiento forzado visto desde la globalización y el neoliberalismo. A partir de las últimas décadas del siglo anterior, logra hacerse visible el proceso globalizador y la instauración del modelo neoliberal, los cuales traerán hondas consecuencias de orden económico, social y cultural en la mayor parte de las sociedades. Para algunos estudiosos de la problemática del desplazamiento forzado, estos fenómenos inciden marcadamente en el desarrollo de ésta, especialmente por la internacionalización de la economía y por la posición geoestratégica de algunas regiones del mundo, condición que despierta la codicia del capital transnacional.

El neoliberalismo con sus imperativos de modernización y adecuación infraestructural, repara en la tierra con otra mirada y empieza la realización de obras con unos costos sociales y económicos incalculados. Dentro de este modelo se inscriben los actuales procesos de explotación de la tierra (monocultivos agroindustriales), señalados como causantes del despojo y la expulsión de miles de campesinos (Cátedra virtual sobre desplazamiento forzado. (Módulo 5b UNAL).

Dentro de esta perspectiva tienen relevancia las grandes obras de infraestructura puestas en marcha en lugares estratégicos, conocidos como megaproyectos, dentro de los cuales se encuentran los proyectos viales y fluviales, las construcciones de hidroeléctricas, las explotaciones de recursos minerales e hidrocarburos y la explotación de biodiversidad y la agroindustria (Cátedra virtual sobre desplazamiento forzado, Módulo 5b UNAL).

La vinculación entre los megaproyectos y violencia es explicada de la siguiente manera en la fuente que se viene citando:

Es evidente que los megaproyectos ocupan un lugar privilegiado en la planeación nacional. Sin embargo, en el caso de Colombia, los altos costos en términos sociales, ambientales y económicos no corresponden al beneficio que pueda traer para los colombianos el aprovechamiento de los recursos nacionales...., a la vez han sido expuestos varios casos desde los cuales es posible ver la relación entre áreas de mayores recursos de explotación, presencia militar y violencia política y zonas de violación a los derechos humanos como el desplazamiento forzado. Pese a las acciones de protesta y resistencia de las comunidades, es común que las políticas estatales de concesión a las empresas multinacionales no tengan en cuenta los derechos de las poblaciones afectadas. (Cátedra virtual sobre desplazamiento forzado, Módulo 5b UNAL).

Al respecto Mondragón (2008), considera que:

Colombia está en el nudo de los megaproyectos e inversiones continentales integrantes del Plan Puebla-Panamá (PPP), el Canal Atrato-Truandó y la Iniciativa de Integración de la Infraestructura Regional de Sur América (Iirsa). Estos complejos que unirán América Latina con Estados Unidos interconectarán desde las carreteras y vías fluviales hasta las redes eléctricas. Si las mercancías norteamericanas se derramarán por Suramérica, el petróleo, el gas, la electricidad, los recursos genéticos y las especies tropicales fluirán en sentido inverso. (p. 224).

Alfonso, et. al. (2011) reafirman lo anterior en los siguientes términos: “la imposición de este modelo de desarrollo en lo que se refiere a la explotación de la tierra, esencialmente en el ámbito de la minería y la agroindustria, se ubica en medio de nuevos y viejos conflictos por la tierra” (p.15).

Otras referencias en torno a la influencia del modelo neoliberal en el incremento del desplazamiento forzado en Colombia son desarrolladas por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (2003), Suárez, et. al., (2003), Villa y Houghton (2005),

Mantilla *et. al.*, (2007), Vallejo (2007), Coronado (2010) y la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (2010).

Si bien es cierto que la globalización y el neoliberalismo podrían comprenderse desde las lógicas desplegadas por la modernidad occidental, la mayor parte de los estudios que establecen la relación entre éstos y el desarrollo del desplazamiento forzado en Colombia, no explican esta problemática desde la lógica particular de la modernidad anteriormente descrita, sino que hacen especial énfasis en los efectos generados por la internacionalización de la economía y la importancia geoestratégica que adquieren ciertas regiones del mundo, escenarios que determina la lucha por el control territorial entre diversos actores tanto nacionales como transnacionales.

Al respecto, cabe mencionar la reflexión planteada por Coronado (2010), quien supone que a raíz del desarrollo de los procesos que se vienen comentando, una buena parte de estudios han comenzado a centrar la atención en el territorio y el control de éste, situación explicada en los siguientes términos:

en nuestros días la literatura sobre estos temas comienza a utilizar, cada vez más frecuentemente, la categoría de conflicto territorial. Esta transición puede comprenderse por varios factores, pero probablemente el principal es el reconocimiento -por parte de los pobladores y de los académicos de los estudios rurales y agrarios- de los espacios rurales como territorios. Territorios que contienen la cultura, historia y las relaciones sociales, ambientales, económicas; que además definen la identidad de los grupos humanos y son el escenario de gobierno y ejercicio del poder político de diversos grupos humanos. (p. 109).

La producción sobre desplazamiento forzado en las comunidades indígenas. Se coincide con Villa y Houghton (2005) en que la violencia contra los pueblos indígenas no puede analizarse al margen de las condiciones que han venido afectando a los demás grupos poblacionales de la sociedad colombiana. Estos autores afirman:

La guerra en la que los pueblos indígenas se han visto involucrados, en su manifestación geográfica, no difiere de las tendencias generales en las que de igual modo se integran poblaciones campesinas, líderes de base sindical o gremial, organizaciones de derechos humanos, pobladores de centros urbanos. Esto significa que una comprensión adecuada de la guerra vivida por los indígenas en sus territorios, tiene como punto de partida el entender el modo como evoluciona el conflicto, los intereses que se ponen en juego, los ordenamientos del territorio que determinan la acción de los actores

armados y, en general, entender la guerra más allá de las articulaciones que ésta propicia con un territorio o un complejo cultural indígena. (p.15).

Adicional a lo anterior, es preciso tener en cuenta que dada la dinámica en que se ha desarrollado el conflicto social y político colombiano en los últimos quince años, en razón de la importancia geoestratégica adquirida por algunas regiones del país dentro de la lógica del capitalismo globalizado, muchas de éstas coinciden con la presencia de comunidades indígenas asentadas históricamente allí.

Hechas las anteriores a precisiones, a continuación se expondrán, a grosso modo, las tendencias que retoman el desplazamiento forzado en la población indígena.

La mayor parte de la bibliografía sobre el particular destaca la expropiación de que han sido objeto estas comunidades a través de la historia y las luchas que han tenido que librar para evitar seguir siendo excluidas. Con la expropiación de las tierras y las amenazas dirigidas a algunos miembros de dichas comunidades, la consecuencia más evidente ha sido el desplazamiento forzado. Coronado (2010) sintetiza lo expuesto por buena parte de los estudios sobre el particular. Para este autor,

Los pueblos indígenas, a lo largo de los procesos de la Conquista, Colonia y vida republicana, han sido despojados de las tierras que han ocupado y se han tenido que concentrar en zonas de resguardos..., en diferentes momentos de la historia republicana los pueblos indígenas han protagonizado levantamientos y movilizaciones, exigiendo al Estado colombiano la entrega de tierras que les permitan realizar sus actividades productivas y comunitarias, dicha situación no cambió durante la administración republicana, que durante los primeros años de su vigencia promovió la colonización de las zonas baldías y la ampliación de las zonas de frontera agraria, sin abandonar la figura de la hacienda como base de la organización de la sociedad rural y promoviendo la generación de un campesinado mestizo que accediera a la tierra bajo diferentes formas ligadas a la hacienda, como la aparcería y el terraje...(p. 30-31)

Por otra parte, alguna bibliografía está orientada a señalar los impactos asociados con la implementación del modelo neoliberal y la globalización, expresados en el control territorial y en el desarrollo de los megaproyectos. Sobre el particular Villa y Houghton (2005) y Houghton (2008) ponen de presente lo que ha representado para las comunidades en mención, los grandes proyectos de minería, de palma africana, la construcción de represas, la explotación de pozos petroleros, etc.

Algunos estudiosos que se acogen a esta perspectiva explicativa, manifiestan que la dinámica en que se ven envueltas las comunidades indígenas ante el desarrollo del neoliberalismo y la globalización, representa para éstas *una nueva conquista*. En palabras de Mondragón (2008),

Hay que afirmar, sin vacilar, que los pueblos indígenas están siendo víctimas de una nueva conquista, porque sus territorios, vidas y personas están siendo invadidos y determinados por intereses ajenos y decisiones sobre las cuales no tienen ni la menor influencia. Esta conquista se basa sobre una ideología de rentabilidad, que además de desconocer los valores culturales y la diversidad cultural, no tiene en cuenta el inmenso valor económico de la biodiversidad, de los recursos naturales renovables destruidos por los megaproyectos y monocultivos, y de la producción doméstica de alimentos y otros bienes (p. 224).

En el trabajo desarrollado por Alfonso, et. al., (2011), anteriormente citado, las autoras ratifican esta tendencia explicativa a partir del estudio de nueve casos, en los cuales se evidencia la afectación de las comunidades indígenas como resultado de las tendencias económicas que se han concretado en la mayor parte del mundo.

Dentro de la revisión bibliográfica implementada fue posible encontrar otra tendencia explicativa, la cual vincula las perspectivas anteriormente señaladas, al tiempo que puntualiza los procesos de desterritorialización en los que se ven envueltas estas comunidades. En apoyo de esta tesis, a menudo se establece la relación entre cultura, identidad y territorio, lo cual permite entender el desplazamiento forzado como un proceso de *deslocalización y pérdida de lugar*, con efectos profundos sobre la cultura de quienes se ven enfrentados a esta problemática. Al respecto Henao y Suárez (2003) afirman:

El destierro, el despojo y la deslocalización son tres de los resultados más significativos del proceso de desplazamiento forzado al que son sometidos muchas personas, familias, comunidades y pueblos indígenas en Colombia. Estos tres efectos comunes a cualquier desplazamiento forzado tienen significados, impactos y respuestas diferenciales para su afrontamiento según la edad, el género y la pertenencia étnica de las personas afectadas. Someter y/o desterrar, despojar y deslocalizar son a su vez objetivos de los actores armados de la guerra y de otros agentes violentos que encuentran en el desplazamiento forzado una estrategia directa o colateral que les permite controlar y/o usufructuar poblaciones, territorios, y recursos, según sus propios intereses o los de "terceros incluidos" que los financian o promueven. Poderosos intereses económicos, políticos y culturales están a la base de los procesos de expulsión de pueblos comunidades y pueblos indígenas, afrocolombianos, campesinos y colonos. En síntesis, la guerra como "actor" difuso oculta actores, sectores, intereses y disputas más concretas. (p.1).

En esta misma perspectiva explicativa se encuentra el trabajo de Salcedo (2005), quien llama la atención sobre los cambios de orden cultural de estas comunidades en los sitios de llegada y las dificultades de adaptación a los nuevos contextos.

Ahora bien, los trabajos realizados desde la perspectiva de las comunidades indígenas, destacan la intencionalidad de mostrar el despojo del que han sido objeto a través de la historia (anteriormente referida), de los procesos de resistencia desarrollados y de los impactos sobre los territorios, especialmente de orden cultural. Igualmente, refieren las dificultades que deben enfrentar en los sitios de llegada. Al respecto se menciona las investigaciones del CRIC (1989), ONIC (2002), Vitonás (2009) y la producción académica de la revista *Luna Azul* de la Universidad de Caldas.

El desplazamiento forzado y las políticas públicas. Un buen número de estudios e informes especialmente de carácter gubernamental están orientados a dar cuenta del desarrollo de la política pública una vez puesta en marcha la Ley 387 de 1997. La importancia de estos trabajos radica en que presentan diagnósticos regionales y/o nacionales sobre las personas afectadas e igualmente sobre la forma como éstas, están accediendo a los derechos estipulados en la normatividad.

Entre dichos estudios se destacan los trabajos presentados por la Comisión de Seguimiento a la Política Pública creada en el año 2005, luego de proferida la Sentencia T025 del año 2004, a partir de la cual la Corte Constitucional declara el *estado de cosas inconstitucional* ante los pocos avances registrados en la atención a la población en mención. Los aportes efectuados por esta comisión, especialmente en lo referente a los diagnósticos locales, regionales y nacionales, como también a los análisis de orden diferencial de los grupos poblacionales afectados por el desplazamiento y, a las propuestas presentadas para que éstos accedan a lo que legalmente le corresponde como población víctima.

Otras tendencias explicativas. Hacen parte de otras tendencias explicativas del desplazamiento forzado en Colombia, documentos con un menor grado de difusión, pero de gran importancia para la comprensión de esta situación. Particularmente vale la pena destacar los trabajos del Grupo de investigación *Sujetos Sociales y Acciones colectivas* de la Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle (2005) y (2008), en los cuales se aborda la problemática en mención desde la configuración de la constitución de los sujetos sociales y políticos, siguiendo la perspectiva teórico-metodológica de Hugo Zemmelman (2005, p.14). A partir de ello se destaca cómo las personas en situación de desplazamiento en aras de reconstruir sus vidas individuales y colectivas en los sitios de llegada, despliegan una serie de prácticas de orden social y cultural, las cuales en un buen número de casos se convierten en dispositivos importantes para su constitución como sujetos sociales y políticos.

También se deben incluir, las investigaciones de Alpargatero (2010) y (2011), quien estudia el desplazamiento forzado y particularmente la política de atención a esta población a partir del pensamiento complejo. En este sentido, considera fundamental la comprensión de dicha problemática desde la interrelación de sus distintos condicionantes, lo cual exige una mirada interdisciplinar en aras de evitar posturas reduccionistas.

Los procesos organizativos en los territorios de origen. En razón a los propósitos de la presente investigación, otro aspecto que demandó la consulta bibliográfica fue lo relativo con la organización indígena en los territorios de origen. La literatura alrededor de los procesos organizativos en los lugares de origen, reseña la parte formal de dichos procesos. No se encuentran trabajos que den cuenta de la parte organizativa, cultural o desde la cosmovisión de las comunidades.

Los procesos organizativos de las comunidades indígenas en situación de desplazamiento en los sitios de llegada. Antes de hacer referencia a los procesos organizativos implementados en Bogotá por parte de las poblaciones indígenas, se

considera oportuno mostrar cómo han sido abordados dentro del conjunto de la población desplazada.

En primer lugar se destacan aquellos trabajos que muestran cómo los procesos organizativos se convierten en dispositivos importantes dentro de la reconstrucción de la población desplazada en los sitios de llegada. Las secuelas especialmente de orden socioeconómico a las que se ven enfrentadas las personas, hace que la organización sea vista como una posibilidad para acceder a los derechos que les corresponden como ciudadanos y como personas en situación de desplazamiento. En dichos procesos se generan reconstrucción de identidades, las cuales inciden en el despliegue de acciones colectivas con miras al restablecimiento de derechos. Dentro de esta perspectiva estarían los trabajos de Arias, et. al., (2002), Arias (2003) y (2004), mientras Ghiso (2010) y Acevedo y Malavera (2010) enfatizan en las prácticas utilizadas por las organizaciones de población desplazada en el restablecimiento de los derechos.

Otra tendencia explicativa sobre el particular, es la desarrollada por el Grupo de investigación *Sujetos y Acciones Colectivas* (2008), quienes centran la atención en la manera como, desde los procesos organizativos se agencian dinámicas con incidencia en la formación de sujetos sociales y políticos. Complementa esta tendencia el trabajo de Arias (2010b).

Los procesos organizativos de las poblaciones indígenas en la ciudad de Bogotá no han sido lo suficientemente investigados. Solamente se encuentran estudios de carácter general como el desarrollado por Arias (2011 a), quien analiza los efectos generados por el desplazamiento forzado en dichas poblaciones, partiendo de la base de lo que significa el proceso de desterritorialización experimentado y la necesidad de buscar estrategias tanto para enfrentar la difícil situación socioeconómica como para desarrollar acciones de resistencia, desde ciertas prácticas culturales.

En tanto que algunas referencias aparecen en Alcaldía Mayor de Bogotá (2011), donde se mencionan las comunidades indígenas que ancestralmente han estado asentadas en la ciudad y otras que han llegado como víctimas del desplazamiento forzado. Dentro de las primeras se señala al Cabildo indígena Muisca de Suba y la comunidad indígena Muisca de Bosa. Igualmente, dentro de las comunidades que han llegado a Bogotá como resultado del conflicto armado, están la comunidad Inga, Pijao, Kichwa, Nasa, Yanacona, Misak Misak, los Pastos, Uitoto, Wayuu, Wounnan Nonam (pp. 21-30). En esta misma fuente se menciona la existencia de 5 cabildos reconocidos legalmente (Muisca de Suba, Muisca de Bosa, Inga, Ambika Pijao y Kichwa.) y otros en proceso de legalización como: Pueblo Nasa, el Pueblo Yanacona, el Pueblo Pastos, el Pueblo Misak Misak, el Pueblo uitoto y el Cabildo Indígena de Refugiados Internos en el Distrito de Bogotá.

Del mismo modo, existen las Mesas Étnicas a nivel de las localidades y La Mesa de Concertación Distrital, cuyo papel ha sido destacado en la construcción de la política pública para la población indígena.

La producción en torno a la medicina ancestral. En la revisión bibliográfica realizada, se encontraron algunos estudios que dan cuenta del significado de la medicina ancestral para las comunidades indígenas. La mayor parte explican el sentido de la medicina a partir de la cosmovisión indígena y por ende ligada al concepto de la espiritualidad.

Otros estudios presentan la manera como la práctica de la medicina ancestral ha sido desconocida de forma sistemática en razón al posicionamiento logrado por las ciencias naturales y por la medicina occidental. Quienes defienden esta postura manifiestan que las raíces históricas, sociales y políticas y en general la relaciones de poder que han primado para que se dé tal desconocimiento.

Se destacan también los trabajos que parten del reconocimiento de las relaciones de poder que han mediado para que se desconozca la medicina ancestral, pero a su vez

describen la pertinencia de un diálogo de saberes que permite la complementariedad entre ambas.

Dentro de los trabajos efectuados con las comunidades indígenas y que tocan de manera directa lo concerniente a la práctica de la medicina ancestral, sobresale el realizado por Díaz (2010), en el cual hace un acercamiento al significado que los miembros de esta comunidad tienen de la salud y del cuidado, entre otros aspectos. Refiere el sentido de dicha práctica y su concepción ante la medicina occidental.

Producción sobre la violencia contra los pueblos indígenas. A continuación se hará referencia a lo acontecido con las comunidades indígenas, reconociendo las problemáticas en que éstas se han visto envueltas no pueden considerarse ajenas a las situaciones similares del resto de la sociedad colombiana.

La guerra en la que los pueblos indígenas se han visto involucrados, en su manifestación geográfica, no difiere de las tendencias generales en las que de igual modo se integran poblaciones campesinas, líderes de base sindical o gremial, organizaciones de derechos humanos, pobladores de centros urbanos. Esto significa que una comprensión adecuada de la guerra vivida por los indígenas en sus territorios, tiene como punto de partida el entender el modo como evoluciona el conflicto, los intereses que se ponen en juego, los ordenamientos del territorio que determinan la acción de los actores armados y, en general, entender la guerra más allá de las articulaciones que ésta propicia con un territorio o un complejo cultural indígena. (Villa y Houghton, 2005, p.15).

En consecuencia, la mayor parte de la bibliografía consultada resalta el despojo y la lucha por la tierra a los que históricamente se han visto expuestas las comunidades indígenas, situación que las ha llevado a ser de la tierra una reivindicación constante. Así, por ejemplo, Coronado (2010) dice lo siguiente.

Desde los tiempos de la Conquista y la Colonia, la tierra ha sido una reivindicación permanente y necesaria para los pueblos indígenas. En la actualidad, lejos de ser piezas de museo o huellas de una etapa anterior de nuestro proceso de civilización, los pueblos indígenas son culturas vivas, que existen y resisten desde sus propias formas de vida frente a la imposición de la modernidad y la permanente modernización. Ellos, además reclaman un escenario en el cual puedan realizarse como pueblo: la tierra. (p30).

Por su parte Villa y Houghton, en la obra anteriormente citada, además de hacer énfasis en la lucha por la tierra de las comunidades indígenas, señalan que el tipo de poblamiento creado por la colonización española propició las bases para el actual problema

agrario. En palabras de estos autores, este problema entendido como “agrario” desde la mirada del sujeto campesino excluido, es al mismo tiempo el problema “territorial” del sujeto indígena despojado y desterritorializado, y luego expulsado y desplazado. Lo que es evidente con la revisión histórica, es que el surgimiento y la expansión del conflicto armado ha evolucionado a la par como se ha ido construyendo la territorialidad en las tres últimas décadas (p. 27).

Los autores en mención identifican tres etapas donde la violencia ha estado presente con mayor vehemencia en las comunidades indígenas: la primera corresponde al siglo XIX mediante la expedición de la Ley 11 de 1821, donde hace apreciaciones considerando a las comunidades libres e iguales a los demás ciudadanos colombianos, al mismo tiempo que se da la posibilidad de repartir los resguardos; la segunda hace referencia a los procesos de ampliación de la frontera agrícola y a la colonización campesina, durante los cuales se experimenta una fuerte presión sobre las tierras de dichas comunidades; la tercera está articulada con la crisis agraria de los años setenta y la presión del narcotráfico (p. 27-28)

En relación con lo anterior, gran parte de la producción bibliográfica sobre el particular está orientada a mostrar la importancia del territorio en las comunidades étnicas y las dificultades que se experimentan al producirse el desplazamiento forzado. En los sitios de llegada, casi siempre urbanos, existen muy pocas posibilidades para la reproducción de las prácticas culturales que den sentido a la vida de las comunidades, similares a las existentes en los lugares de procedencia. En estas condiciones, solo queda el desarraigo y con ello la asimilación forzada hacia formas ajenas al universo cultural de los lugares de origen y, en ciertos casos el desarrollo de procesos de resistencia en coherencia con la tradición organizativa de los lugares de procedencia.

En el mismo sentido de los autores señalados anteriormente, otra producción bibliográfica que articula los conflictos de las comunidades indígenas con la apropiación y tenencia de la tierra, es la proyectada por la Organización Nacional Indígena de Colombia

(ONIC) (2003), Mantilla (*et. al.*, 2007) y Houghton (*et. al.*, 2007). Algunas investigaciones, desarrollan estudios de caso donde articulan los conflictos de la tierra con los conflictos indígenas. Al respecto cabe mencionar a Villa y Houghton (2005) lo mismo que a Alfonso (*et., al.*, 2011).

Las reivindicaciones históricas de las comunidades indígenas, experimentan un giro hacia la última década del siglo anterior en razón a las posibilidades generadas desde la constitución de 1991. En este sentido, Coronado (2010) afirma lo siguiente:

Si bien es cierto que la esencia de la reivindicación de los pueblos indígenas se mantiene intacta, es decir, aún siguen exigiendo el acceso a la tierra, esta demanda en los últimos años ha adquirido un revestimiento jurídico especial, en la medida en que los pueblos indígenas señalan que la reivindicación es por el derecho al territorio, mientras que anteriormente la reivindicación se limitaba a la tierra. (p. 33).

El autor en mención considera que la expedición de la constitución de 1991 incidió de manera determinante en el cambio del discurso de las reivindicaciones de las comunidades indígenas. Complementando lo anteriormente enunciado, dice:

Podemos afirmar que uno de los sectores sociales que ha asimilado el discurso y la posición de los derechos fundamentales han sido los pueblos indígenas. La Constitución de 1991 ha incluido un catálogo significativo de normas que reconocen y consagran derechos a favor de éstos. El reconocimiento de Colombia como un Estado pluriétnico y multicultural implica que las instituciones públicas reconozcan derechos especiales a favor de los pueblos indígenas, que son representantes y fuerzas vivas que alimentan la diversidad de la nación colombiana. Al reconocer su posición minoritaria frente al conjunto de la población, que se asume y desenvuelve bajo los patrones de la cultura occidental, los pueblos indígenas reciben un estatus especial de protección, estatus cuya concreción es la definición de estos derechos. (p.34).

En la misma dirección Villa y Houghton afirman:

La convocatoria de la asamblea Nacional Constituyente en el año de 1990 da paso a un proceso de religitimación del Estado, cuestión que se deriva de las expectativas generadas alrededor de la nueva Constitución Política promulgada en 1991 y que cambia igualmente las perspectivas de acción de las comunidades indígenas. (p. 35-36).

La producción bibliográfica sobre el particular hace especial énfasis en este cambio de perspectiva, al tiempo que advierte cómo la modificación en la estrategia de la guerra dispuesta por los sectores armados, hará que en adelante las comunidades indígenas sean cada vez más involucradas en el conflicto armado.

La breve tregua post-constitucional termina en 1997, cuando se inicia un fuerte incremento de la violencia política que se sostiene hasta el presente. A partir de entonces los territorios indígenas que son afectados por los hechos de violencia coinciden con los del conflicto general, a diferencia, del primer período cuando tienen una geografía y dinámica específicas. (Villa y Houghton, 2005, 41)

1.2. Presentación y justificación del problema

En Colombia, de acuerdo con el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR) (2012) entre los años de 1997 al 2011 se habían desplazado 106. 562 indígenas⁵, 4080 de los cuales fueron desplazados en este último año (p.1). Igualmente la Alcaldía de Bogotá estimaba que hacia el año 2010 había en Bogotá 292.913 personas en situación de desplazamiento, de las cuales 6932⁶ (23%) eran indígenas, quienes vivían en condiciones de vulnerabilidad en distintas localidades de la capital.

Por su parte la Consejería para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES) en los informes de los últimos años también ha reportado el incremento de la violencia contra dichas comunidades. En el Boletín CODHES informa #76 enero del año 2010, se advierte que durante el año 2009, el 83% de los desplazamiento masivos en el país correspondió a grupos étnicos (afrodescendientes e indígenas). En esta misma fuente se señala que 2.991 indígenas pertenecientes a 9 pueblos (Embera, Zenú, Awa, Eperara-Siapidaara, Wayú, Embera Katío, Nasa y Betoyes), se desplazaron en 33 eventos masivos, mientras que por lo menos 3.210 indígenas se vieron obligados a desplazarse de manera individual y/o multifamiliar. En total 6.201 personas, muchas de ellas pertenecientes a comunidades de los 34 pueblos indígenas declarados en alto riesgo de extinción por la

⁵Como se planteó anteriormente, de acuerdo con la Consejería para los Derechos humanos y el Desplazamiento (CODHES) entre los años de 1985 y 2011 se habían desplazado en el país 5.445.406 personas, las cuales sumadas a las del año 2012 (250000) acercan a seis millones el número de personas desplazadas para el año 2013.

⁶ Los líderes de las comunidades indígenas consideran que dicha cifra sobrepasa las 15.000 personas.

Corte Constitucional. En su orden los departamentos más afectados por éxodos de indígenas fueron Chocó, Nariño, Arauca, Antioquia, Córdoba, Cauca Cesar, la Guajira y Risaralda (p.2).

Las anteriores cifras dan cuenta, entonces de lo que viene sucediendo con las comunidades indígenas colombianas en la medida que se ha intensificado el conflicto armado en sus territorios y especialmente como un número elevado de miembros de esta población ha sido sometido al desplazamiento forzado. Esta es la situación que han debido enfrentar en las dos últimas décadas, casi 6.000.000 de colombianos.

Para el caso de las comunidades indígenas la problemática cobra mayor relevancia en virtud a la relación tan estrecha que establecen con sus territorios ancestrales. Para dichas comunidades el territorio es considerado como el lugar simbólico en torno al cual se reproduce la cultura, se cohesiona su identidad étnica y adquieren sentido el conjunto de prácticas sociales y culturales. Sobre el Particular Arias (2002) plantea:

Para los pueblos indígenas, el elemento fundamental de la permanencia es el territorio. Es a partir de éste que se fundamentan y edifican la integridad étnica y cultural, la autonomía política y el desarrollo propio. Por ello, para un indígena, dejar la tierra de origen es someterse a la privación de sus derechos inalienables como persona. (p.74).

Por lo anterior, es importante desarrollar procesos investigativos que exploren lo que acontece con los miembros de las comunidades indígenas que son sometidas a procesos de desterritorialización como efectos del desplazamiento forzado, dado que de dichos procesos pueden derivarse multiplicidad de secuelas.

Para efectos de la presente investigación, el interés estará direccionado en dos aspectos significativos en la vida de las comunidades indígenas: 1) los procesos organizativos, como parte fundamental de la autonomía indígena y de la regulación social y comunitaria y 2) la medicina ancestral, como fuente de vida y de supervivencia de los seres humanos, acorde con la cosmovisión de dichas comunidades.

En este orden de ideas, la presente investigación busca hacer un acercamiento al sentido que representan para las comunidades indígenas los procesos organizativos y la práctica de la medicina ancestral en los territorios de origen y cómo éstos se recontextualizan en los nuevos escenarios de llegada de la población en situación de desplazamiento.

Llevar a cabo una investigación que de cuenta de lo anterior, implica preguntarse entre otros, por los siguientes aspectos: el lugar que ocupa la organización dentro de la cultura y cosmovisión de las comunidades indígenas, el sentido que representa para éstas, los procesos que desde allí se agencian. Comprender lo que acontece con la organización en los contextos de llegada, a qué intereses responde, qué nuevas dinámicas se generan en torno a ella, cuáles son sus propósitos, las dificultades y/o posibilidades que encuentran sus miembros para organizarse, la manera como incide la condición étnica en los procesos organizativos en los sitios de llegada.

Del mismo modo, sucede con la práctica de la medicina ancestral donde se tiene como finalidad, explorar su significado en línea con la cosmovisión de las comunidades en mención y lo que ella representa dentro de la cultura y el territorio. También indagar por el sentido de dicha práctica en los nuevos contextos, a qué propósitos responde y en general lo que ella representa para los miembros de sus comunidades.

La importancia de esta investigación radica fundamentalmente en la apremiante necesidad de documentar y comprender los aspectos anteriormente referidos, en razón al incremento significativo del desplazamiento forzado de estas comunidades y de la manera como éste se viene manifestando en la ciudad de Bogotá, tal y como lo muestran las cifras antes citadas. Por consiguiente, los resultados de la presente investigación pueden ser un

referente importante a tener en cuenta dentro del diseño de las políticas públicas locales⁷, en relación con las comunidades indígenas en situación de desplazamiento.

Para las organizaciones de las comunidades indígenas existentes en la ciudad de Bogotá y particularmente las de la localidad de Usme⁸, la presente investigación permitirá contar con un documento que facilite la comprensión no solamente de la problemática de la que han sido objeto, sino de la reflexión en torno a ella y la búsqueda de alternativas acorde con sus prácticas culturales.

Mientras que para la Maestría en Desarrollo Educativo y Social de la Fundación Centro Internacional de Desarrollo Humano (CINDE), esta investigación viabilizará indirectamente el cumplimiento de uno de sus objetivos fundamentales como es el de “proporcionar un espacio de análisis de la realidad política, cultural, económica y social del país y del entorno internacional, como contexto para precisar procesos de investigación de relevancia científica...”(Programa de Maestría en Desarrollo educativo y Social-Convenio UPN-CINDE 27-28, 2011, p.23). Por otra parte, esta investigación permitirá dar respuesta a uno de los propósitos centrales de la línea de investigación en Desarrollo Social y Comunitario (UPN 27), en la cual se referencia la comprensión de las dinámicas comunitarias que emergen en poblaciones expuestas a situaciones límite.

Para cumplir con los propósitos centrales de la presente investigación, se ha seleccionado a la localidad de Usme del Distrito Capital, la cual a juicio de Briceño y Malavera (2010) es una de las localidades con mayor número de personas en situación de desplazamiento, después de Ciudad Bolívar, Rafael Uribe Uribe y Bosa (p. 28).

⁷La administración local (Alcaldía local y Hospital de Usme) está al tanto de los resultados de la presente investigación con miras a generar acciones que redunden en el desarrollo de dichas comunidades.

⁸De acuerdo con los compromisos adquiridos con algunos de los miembros de las organizaciones locales, se tiene contemplado realizar la devolución de la información y generar un proceso de reflexión con base en los resultados obtenidos.

1.3. Formulación de la pregunta de investigación.

La investigación responde al siguiente interrogante:

¿Cómo se han recontextualizado los procesos organizativos y la práctica de la medicina ancestral en los indígenas sometidos al desplazamiento forzado, que se encuentran asentados en la localidad de Usme de la ciudad de Bogotá?

Acorde con lo anterior, los objetivos de la investigación son los siguientes:

1.3.1. Objetivo general

Realizar un acercamiento a las comunidades indígenas en situación de desplazamiento, asentadas en la localidad de Usme del Distrito Capital, para comprender el sentido que éstas le daban a los procesos organizativos y a la práctica de la medicina ancestral en sus lugares de procedencia y la forma como éstos son recontextualizados en el lugar de asentamiento.

1.3.2. Objetivos específicos

Determinar el sentido que le dan los indígenas en situación de desplazamiento a los procesos organizativos y a la práctica de la medicina ancestral del territorio de origen.

Establecer cómo se lleva a cabo la recontextualización de los procesos organizativos y la práctica de la medicina ancestral en los lugares de asentamiento.

1.4. Marco contextual de la violencia contra las comunidades indígenas

Retomando lo arriba expuesto es necesario anotar que durante el período republicano, la violencia seguía siendo visible tanto para las comunidades indígenas como para los pequeños y medianos campesinos. Haciendo referencia a dicho período, Vitonás (2009) plantea lo siguiente:

Esta época se caracteriza por el desconocimiento de los títulos coloniales, actitud tomada por algunos gobiernos criollos que declararon a los resguardos como territorios baldíos –territorio sin dueños-, lo que originó la recolonización con nacionales descendientes de los españoles, quienes llegaron a los resguardos y encerraron grandes extensiones de tierra sin importar que allí estuviésemos nosotros, los indígenas. De esta manera, apoyados por las leyes nacionales nos convirtieron en terrajeros –impuesto que se le pagaba al terrateniente en su hacienda, en trabajo cada ocho días, con toda la familia-, nos excluyeron de las mejores tierras de la parte plana y constituyeron sus grandes haciendas. (p.551).

Información que es ratificada por Villa y Houghton (2005), quienes retomando a Triana (1979) estiman que a partir de la Ley 11 de 1821,

se consideró a los indígenas libres e iguales a los demás colombianos y ordenó la repartición de los Resguardos, empujando a varios de los indígenas a las áreas montañosas y boscosas, y expulsándolos de las tierras productivas o convirtiéndolos en jornaleros, aparceros y otras variantes de la economía campesina. (P.27).

Estas prácticas puestas en marcha contra las comunidades indígenas se harán extensivas a los pequeños y medianos campesinos durante los siglos XIX, XX y XXI, tal y como lo advierten algunos estudiosos de la problemática de la tierra en Colombia, situación que desembocaría en una profunda concentración de la propiedad agraria en pocas manos, lo cual ha hecho aparecer a Colombia como una de las sociedades más inequitativas del mundo. De acuerdo con Machado (2009),

la elevada concentración de la propiedad rural en Colombia y sus múltiples secuelas sobre el crecimiento y el desarrollo no se han modificado desde la colonia. El Estado ha contribuido con sus políticas a ese proceso, de manera notoria durante la era republicana en el siglo XIX y durante todo el siglo XX, pese a los intentos de redistribuir la propiedad a través de la reforma agraria (10)⁹.

⁹Dentro de las múltiples modalidades de apropiación de la tierra a partir de la independencia el autor en mención (p.53) señala las siguientes: “La venta de baldíos para pagar deuda pública (venta de bonos a cambio de tierras); la venta directa, el otorgamiento de tierras a militares en compensación a sus contribuciones a la independencia, o como botines de las guerras civiles; tierras ofrecidas a inmigrantes extranjeros que poblaran algunas regiones; colonización interior por empresarios y campesinos colonos; apropiación ilegal de las tierras públicas (posesión sin títulos); entrega de tierras a colonos en pequeñas cantidades a partir de 1848; adjudicaciones para la explotación de quina, caucho, tagua y otras especies (bosques nacionales) con destino a la exportación; entrega de baldíos a cambio de la construcción de obras públicas y creación de poblados; entrega de baldíos para la explotación petrolera y minera a compañías extranjeras; ampliación de linderos y apropiaciones usando la fuerza y artimañas legales; falsificación de títulos y uso de instrumentos jurídicos (papel sellado); apropiación ilegal de tierras alrededor de ciénagas y lagunas para el pastoreo de ganado; violencia contra comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinos”.

La denominada violencia de mediados del siglo XX y la violencia actual, han modificado substancialmente la estructura de la tierra en la sociedad colombiana. Así por ejemplo, para Machado (2009), retomando a Guzmán (2006),

uno de los resultados de la violencia de los años cincuenta fue la conservación de una estructura de la propiedad, que generalmente favorecía a grandes y medianos propietarios, en general, puede decirse que la violencia ocurrió en sitios en donde la propiedad privada se buscó afanosamente por medios no institucionalizados ni aprobados, aunque ella en efecto predominara en todo el país. (p.321).

El autor en mención considera que,

Para 1954, la estructura de la propiedad mostraba los rasgos de la concentración de la tierra en pocas manos: menos del 1% de las fincas tenía el 40,2% de la tierra, en tanto que el 82,5% de pequeñas parcelas tenían sólo el 11,8% de la superficie ocupada. La mediana propiedad, estimada en un rango amplio entre 21 y 500 hectáreas, había ganado posiciones importantes con un 47,9% de las tierras. Era notorio en esta estructura que casi el 50% de la tierra no utilizada de los grandes propietarios no estaba ni en cultivos ni en ganadería, era tierra ociosa en espera de valorización, en tanto que los más pequeños tenían muy poca tierra sin utilizar. (p.324).

Ibáñez y Muñoz (2010) reiteran lo anteriormente expuesto en los siguientes términos: “El proceso de despojo de tierras durante *La Violencia* modificó la estructura de tenencia de la tierra en ciertas regiones del país y concentró aún más la propiedad de la tierra en manos de unos cuantos grandes propietarios” (p6). Estos autores estiman que esta tendencia se sigue presentando durante la primera década del siglo XXI:

La tendencia de la concentración en las diversas categorías municipales permanece bastante estable durante los diez años. Empero, en el periodo comprendido entre 2003 y 2006, la concentración se profundizó en regiones con explotación de recursos naturales, en procesos de colonización y en áreas aisladas. La concentración en áreas aisladas continuaba creciendo en 2009. (p17)

Por su parte Osorio (2007), además de complementar lo anterior, identifica algunas de las consecuencias derivadas de la tenencia de la tierra:

La guerra ha sido funcional al mantenimiento de la concentración de la tierra y contribuye a que, a comienzos del siglo XXI, tengamos un coeficiente Gini, del 0.88, un poco más alto que el que existía hace cincuenta años. Cerca del 70% de la población rural sobrevive con un dólar al día, en la pobreza absoluta y el 30% de esta proporción está por debajo de la línea de indigencia. (p.36).

La tendencia de la concentración de la tierra, evidencia a través del informe de Programa de las Naciones Unidas (2011) cuando califica a Colombia como uno de los países más inequitativos del mundo. De acuerdo con dicho informe, “Colombia tiene una

de las mayores concentraciones de la propiedad sobre tierra en el mundo”. Igualmente se contempla que **“el 52 % de la gran propiedad está en manos del 1,15 por ciento de la población; mientras que el resto tiene sólo pequeñas y medianas posesiones”** Pág. 5.

El proceso de despojo del que han sido objeto los grupos anteriormente referidos ha traído consigo respuestas orientadas a la recuperación y reivindicación de la tierra, las cuales tomaron fuerza en las décadas de los años setentas y ochentas del siglo anterior. En la bibliografía revisada, Pérez (2010) y Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (2010) mencionan especialmente el movimiento protagonizado por Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), asociación creada durante el período presidencial del mandatario liberal Carlos Lleras Restrepo (1966-1970), con el propósito de institucionalizar los conflictos que se venían presentando en el sector agrario. Poco después de creada dicha asociación y ante la continuidad de las expropiaciones por parte de los latifundistas y especialmente ante los pocos efectos que podría tener esta medida gubernamental, sus sectores más radicales deciden darle una nueva directriz a una parte del movimiento y ante ello optan por demandas radicales y especialmente por las vías de hecho, recurriendo a la recuperación de algunas de las tierras que otrora les habían pertenecido. En este sentido, anota la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (2010), que

“a fines de los 70, ocupar o recuperar tierras era una actividad tolerada o aplaudida como parte de una lucha más amplia por la democratización de la sociedad, democratización que había sido ahogada en sangre durante la violencia. Porque si de génesis se trata en el principio fue el despojo y después fueron las recuperaciones” (Comisión Nacional...: 2010, p. 17).

La concentración de la tierra, además de ser un asunto de carácter violento, se ha hecho más aguda a partir de las últimas décadas en razón a las dinámicas generadas por el desarrollo del modelo neoliberal y del proceso de globalización.

La lógica de la internacionalización de la economía, el carácter geoestratégico que asumen algunas regiones del mundo, el poder del mercado y el papel descollante de las compañías multinacionales dentro del contexto del capitalismo globalizado, determina que el conflicto social y político adquiriera cada vez más un carácter global, situación que acentúa la violencia considerablemente en el territorio nacional. A esto se suman la

exclusión social, la presencia del narcotráfico y las prácticas corruptas en la política, que han pervivido a través de nuestra historia, fortaleciendo el conflicto en las últimas décadas.

Sobre la injerencia del narcotráfico en la concentración de la tierra y en el desarrollo de la violencia en Colombia para la época que venimos tratando, Osorio (2007) siguiendo a Romero (1998) y a Bejarano (1997), afirma:

Las organizaciones armadas de los narcotraficantes en el área rural han amparado la compra de las mejores tierras. Estas se calculaban en 5 millones en 1998, localizadas en cerca de la mitad de los municipios del país... Si bien la inseguridad y la violencia influyen usualmente en la disminución notable del precio de la tierra, este se recupera rápidamente con el dominio paulatino y la consolidación del poder paramilitar... Ello lleva a interrogarnos sobre el doble o triple juego que se teje entre la violencia y la concentración de la tierra. Al impulsar estrategias de guerra, la tierra sufre una desvalorización que facilita su adquisición, lo cual franquea las posibilidades de dominación armada por parte de los ejércitos privados. De esta manera se generan fabulosos dividendos al tiempo que se homogeneiza y se controla la población de manera que el dominio territorial está garantizado. (p. 143-144).

La violencia ha sido una constante a lo largo de la historia nacional pero ha experimentado una mayor intensidad en ciertos momentos. Villa y Houghton (2005, p. 19-33) señalan tres momentos en los cuales ésta se ha presentado con mayor vehemencia: un primer momento corresponde al período que ellos denominan como el *periodo de formación de la territorialidad indígena*, el cual se extiende entre 1953 y 1970; el segundo, *período de la violencia gamonal* (1970-1991) y el tercero a partir del año de 1997, en el cual estas comunidades han sido incluidas abiertamente en el conflicto. A juicio de estos autores, entre 1991 y 1997 disminuyó en cierta medida la violencia contra estas comunidades por las medidas derivadas de la Constitución de 1991 como se verá más adelante.

El primero de estos momentos corresponde en gran parte con el desarrollo de la violencia de mediados del siglo XX, donde había de por medio una connotación partidista, sin embargo lo que estaba en juego era el avance del poder latifundista a través de la apropiación violenta de la tierra de pequeños y medianos campesinos, como también de las comunidades étnicas. En el segundo momento se hace visible con mayor fuerza el poder latifundista, pero apoyado en grupos de paramilitares y narcotraficantes, situación que

acentuará profundamente la condición social de las comunidades en mención. La presencia activa de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) y del movimiento indígena complejizarán significativamente las luchas en torno a la propiedad agraria.

En los años posteriores a la expedición de la Constitución de 1991, disminuyeron relativamente los hechos violentos contra las comunidades indígenas. Las razones dadas por los autores que se vienen citando son las siguientes:

En los años siguientes los indígenas disminuyeron los actos de recuperación de tierras y pasan a desplegar su proyecto de ordenamiento territorial con base en el Artículo 286 de la nueva Constitución Política, se repliegan los diferentes grupos paramilitares existentes a una intensa contrarreforma agraria al tiempo que configuran su proyecto nacional, mientras la insurgencia profundiza su replanteamiento estratégico expansivo y se concentra en repeler la Guerra Integral decretada por el gobierno de César Gaviria en 1990. Esta nueva situación se expresa en una disminución ostensible de las infracciones al Derecho Internacional Humanitario (Villa y Houghton, 2005, p.35).

El tercer momento identificado por los autores anteriormente citados, corresponde al período posterior a 1997, año a partir del cual arrecia el conflicto esencialmente en los territorios indígenas. De un total 14 municipios (9 departamentos) que en 1996 registraban hechos de violencia se pasa en un solo año a 44 (16 departamentos) (p. 41). El conflicto se vive con gran intensidad en los departamentos de Antioquia, Chocó y Córdoba y se responsabiliza principalmente a los paramilitares de estos actos violentos. Como consecuencia del recrudecimiento del conflicto en el año de 1998 se producen desplazamientos masivos.

Los emberá chamí, en Caldas y Risaralda; los Kankuamos en la Sierra Nevada; y los Nasa, en Valle, en Cauca, en Putumayo y en Meta; junto con los pueblos indígenas del Tolima, de la Guajira, de Nariño y de Caquetá son afectados en menor medida. (p.43).

Esta misma fuente señala que el desarrollo de la violencia en la región de Urabá a finales de la década de los años noventa, obedeció principalmente al proyecto de “recuperación” conjunta entre ejército y paramilitares en contra de la guerrilla (p.45). En las demás regiones del país, la violencia se recrudecía principalmente por el incremento de los grupos de paramilitares en los departamentos y, la disputa del poder y el control territorial que ejercían en contra de los grupos guerrilleros. Adicional a los grupos al

margen de la ley, los grandes obras de infraestructura, con presencia de capital tanto nacional como transnacional, incidiría marcadamente en el aumento de la violencia.

De manera particular Alfonso et. al., (2011) refieren en nueve estudios de caso, la presencia de conflictos con comunidades étnicas y campesinas, en varias regiones del país, principalmente dentro de la lógica del desarrollo de grandes proyectos, auspiciados por el modelo neoliberal como son los del Alto Mira y Frontera, Curvaradó y Jiguamiandó, Alianza Guapi, Carimagua, Urrá 1, Chima en el Bajo Sinú, represa de El Cercado sobre el río Ranchería, Embalse Multipropósito - Los Potes y el del pueblo Cofán.

Aunque las autoras coinciden en que los casos estudiados, los conflictos responden al entrecruce de diversas variables, la explicación de fondo está articulada con la implementación del modelo neoliberal:

Desde los años noventa en Colombia, como en varios países de América Latina, ha primado una visión del Estado basado en el modelo neoliberal de desregulación económica, privatización de los servicios públicos y garantía de los derechos de propiedad, en especial, de los grandes inversionistas. De forma reciente, en la primera década del 2000, el modelo ha girado hacia el impulso de tipos extractivos de desarrollo (explotación de recursos naturales y agroindustria, centrados en la exportación) para hacer frente a mercados internacionales desregulados. Ello implica el apoyo estatal a proyectos, de minería y extracción petrolera, como expansión de monocultivos gerenciados por grandes empresas agroindustriales donde los campesinos pasan de ser pequeños propietarios a ser mano de obra asalariada. (p. 15)

Se puede afirmar que, en lo corrido del actual siglo el incremento del desplazamiento de las comunidades indígenas va a la par con el incremento del desplazamiento en el país. ACNUR (2006) refiere algunos datos al respecto: entre los años de 1996 a 2002 fueron asesinados 997 indígenas. Durante este mismo período se desplazaron forzosamente entre 12.469 y 16.362 miembros de estas comunidades (p.1). Esta misma fuente señala que entre los años de 1985 a 2006 fueron asesinados 1.641 indígenas, especialmente en los últimos cinco años, perteneciente a los kankuamos, nasas, embera chamil, emberas, wiwas, embera katio, wuitotos, koreguajes, pijaos, awas, ingas, puinaves, wayús, zenús, kofanes, pastos, yanaconas. Kogis, uwas, betoves y kamtsá (p. 1-2). Como responsables de estos actos se señala a los paramilitares y a la guerrilla de las FARC.

Igualmente, en el Boletín #80 de la Consejería para los Derechos Humanos, se destaca la continuidad de las acciones violentas en las tierras de las comunidades en mención, principalmente en los departamentos de Cauca, Nariño, Antioquia, Valle del Cauca, Norte de Santander y Putumayo (p.4).

1.5. Aproximación conceptual.

A continuación se explicitan los conceptos que permiten el acercamiento a la realidad estudiada.

En un primer momento se hace referencia a los conceptos que posibilitan la comprensión de la razón de ser de las comunidades indígenas, expresada en lo que ellas representa como grupos étnicos; seguidamente se desarrollan otros conceptos como cultura, identidad, identidad étnica, cosmovisión y territorio. De igual modo, se hace una aproximación al sentido de la organización indígena y a la práctica de la medicina ancestral, por ser estos aspectos centrales de la investigación.

La segunda parte de esta aproximación conceptual se centra en el desarrollo del concepto de violencia y el desplazamiento forzado y la desterritorialización. Finaliza con la conceptualización de resistencia, que aparece como una categoría emergente en el desarrollo de la investigación.

Las comunidades indígenas colombianas. En coherencia con Osorio y Salazar (2006), el convenio 169 de la OIT al referirse a los indígenas, precisa que estos son “las poblaciones descendientes de los pueblos que habitaban el país antes de la conquista o de la colonización” (p.7). Se debe considerar como indígena “toda persona que tenga conciencia como tal” (p.7). Para un buen número de estudiosos de las comunidades indígenas, éstas remiten a consideraciones de carácter étnico, entendiendo por éste,

una comunidad que: 1) en gran medida se autoperpetúa biológicamente, 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales 3) integra un campo de comunicación e interacción 4.), cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son

identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden. (Barth, 1976, p. 11).

En palabras de Giménez (2007),

ya no se consideran los grupos étnicos como unidades discretas y pre-constituidas definibles taxonómicamente mediante un listado de rasgos culturales observables, sino como entidades que emergen de la diferenciación cultural —subjetivamente elaborada y percibida— entre grupos que interactúan en un contexto determinado de relaciones inter-étnicas (estructura de relaciones entre centro y periferia, situaciones migratorias, fenómenos de colonización y descolonización...) De este modo, la etnicidad definiría al mismo tiempo el contexto pluri-étnico dentro del cual emerge. (p.133).

Al mencionar a las comunidades indígenas necesariamente se debe entrar en contacto con el concepto de etnicidad. Para Bello (2004), la etnicidad hace referencia a,

un proceso social y relacional en cuyo interior se construye la condición étnica de un grupo específico, en este caso de las comunidades indígenas. La etnicidad es el proceso de identificación étnica construido sobre la base de una relación —interétnica— de un grupo. Este grupo, debido a un conjunto de factores económicos, políticos, religiosos y otros, organiza socialmente su identidad étnica, por lo general con referencia al Estado u otros grupos que poseen identidades sociales diferentes y hegemónicas. (p.43).

Este mismo autor agrega que:

la etnicidad es un proceso de construcción social y cultural que implica la selección y elaboración de elementos objetivos y materiales. Éstos son incorporados como patrimonio de una comunidad y subjetivados como parte de su *habitus*, constituyéndose a su vez en esencia de la pertenencia a una comunidad dada, y asimismo en soporte o referente material de la identidad. (p.43).

Con la puesta en marcha de la Constitución de 1991, se lograron ciertos reconocimientos para las comunidades indígenas: “Se definieron claras directrices para la ciudadanía, la inclusión y la protección de las minorías étnicas” (Alonso, 2008, p.210) e igualmente se acordó “*la defensa de la diversidad étnica y cultural y la defensa de los grupos minoritarios*”, así como la obligación de realizar acciones afirmativas en su favor. Es así como se constituye la norma de normas, en un mandato y una auténtica regla transversal que alcanza todo el ordenamiento constitucional. (Osorio y Salazar, 2006, p.18).

Las anteriores consideraciones permiten tener un primer acercamiento a lo que se entiende por comunidades indígenas; no obstante una mirada más profunda sobre el

particular exige que éstas sean analizadas desde otros conceptos como los que se exponen a continuación.

La cultura. Un concepto de cultura que permite la comprensión del conjunto de prácticas, símbolos y formas de asumir la realidad de estas comunidades es el desarrollado por Giménez (1999) quien siguiendo a Geertz (1998) y a Thomson (1990) entiende la cultura como “el conjunto complejo de signos, símbolos, normas, modelos, actitudes, valores y mentalidades a partir de los cuales los actores sociales confieren sentido a su entorno y construyen, entre otras cosas, su identidad colectiva” (p.10). Para este autor la cultura está en todas partes: “verbalizada en el discurso, cristalizada en el mito, en el rito y en el dogma; incorporada a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal...” (p.32). El autor en mención, retomando a Bourdieu (1985), considera importante distinguir dos dimensiones de la cultura:

la cultura en estado objetivado (en forma de objetos, instituciones y prácticas directamente observables); y el estado “subjetivado” o internalizado (en forma de representaciones sociales y *habitus* distintivos e identificadores que sirven como esquemas de percepción de la realidad y como guías de orientación de la acción). (p.11).

Al hacer referencia directa a los grupos étnicos, Bonfil (1989) plantea un concepto de cultura similar, en cierta forma al desarrollado por los autores antes mencionados, pero identifica los que él considera como sus componentes básicos, al tiempo que desarrolla el concepto de *control cultural*, a partir del cual se determina el nivel de regulación que un grupo determinado tiene de su cultura.

Dentro de los componentes de la cultura, el autor identifica los de orden material, los de organización, los de conocimientos, los simbólicos y los emotivos (p. 8). Los elementos materiales hacen referencia a los objetos naturales o transformados (materias primas, tierra, utensilios, etc.); los de organización tienen que ver con las formas establecidas de relación social a partir de las cuales las personas ocupan roles específicos al interior del grupo; los de conocimientos se materializan en las experiencias interiorizadas históricamente y que dinamizan buena parte del actuar cotidiano; los simbólicos aluden al conjunto de códigos que permiten la comunicación al interior del grupo, siendo el lenguaje el más importante;

los emotivos refieren aspectos como las representaciones, los valores, las creencias, etc. (p.8).

Los elementos anteriormente referidos pueden ser propios o ajenos. Los propios son los producidos por el grupo a partir de sus dinámicas internas y las relaciones externas y heredados del patrimonio cultural; los ajenos, forman parte de la cultura del grupo, pero no han sido producidos por los integrantes de éste (p.9). Por consiguiente, Bonfil hace una clasificación de la cultura, la cual puede ser: cultura autónoma, apropiada, enajenada o impuesta. En el caso de la cultura autónoma se refiere a aquella situación en la cual el grupo ha heredado la cultura a través del patrimonio cultural y de las interrelaciones con otras comunidades y ejerce control sobre ella. En la cultura apropiada, el grupo retoma elementos ajenos, pero de manera consciente hace que éstos pasen a ser parte de su desarrollo. En la cultura impuesta hacen presencia elementos de carácter externo, pero sin que ello sea producto de la decisión del grupo. En la cultura enajenada, hay elementos propios del grupo, pero éste no tiene capacidad de decisión al respecto. (p. 10-11).

El otro concepto directamente relacionado con el de cultura, es el de la identidad. Para Rauber (1995) la identidad “alude a lo que define un colectivo humano como tal colectivo y no otro, es decir, a lo que unifica, lo cohesiona en su interior a la vez que lo diferencia de todo lo exterior a él (en diferentes grados)” (p: 28). En el mismo sentido, para Osorio (2004).

“la identidad es una relación muy dinámica de construcción individual y colectiva del “yo” y del “nosotros”, que se constituye y se renueva en relación con “los otros”. Es la representación que tienen los individuos o los grupos de la posición distintiva en el espacio social sobre sí mismos y sobre los demás..., la identidad implica entonces un ejercicio permanente de establecimiento de fronteras, que va marcando exclusiones e inclusiones. Pero, sobre todo, la cuestión de identidad constituye el fundamento y el engranaje de las prácticas de sociabilidad en cualquier contexto humano. (p. 176)

Suárez y Henao (2003), establecen la relación entre identidad y cultura, a la vez que muestran el carácter condicionante,

La cultura es un factor condicionado, pero también condicionante de las dimensiones económicas, políticas y demográficas de cada sociedad... La cultura solo puede proyectar su eficacia por mediación

de la identidad de actores sociales que la hacen posible... En este sentido, la identidad es el lado subjetivo de la cultura (desde los actores sociales concretos). ...La cultura orienta y hasta cierto punto condiciona la acción social, sin que ello implique que necesariamente la estructura determine la actividad de los agentes sociales... Todo actor individual o colectivo se comporta 'necesariamente' en función del entorno cultural en el que está inmerso... La ausencia de una cultura específica -identidad- provoca la anomia y la alienación y conduce finalmente a la desaparición del actor. Sin identidad no hay autonomía, y sin autonomía no puede haber participación en los procesos de desarrollo local, regional y nacional. (p.15)

Una vez explicitados los conceptos de cultura e identidad y la relación entre éstos, a continuación se hará referencia al concepto de *identidad étnica*, el cual guarda una relación estrecha con dichos conceptos. Bello (2004) siguiendo a Giménez (2002), entiende la identidad étnica como “un conjunto de repertorios culturales interiorizados, valorizados y relativamente estabilizados, por medio de los cuales los actores sociales se reconocen entre sí, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado” (p. 31). Este mismo autor subraya el carácter cambiante de la identidad:

La identidad está en permanente transmutación. Por ello es un error decir que la identidad indígena se ha mantenido a través de los siglos, tal cosa no es posible. Distinto es que un grupo pueda “dar uso” a elementos objetivados de su cultura, como la lengua, las prácticas religiosas o el parentesco, como un modo de dar contenido o evidenciar su identidad. Tales elementos pueden servir como emblemas de identidad..., o como forma de empujar la cohesión del grupo frente a los “otros”, pero no son el reflejo o la prueba indiscutible de la existencia o no de una identidad inamovible. (p.33).

Dentro de los aspectos que contribuyen significativamente en la construcción de identidad colectiva en estas comunidades están los símbolos, los códigos y en general aquellos elementos que forman parte de su cosmovisión, los cuales les permiten lograr cohesión social y al mismo tiempo establecer fronteras con los demás grupos sociales. En torno a éstos se hace efectiva la reivindicación de la autonomía y el derecho propio y en general la aspiración a ser diferentes. Bello en la obra que venimos mencionando, retomando a Giménez (2002), a Sebeok (1996) y a Giddens (1995), afirma:

Los movimientos indígenas focalizan gran parte de sus discursos y acción colectiva con arreglo a códigos o símbolos culturales. Asimismo, la cultura juega un papel central en los movimientos indígenas, porque por medio de ella se establece un conjunto de elementos que operan como “emblemas de identidad”, es decir, criterios objetivos de autodefinición colectiva ...entrelazados con sus demandas, los movimientos indígenas definen “emblemas de identidad”, íconos tales como la tierra y el territorio, la cosmovisión, la lengua o su apego a la naturaleza, y los utilizan como medios de contraste y diferenciación con respecto a sus antagonistas. La simbolización icónica ..., un conjunto de símbolos asociados por semejanza y codificados cultural e intencionalmente, es una forma de comunicación y registro que los actores hacen de su propia acción colectiva; por medio de ella

procuran regular, reflexivamente, las condiciones generales de una reproducción sistémica.... En este sentido, la profusa generación de símbolos en los movimientos indígenas permite reforzar la identidad colectiva. La simbolización es una forma de comunicar ideas, objetivos, pensamientos y propósitos. (p. 37).

Otro de los conceptos a tener en cuenta para el desarrollo de la presente investigación es el de cosmovisión. Landaburu (2002), expone la ambigüedad de este concepto, sin embargo, considera que:

la cosmovisión no es una simple representación del mundo-como podría serlo un mapa- como podría serlo un mapa- sino algo tal vez semejante a lo que hoy se llama 'carta de navegación', que implica no sólo una representación de los lugares y entidades sino también una memoria y un conocimiento de cómo comportarse en las distintas situaciones. La cosmovisión implica conceptos, pero también normas y valores. *Hablar de cosmovisión es hablar de un pensamiento teórico y práctico organizado.* (p.109).

Por otra parte, y al ser complementario a los conceptos descritos, el *territorio* se fundamenta en la relación con la cultura e identidad, así como con la cosmovisión. La mayor parte de la bibliografía existente sobre el particular, es reiterativa al señalar que éste (el territorio) no se limita únicamente a la parte física y material, sino que tiene ante todo una connotación simbólica. Para el caso de las comunidades indígenas, algunos autores señalan su carácter sagrado, en razón a la cosmovisión de dichas comunidades. Un primer concepto de lo que es el territorio, lo refiere Osorio (2009) quien lo entiende en los siguientes términos:

El territorio, reconocido como espacio social, es un producto social históricamente constituido por la dinámica de las relaciones sociales, económicas, culturales y políticas, y de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza. En tanto producto social, la espacialidad es, al mismo tiempo, medio y resultado de la acción y de las relaciones sociales. Ambos son hechos de la naturaleza, que no se pueden desconocer por fuera del entramado cultural y simbólico que incluye el lenguaje, las creencias, desde y con el que se generan y mantienen los procesos de la reproducción social y, también, de regulación de una sociedad. La producción del tiempo y el espacio se constituye en escenario de lucha y de confrontación social en las diferentes escalas y entre los distintos grupos sociales. (p. 418).

Esta autora, siguiendo a De Certeau (1990), establece la reciprocidad entre territorio y el conjunto de prácticas sociales y culturales que allí se materializan, las cuales resultan especialmente significativas para la vida de los sujetos:

Los usos del territorio forman parte sustancial de la vida cotidiana y van dándole valor y sentido al lugar. Y esta cotidianidad, según De Certeau (1990), constituye el margen de indeterminación en donde se libra la batalla simbólica por la definición del proyecto social en tanto totalidad. Tales prácticas definen la noción de lugar y espacio de vida, como aquel espacio significado por cada uno,

con los entramados alrededor de los que se vive la existencia individual: la casa, los lugares de trabajo, de diversión, el espacio concreto de lo cotidiano. (p. 425-426).

Por consiguiente, es necesario comprender la relación entre cultura y territorio. Siguiendo a Giménez (1999), en una *primera dimensión* el espacio sería una "*espacio de inscripción*" de la cultura y por lo tanto equivale a una de sus formas de su objetivación (p.33); en una segunda dimensión,

el territorio puede servir como *marco o área de distribución* de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas, aunque no intrínsecamente ligadas a un determinado Se trata siempre de rasgos culturales objetivados como son las pautas distintivas de comportamiento, las formas vestimentarias peculiares, las fiestas del ciclo anual, los rituales específicos que acompañan el ciclo de la vida -como los que se refieren al nacimiento, el matrimonio y la muerte- las danzas lugareña, las recetas de cocina locales, las formas lingüísticas o los sociolectos del lugar, etc. (p.34).

Henao y Suárez (2003) sintetizan esta relación, considerando al territorio como espacio de inscripción de la cultura; como marco o área de distribución de instituciones o prácticas culturales espacialmente localizadas; como espacio-objeto de representación, apego afectivo y símbolo de pertenencia socioterritorial. Es así como se concluyen que el territorio es a la vez, pero de forma diferenciada: substrato, marco, producto y símbolo que contiene-expresa rasgos culturales (p.15).

Ahora bien, el territorio para las comunidades indígenas, tiene un sentido particular. Siguiendo a Zapata (2007), el territorio para dichas comunidades "es parte de una geografía sagrada, innegociable, donde se guarda el orden del mundo mediante una serie operativa de rituales" (p.1). De ahí la vehemencia con que históricamente se han adelantado diversidad de luchas para su defensa y reivindicación en coherencia con su cosmovisión y con los dictámenes de la Ley de Origen¹⁰. Este autor pone de presente cómo la concepción de espacio y territorio sagrado constituyen la base sobre la cual se levanta buena parte del pensamiento indígena. Pensamiento que se caracteriza por su

¹⁰La Ley de origen "es el conjunto de normas que se han venido aplicando milenariamente según nuestra cosmovisión, usos y costumbres, y que van reconstruyendo una ética propia dentro del plan de vida..., con el propósito de practicar nuestra autodeterminación y, de esta manera, establecer reglas de respeto y convivencia con los demás pueblos para reconstruir el proyecto del país intercultural en el cual tenemos deberes y derechos todos los colombianos". (Vitonás, 2009, p.357)

carácter holístico e indivisible y directamente conectado con la memoria y las lógicas ancestrales, como formas de comprender el mundo, interpretar los fenómenos y darle sentido a la existencia.

El pensamiento de los pueblos indígenas es necesario entenderlo de manera sistémica, como unidad, no como partes que explican situaciones, si no como procesos continuos y coherentes, unidos por un cordón umbilical al pensamiento ancestral, desde donde se explican la concepción del espacio y el territorio sagrado. El espacio sagrado tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y de hacerlo diferente..., estos espacios se revisten de signos, códigos y lenguajes que indican la sacralidad del lugar, la orientación, las formas, las posiciones, las conductas, revelando las dinámicas y los procesos de comunicación que mantienen con otros espacios sagrados, los cuales proveen el equilibrio necesario para la subsistencia de los individuos o grupos, esta perspectiva de espacio sagrado corresponde a la realidad terrenal, desde donde se vinculan con otros mundos, el mundo de la forma se alimenta de las deidades y del inframundo para mantener el equilibrio natural. (p.2).

Por consiguiente, se puede entender cómo el territorio para los indígenas se convierte en la base del ordenamiento del conjunto de la vida. Solamente, a través de la forma como éste se concibe, cobran sentido el valor que representa el respeto por la naturaleza, por la madre tierra, la existencia de los dioses, los símbolos, los lugares y demás prácticas ininteligibles al margen de la forma como este se concibe.

Los *conocimientos cosmogónicos* de los pueblos indígenas son base de la permanencia del concepto del territorio, en el que se reconoce la tierra para la producción, suficiencia de alimentos, terrenos extensos, donde el “ordenamiento” espacial, incorpora no solo los elementos físico del paisaje, como las montañas, valles, árboles, campo de cultivos, o los poblados, sino también la simbolización, la sacralización, (ordenamiento) siendo de especial interés los fenómenos espirituales que relacionan la vida con el universo, dando significación al modelo espacial empleado, que se deriva de los procesos culturales y tradicionales que son transversales a los pueblos indígenas, cuyos componentes sociales y culturales, dan sentido a la construcción de los conceptos de territorios como aquellos que proporcionan significado al lugar y al espacio, así como los sistemas tecnológicos de adaptación al medio natural, donde el pensamiento y la acción se encuentran intrínsecamente unidos. Es así como los sistemas constructivos responden a un diálogo entre el hombre, la naturaleza y las deidades, como espejo y reflejo del cosmos...., que se plasma a través de un lenguaje espacial sobre el territorio. (p.7).

Barabas (2004) reafirma lo anteriormente expuesto en los siguientes términos:

Para los pueblos indígenas la naturaleza es concebida como un ámbito sagrado en el cual moran los seres sagrados. La sacralidad puede irrumpir en cualquier parte del territorio en sus diferentes manifestaciones, siguiendo una representación del espacio que, en Mesoamérica y en la actualidad, está orientada por los cuatro puntos cardinales y el centro. En el proceso de construcción de la territorialidad los lugares sagrados suelen configurarse como sitios de gran poder de convocatoria religiosa y étnica, y pueden ser entendidos como procesos simbólicos dinámicos, entre tejidos con las deidades o fuerzas potentes que se manifiestan en ellos y con los rituales que allí se realizan (p. 114).

Mientras que Alonso (2008) precisa aún más el significado de la naturaleza para las comunidades en mención:

En las diferentes comunidades indígenas la naturaleza hace parte integral de su vida, la lluvia, el sol, el suelo y sus recursos son elementos sagrados. La naturaleza es considerada como un “importante diosa” y como la madre de todos, los cultos hacia ella y todas sus manifestaciones son objeto de ritual y ceremonia, por eso la mayoría de sus festividades están relacionadas con los ciclos agrícolas de lluvia y sequía, de siembra y de cosecha. (p.229).

La organización indígena. Si bien es cierto que las comunidades indígenas se organizan en torno a los resguardos jurídicamente establecidos y que los cabildos se constituyen en su forma organizativa por excelencia, la naturaleza como tal de la organización solamente puede ser entendida en razón de su cosmovisión, identidad étnica, su cultura y de la forma como conciben el territorio. Es desde éstos, desde donde se le imprime una dinámica particular al conjunto de relaciones tanto internas como externas, pero además desde donde se apropia el territorio y desde donde se vivencian la simbología y el conjunto de prácticas de sus integrantes. En palabras de Bari (2002),

Juzgamos que es posible “concebir” a un grupo étnico como una *organización social local* caracterizada a partir de normas de auto-inclusión y de atribución por otros, orientada por un sistema de valores. Este sistema de valores se dinamiza por prácticas de producción y reproducción de la vida material y social, las cuales ordenan las relaciones internas y externas, definiendo sus límites étnicos. (p.153).

Aunque los cabildos son considerados como formas organizativas de gran importancia para estas comunidades, es necesario tener en cuenta que a partir de las dinámicas internas de éstas (antes referidas), la regulación de lo social adquiere ciertas particularidades. Para ACNUR (2008),

Cada pueblo tiene sus propias maneras de ejercer la autoridad y control. En el sistema cultural las normas de carácter religioso – el comportamiento frente a lo sagrado-, las normas, la convivencia social y las normas que regulan el comportamiento frente a la naturaleza, se amalgaman como un todo. (P.198).

La normatividad vigente define los territorios indígenas como “áreas que una comunidad, parcialidad o grupo indígena ha poseído de manera regular y permanente, y aquellas que, aunque no se encuentren poseídas en esa forma, constituyen el ámbito tradicional de sus actividades sociales, económicas y culturales” (Osorio y Salazar, 2006,

p.16). Esta fuente, agrega que de estos hacen parte los resguardos¹¹ y las reservas indígenas¹².

Los cabildos¹³ cumplen un papel fundamental dentro de la organización de los indígenas a nivel nacional. Para Moncayo (1991), el cabildo indígena, Es una entidad

¹¹Los resguardos “son territorios de *propiedad colectiva* constituidos en favor de las comunidades indígenas, conforme a los artículos 63 y 329 de la Constitución Política, y que tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables. Los resguardos son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, con un título de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen por el manejo de este y de su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio.”(Osorio y Salazar, 2006, p.17). “La historia de los resguardos en Colombia parte de la Colonia, época en la cual la corona española pretendió proteger la declinante población indígena con el fin de asegurar la mano de obra para la economía colonial. De esa época subsisten cerca de 50 resguardos especialmente en los departamentos de Cauca y Nariño. Ya en tiempos recientes la figura estaba olvidada y fue revivida con el objeto de proteger a una población indígena creciente y organizada”(Fundación Ecológica para de la propiedad de los resguardos indígenas en Colombia. 2004).

¹²Las reservas indígenas son un globo de terreno baldío ocupado por una o varias comunidades indígenas que fue delimitado y legalmente asignado por el Incora a aquellas para que ejerzan en él los derechos de uso y usufructo con exclusión de terceros. Las reservas indígenas constituyen tierras comunales de grupos étnicos, para los fines previstos en el artículo 63 de la Constitución Política y la Ley 21 de 1991” (Moncayo, 1991,)

¹³Lo que se expone en este aparte fue tomado de ACNUR.ORG/BIBLIOTECA/PDF, PUBLICACION 26 DE FEBRERO DE 2008.

“Cabildos indígenas:

Los cabildos fueron reglamentados por la Ley 89 de 1890, ley que los reconoció como entidades especiales de carácter público” (P. 200). “La autoridad mayor del cabildo recae en el gobernador que tiene como colaboradores a un Secretario, un Tesorero y unos Alguaciles que cumplen funciones policivas. Algunos nombran un Comunero encargado de llevar los registros y el estado de las asignaciones de las tierras, otros un clavero, encargados de los bienes religiosos –la capilla- y un fiestero, encargado de la fiesta del Santo Patrón o de la Virgen de la comunidad.” (P. 201). “Los cabildantes suelen llevar una vara o bastón de mando que los distingue. Entre los Nasa o Páez, estas varas so lavadas por los *tewe*, o dirigentes espirituales” (P. 201). Los cabildos adoptaron sistemas de sanción para las infracciones o delitos a veces muy severos. El calabozo, el cepo, los castigos corporales –azotes- se utilizan frente a los trabajos obligatorios, como la limpieza de malezas y arreglo de los caminos y cementerios. Para comunidades como la del Cauca la expulsión de una persona de su comunidad, constituye el máximo castigo” (p. 202).

pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización socio política tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad

De acuerdo con ACNUR (2006),

los grupos étnicos que habitan nuestro país tienen diversas formas de agruparse y relacionarse entre sí. En particular, los sistemas de parentesco median sus relaciones individuales y grupales, la manera en que se distribuyen los bienes, la estratificación de su vida social, sus formas de socialización y sus sentimientos de identidad frente al grupo al que se sienten pertenecientes. (p.197).

La Constitución Política de Colombia del año de 1991 dispuso en su artículo 7 que,

los Cabildos Indígenas y los Consejos Comunitarios de Comunidades Negras serían las unidades de organización social de las comunidades étnicas, a la vez que estipularon que éstas tendrían derecho a los resguardos y a los territorios colectivos, respectivamente, como entidades territoriales con un carácter jurídico especial al declararlos inalienables, inembargables e imprescriptibles (Vélez, 2013, p.161).

De esta manera, se menciona que los resguardos cumplen un papel central como forma organizativa. Éstos son considerados como una “figura jurídica instaurada durante la Colonia mediante la cual se reconocía a los indígenas la propiedad colectiva sobre ciertas tierras, después del avance del proceso de colonización sobre determinada región” (Coronado, 2010, p.30). De acuerdo con ello, los cabildos ocupan un lugar central “como forma de autoridad propia al interior de las comunidades indígenas” (Equipo de

“Otras autoridades

De manera similar los capitanes se nombraron caciques en algunos lugares – entre los Embera-katio por ejemplo – en algunos pueblos, como entre los kurripako y piapoco los pastores evangélicos ejercen autoridad en la comunidad. Estas formas de autoridad son reconocidas plenamente por la Ley que las equipara a los cabildos. Entre los sistemas tradicionales de autoridad hay muchas diferencias:1. Algunos pueblos no tienen una autoridad supra-domestica, sino que ejerce a través de mecanismos más o menos formalizados de carácter familiar. Los awa son un ejemplo de este caso. Otro es caso de los embera, aunque en los últimos tiempos vienen adoptando el régimen de cabildos. 2. En los pueblos amazónicos el Dueño de la Maloka – Chaman- y los viejos - sabedores – a través del conocimiento y manejo de la tradición y los rituales, ejercen el control y manejo de la vida social. Las nuevas formas organizativas indígenas suelen ocasionar entre estos pueblos conflictos de poder.3. En algunos pueblos indígenas, existe consejo de ancianos..., exclusivamente masculinas”.

capacitación del CRIC, 1989, P.296). Estos en términos generales tienen la siguiente estructura: “la autoridad mayor recae en un *gobernador* que tiene como colaboradores a un *secretario*, un *tesorero* y unos *alguaciles* que cumplen funciones policivas. Algunos nombran un *comunero* o encargado de llevar los registros y el estado de las asignaciones de tierras...” (Alto Comisionado para refugiados-ACNUR, 2006, P.201).

Adicional al papel que cumplen los resguardos y los cabildos como formas organizativas de las comunidades indígenas, es preciso mencionar otras formas organizativas de mayor cobertura a nivel regional o nacional con incidencia directa sobre estas comunidades. Dentro de estas se destacan entre otras, la Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC (creada en 1982, luego del primer congreso indígena nacional); la Asociación de Cabildos Indígenas de Bogotá –ASCAI (2006); el Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC (1971); el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia-AICO (1987); la Confederación indígena Tayrona-CIT (1978); la Organización de los Pueblos Indígenas del Amazonas- OPIAC (1995) (Alcaldía de Bogotá, 2011,pp37-39).

La creación de estas últimas organizaciones obedece fundamentalmente a la necesidad de crear alianzas entre las distintas comunidades como una manera de fortalecer la parte organizativa y proponer alternativas conjuntas como una forma de mantenerse como grupos étnicos con su autonomía propia y con sus estilos y formas de vida particulares. Del mismo modo, el desarrollo creciente de la violencia obligó a las comunidades en mención a tejer nuevas sociedades para buscar alternativas frente a ésta.

El papel de los mayores dentro de las comunidades indígenas. Al hacer referencia a la organización en las comunidades indígenas, se hace obligatorio tener en cuenta el papel de los mayores. En la cosmovisión indígena, éstos son sinónimo de respeto y de sabiduría y cumplen un papel primordial dentro del proceso socialización de las generaciones jóvenes. A través de ellos se mantiene viva la memoria de la comunidad,

Una memoria que es rastro, huella pero a la vez vivencia, sentimiento, organización, economía, política, participación, espiritualidad y sobre todo conservación. Una memoria que vive de lo viejo pero sin envejecer, que valora a los abuelos y que no los olvida, porque a diferencia de la sociedad occidental —la del desarrollo—, aquí las personas valen por lo que han vivido, hecho y proyectado a la comunidad, y no por lo que producen y tienen. Porque se tiene para ser y no se es para tener. De allí que los mayores sean respetados y tenidos en cuenta porque son la memoria viva, la memoria haciéndose presente en los jóvenes (Molina, 2010, p.53).

El papel de los mayores en estas comunidades es visto por Jamioy (1997) de la siguiente manera:

Las comunidades indígenas reconocen a los ancianos sabedores de la cultura tradicional como sus voceros y consideran que sus consejos, opiniones y recomendaciones son .La Palabra Correcta., expresión utilizada para significar que en sus palabras conllevan un profundo conocimiento sobre los temas u objetos que dan a conocer. Así, los sabedores indígenas constituyen una fuente fundamental del conocimiento tradicional de cada pueblo. Los sabedores por sus amplios conocimientos tienen la capacidad de identificar con facilidad las cualidades de las personas y las calidades de las cosas, por eso generalmente están emitiendo recomendaciones a los padres de familia para que cuiden y orienten a sus hijos de acuerdo a la vocación o interés que hayan demostrado, como también para el buen manejo de las cosas en beneficio de todos. (p.66).

UMIYAC (2000) aclara que a menudo se hace uso de términos diferentes al referirse a los mayores que cumplen un papel destacado al interior de las comunidades. En este sentido se habla de *curaca*, *taita*, *médico tradicional*, *médico indígena*. En algunos casos también se habla de sabedores, e incluso a algunos mayores se les denomina *caciques*, no tanto porque ocupen tal posición dentro de la estructura organizativa de la comunidad, sino por el respeto que inspiran (p. 12).

El sentido de lo colectivo en las comunidades indígenas. Acercarse a la realidad cultural de las comunidades indígenas significa entrar en contacto con formas de ver el mundo, las cuales difieren significativamente de los estilos de vida propios de occidente. En dichas comunidades sus formas organizativas adquieren sentido a partir de lo que éstas representan para el desarrollo colectivo. La mayor parte de las prácticas de orden social y cultural desplegadas en el diario vivir están signadas también por la impronta de lo colectivo. Éste, además de ser una forma de resistencia frente al pensamiento y sensibilidad occidental, representa uno de los distintivos especiales de estas comunidades.

Algunas explicaciones sobre el particular están derivadas de la presencia de dos concepciones contrapuestas de ver el mundo y concebir la realidad: una directamente vinculada con la racionalidad instrumental e individualista del mundo y de la naturaleza que se posiciona a partir de los siglos XVII y XVIII y la otra articulada con la cosmovisión indígena, que privilegia la mirada colectiva e integral de la realidad y en general de los procesos de desarrollo social:

Las muchas naciones indígenas originarias desde el norte hasta el sur del Abya Yala tenemos diversas formas de expresión cultural, pero todas emergen del mismo paradigma comunitario: concebimos la vida de forma comunitaria, no solo como relación social sino como profunda relación de vida. (Huanacuni, 2010, p.19).

Esta misma fuente agrega que,

el paradigma de la cultura de la vida emerge de la visión de que todo está unido e integrado y que existe una interdependencia entre todo y todos. Este paradigma indígena-originario-comunitario es una respuesta sustentada por la expresión natural de la vida ante lo antinatural de la expresión moderna de visión individual. (p.19).

La medicina ancestral. La mayor parte los autores que conceptualizan sobre el particular, parten de la base que la medicina ancestral solamente puede ser entendida desde la cosmovisión y la cultura de dichas comunidades. De acuerdo con ello, se precisa que a menudo se habla de *medicina tradicional*, en contraposición con la práctica de la medicina científica, situación que conlleva a que la medicina ancestral sea vista con un sesgo altamente conservadurista. Menéndez (1994) aclara las consecuencias que pueden derivarse de ello,

Un aspecto que genera confusiones (que también puede ser remitido a las teorías de la modernización y observado en las otras tendencias), es el que define a la “medicina tradicional” a partir de considerarla como diferente, opuesta, antagónica a la medicina científica. La primera tendencia definiría a las prácticas y representaciones médicas tradicionales como no científicas, mientras que la segunda propondría procesos de antagonismo y oposición que para unos son registrados como “resistencias al cambio” (producto de un proceso de evolución social), pero para los segundos son un proceso de antagonismo cultural y/o ideológico-político. (p. 5).

Este autor agrega que, “el uso del término “medicina tradicional” tiende, conscientemente o no, a la exclusión de prácticas, representaciones o de sujetos sociales, tanto desde una perspectiva empírica como teórico-ideológica” (p.7).

En coherencia con las presiones antes señaladas, para Vallejo (2006), existe diferencias entre lo que es la medicina occidental y medicina ancestral. Mientras en la primera,

Predomina un modelo positivista del conocimiento en el cual se toma en cuenta la “enfermedad” y su semiología, en la segunda, opera un modelo empírico que trabaja desde una visión del mundo integradora del hombre con su realidad física, social y cultural. (p.40)

Esta misma fuente agrega que, la medicina ancestral, “tiene su base epistemológica en la cosmogonía y en la cosmología” (p.41). En el mismo sentido para Chifa (2010) la lógica de la medicina ancestral solo resulta explicable desde la visión del mundo de quienes la practican: “La medicina tradicional, sus técnicas, sus acciones y sus conocimientos se explican a través de la mentalidad y la cultura de los grupos sociales que la generan, reproducen y practican, porque es parte de su vida, de su cotidianidad, finalmente de su tiempo sagrado, histórico y real” (p.244).

A partir de lo anterior, a continuación se desarrolla un concepto de medicina ancestral el cual fue elaborado por el Instituto Interamericano de Derechos Humanos y la Organización Panamericana de la Salud. Para estas entidades, la medicina ancestral,

Son aquellas prácticas médicas que han tenido su origen en los espacios geográficos y sociales de los pueblos indígenas, y que surgieron antes de la colonia, y/o en el proceso, cuyos conceptos, metodologías terapéuticas se basan en la historia, la cosmovisión y la identidad cultural indígena. Lo cual no significa que no se hayan modificado en el tiempo, incorporando elementos conceptuales, médicos y terapéuticos de las diferentes sociedades que los han dominado. (p. 8).

Como se mencionó en la parte introductoria del trabajo, la explicitación de los anteriores conceptos tenía la intencionalidad de identificar la naturaleza, a groso modo, de las comunidades indígenas como una forma de comprender el sentido de la organización y de la práctica de la medicina ancestral, ambas ligadas a la concepción cultural y del territorio.

En lo que se expone a continuación se pretende desarrollar algunos conceptos que permiten entender lo que acontece con dichas comunidades, una vez que se produce el desplazamiento forzado.

Violencia y desplazamiento forzado. Como se anotaba anteriormente, la violencia social y política ha estado presente a lo largo de la historia colombiana. Los procesos de conquista y colonización a las que fueron sometidas las comunidades aborígenes se llevaron a cabo por medio de las armas, pero también a través del desconocimiento de sus prácticas sociales y culturales. Mediante la imposición de unas maneras de ver el mundo y concebir la realidad que en lugar de reconocer y reafirmar sus raíces históricas, los llevaba a su extrañamiento e incluso a abjurar de ellas.

Para Blair (2009) existe una gran dificultad para conceptualizar lo que se entiende por violencia en razón del conjunto de aspectos implícitos en ésta, en la presente investigación se hará uso de algunos conceptos desarrollados especialmente desde las Ciencias Sociales. Un primer concepto es el definido por Vivas (2007), quien retomando a Sánchez (1996) define la violencia como “todas aquellas actuaciones de individuos o grupos que ocasionen la muerte de otros o lesionen su integridad física o moral” (p.277). Situación que puede llevar implícitos efectos de orden social, político, cultural, económico o psicológico, entre otros.

De acuerdo a las ideas sobre violencia en la conquista y colonización anteriormente referidas, otros autores definen la violencia desde otras dimensiones, las cuales contribuyen en el esclarecimiento de dichos procesos. Para De Roux (1990), el poder de la fuerza y de las armas se constituyeron en los factores principales que llevaron al dominio del poder español en América: “la superioridad del armamento español fue uno de los factores de la victoria. Se trató del encuentro de la madera de lanzas y flechas contra el acero de escudos, corazas, espadas, yelmos, guanteletes, alabardas y masas” (P.54). Pero este mismo autor es contundente al afirmar cómo el poder español en América se extendió no solamente a través de las armas: “para consolidar la dominación no bastan las armas: hay que destruir el universo simbólico del vencido” (P.62). En Espinosa (2007), “la violencia no solo implica actos de agresión física. Su dimensión simbólica tiene efectos de largo plazo particularmente porque moldea conductas y maneras de ver la realidad y

concebir o representar la diferencia” (p.273). En palabras de algunas comunidades indígenas actuales, a raíz de estos procesos,

el pensamiento tradicional fue olvidándose, al punto que se fue olvidando el nombre de nuestros dioses, y fácilmente nos quedamos hablando nada más de los apóstoles, de la Virgen María, de los ángeles y los arcángeles; además normalmente nos integramos a las misas de la iglesia católica..., los nombres de Locombo, Lulumoy, Nanuco, Eliani, Ibamaca, Dulima, nos parecen extraños luego de todo esa guerra que nos hicieron para que olvidáramos . (p. 43-44).

En este sentido cobran validez las reflexiones hechas por Espinosa (2007), quien ve en los procesos de conquista y colonización el inicio de un largo periodo que sigue vigente aún entrado el siglo XXI, donde se implementa en las comunidades nativas y campesinas un proyecto modernizador mediante el uso de la fuerza y la imposición cultural, situación que ha traído consigo el genocidio cultural de vastas comunidades a lo largo del mundo. El genocidio cultural “no se refiere simplemente a los asesinatos en masa, sino, al acto de eliminar la existencia de un pueblo y silenciar su interpretación del mundo” (p.274). Situaciones que se materializaron a partir de la coacción religiosa y a la consecuente “muerte de sus dioses” (De Roux, 1990), como también del desconocimiento progresivo del conjunto de prácticas sociales y culturales, o a través del exterminio físico.

La postura expuesta por Espinosa es compartida por un número amplio de intelectuales, quienes ven en el proceso que se viene describiendo, la manifestación directa del proyecto de modernidad, el cual toma fuerza a partir de los siglos XVII y XVIII. Para Lander (2000)

La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: *la modernidad y la organización colonial del mundo*. Con el colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino – simultáneamente- la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da el inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez se organiza la totalidad del espacio y del tiempo- todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran narrativa universal. (p.16)

En cuanto a la modernidad, para Dussel (2000) se entiende como el paradigma que se despliega desde Europa para el mundo a partir del siglo XVIII y que va a considerar a ésta sociedad como el único estilo de vida válido y por tanto digno de imitar. Las demás formas de vida van a ser consideradas como atrasadas y por consiguiente no ajustadas a los

parámetros de la civilización. La postura resultante del proyecto de civilización, derivará en beneficio exclusivo del modelo europeo. Los pilares de dicho proyecto, los sintetiza este autor de la siguiente manera:

1. La civilización moderna se autocomprende como desarrollada, superior...
2. La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral.
3. El camino de dicho proceso educativo debe ser el seguido por Europa...
4. Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización...
5. Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable y con el sentido cuasi-ritual del sacrificio...
6. Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la “Modernidad” presentarse no solo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas.
7. Por último, y por el carácter “civilatorio” de la “Modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la “modernización” de los otros pueblos “atrasados” (inmaduros), de las otras razones esclavizables, del otro sexo por el débil, etc. (p.49).

Escobar (2005) establece la relación entre desplazamiento forzado y modernidad, al tiempo que explicita otros aspectos de ésta:

Los desplazamientos masivos que se observan hoy en día en el mundo entero –ya sean relativamente voluntarios o forzosos– son el desenlace de procesos culturales, sociales y económicos que han desembocado en la consolidación de la modernidad capitalista. Entiendo por modernidad una forma peculiar de organización social que nació con la conquista de América y que cristalizó posteriormente en el norte de Europa occidental en el siglo XVIII. En el plano social, la modernidad se caracteriza por la existencia de instituciones como el Estado- nación y la burocratización de la vida cotidiana basada en el saber especializado; en el plano cultural, se singulariza por orientaciones como la creencia en el progreso continuo, la racionalización de la cultura y los principios de individuación y universalización; y en el plano económico, se particulariza por sus vínculos con diversas formas de capitalismo, comprendido el socialismo de Estado como forma de modernidad. (p.48).

Asimismo, se menciona la representación de la emergencia de la ciencia moderna como dispositivo único en la definición del mundo y con ello el posicionamiento del positivismo como modelo exclusivo de explicación de la realidad, situación que llevó al desconocimiento y, a la exclusión sistemáticas de las demás formas de ver el mundo y asumir la realidad.

Cabe entonces, mencionar que el proyecto de modernidad que va tomando fuerza en buena parte del mundo, se convertirá en el justificativo ideológico, político, cultural y económico a partir del cual se impondrá cada vez con mayor vehemencia la modernización capitalista. Así como la razón instrumental, y con ello el desconocimiento de las demás formas de vida al margen de estas lógicas. Es importante tener presente, que si bien es cierto, dicho proyecto se presenta en adelante como el delineador fundamental de la vida de los pueblos, las dinámicas internas de cada sociedad incidirán marcadamente en el rumbo asumido por cada una de éstas.

Desplazamiento forzado y desterritorialización. Una de las consecuencias directas de las diversas irrupciones de violencia por las que ha atravesado la sociedad colombiana, ha sido el desplazamiento forzado. Como ya se mencionó, éste ha estado presente en varias etapas del desarrollo histórico nacional. Para efectos de la investigación se hace referencia al desplazamiento generado a partir de la última ola de violencia, la cual se ha extendido desde la década de los años ochenta del siglo anterior hasta el momento actual.

Tal y como lo plantean Osorio (2007) y Vallejo (2007), el concepto de desplazamiento forzado emerge en la última década del siglo anterior, pese a que en buena parte del mundo se venían presentando éxodos forzados de población desde hacía cierto tiempo. La primera de estas fuentes considera que en la definición actual del desplazamiento forzado existen dos conceptos, uno restrictivo y el otro incluyente. El primer fue el escogido por Colombia y que se encuentra presente en la Ley 387 de 1997.

Allí se entiende al desplazado como

toda persona que se ha visto obligada a migrar dentro de su propio territorio nacional, abandonando su localidad de residencia y sus actividades económicas habituales, porque su vida, integridad física o libertad han sido vulneradas o se encuentran amenazadas, debido a la existencia de cualquiera de las siguientes situaciones causadas por el hombre: conflicto armado interno, disturbios o tensiones interiores, violencia generalizada, violaciones masivas de los derechos humanos u otras circunstancias emanadas de las situaciones anteriores que puedan alterar o alteren drásticamente el orden público. (p.170).

El otro concepto es el presentado por la Secretaría General de las Naciones Unidas para refugiados internos:

Persona o grupo de personas que se han visto obligadas a huir o a dejar sus hogares o lugares de residencia habitual como resultado de, o para evitar, en particular, los efectos de un conflicto armado, las situaciones de violencia generalizada, las violaciones de derechos humanos o los desastres naturales o causados por el hombre, y que no han cruzado la frontera estatal internacionalmente reconocida como tal. (p.172).

Naciones Unidas señala que la definición dada sobre el particular desde la normatividad genera diferencias importantes con otros grupos poblacionales, a la vez que en torno a él se van construyendo ciertas identidades: (MarcadorDePosición1).

El reconocimiento de ser “desplazado”: Reconocerse y ser reconocido como perteneciente a una categoría social determinada implica asumir una identidad diferenciadora. Desde el desplazamiento forzado, este referente identitario se convierte en carta de presentación a través de la cual se hace social e institucionalmente visible. Es también diferenciarse de los otros, campesinos y pobres urbanos, que son los grupos de pertenencia previos y actuales de buena parte de quienes están desplazados. (p.177).

Las condiciones generadoras están explicadas por conflicto social y político colombiano, pues aquel puede entenderse como la consecuencia directa de éste. Las condiciones podrían resumirse en: algunos de los efectos derivados de la modernidad, los conflictos asociados a la tenencia de la tierra, la influencia del modelo neoliberal, la globalización y la lucha por el control del territorio, entre otros.

En cuanto a los impactos generados por el desplazamiento forzado, sobresalen los de orden socioeconómico y cultural. Con respecto a los primeros, Ibáñez y Moya (2007)

explican cómo la problemática en mención genera pérdidas de diverso orden, situación que repercute marcadamente la calidad de vida de éstas.

El desplazamiento causa una caída sustancial en casi todas las dimensiones del bienestar. Los resultados revelan que los hogares desplazados experimentan una caída considerable en el consumo agregado por adulto equivalente. Mientras que en los municipios de origen el consumo agregado anual por adulto equivalente de estos hogares era, en promedio, de \$1, 8 millones, después del desplazamiento el consumo agregado sólo llega a ser de \$1,1 millones. Esto equivale a una pérdida de 35,7 puntos porcentuales en el consumo agregado como consecuencia del desplazamiento. (p.37).

En esta misma fuente se muestran las consecuencias sobre el empleo, la salud, la vivienda y la educación. Mientras en los municipios de procedencia, los jefes de hogar presentaban una tasa del desempleo del 1.7%, esta pasa a un 16.1% en el municipio receptor (p.38). En cuanto a la salud, tiende a empeorarse como consecuencia del estrés generado por la salida abrupta y muchas veces en condiciones dramáticas, lo mismo que por la falta de una alimentación adecuada, como resultado en la disminución de los ingresos del núcleo familiar (p.43). En cuanto a la educación, la normatividad obliga a las instituciones públicas a recibir a los niños y jóvenes en situación de desplazamiento en cualquier época del año, muchos terminan desertando ya que hay una necesidad creciente de vincularse al mercado laboral. De igual manera, se presentan casos en los cuales las propuestas curriculares y en general las prácticas de enseñanza en los sitios de llegada, tienen que ver poco con el contexto cultural de los niños y de los jóvenes, situación que los obligar a desertar del mundo escolar. En lo que tiene que ver con la vivienda, “el porcentaje de hogares que enfrentan hacinamiento alto casi se duplica al pasar de un 23.3% en el municipio de origen a un 40.7% en el municipio de recepción” (p.44). Del mismo modo, el acceso a los servicios públicos se agrava considerablemente debido a que las familias en la mayor parte de los casos se asientan forzosamente en barrios con escasa o nula dotación de este tipo de servicios.

Las personas en situación de desplazamiento deben enfrentar en muchos casos, problemas de inseguridad en los lugares de asentamiento, tal y como lo expresa Pérez (2009):

Una de las razones que orientan los desplazamientos forzados hacia la ciudad es la búsqueda de seguridad. Sin embargo, la guerra avanza hacia las ciudades y la violencia social tiene allí

manifestaciones intensas. El mito de lo urbano como lugar seguro se desvanece también. Controles soterrados en los barrios marginales, disfrazados como mecanismos comunitarios de vigilancia por parte de grupos paramilitares, confrontaciones entre milicianos de guerrillas y de paras, hechos de la mal llamada limpieza social, apropiación de los servicios de transporte, compraventas y otros negocios en las ciudades, muestran que la presencia de grupos armados ilegales no sólo está en los campos, sino que campea en las ciudades. (p.428).

No sobra agregar que la población en mención, a menudo es objeto de diversos estigmas por parte de los vecinos y personas del común, *“pues si les tocó venirse por algo sería”*, como también debe enfrentar la desidia estatal y gubernamental, materializada especialmente en los trámites engorrosos para acceder a la certificación como personas desplazadas o a la ayuda de emergencia, lo mismo que para encontrar el equilibrio socioeconómico establecido en la normatividad vigente.

En lo referente a los impactos culturales que se generan con el desplazamiento, a menudo son analizados en términos de lo que significa el paso forzado del campo a la ciudad. Éste, generalmente es visto como sinónimo de lo que es la sociedad tradicional (Bello, 2001), en la cual priman las relaciones de vecindad, el compadrazgo, la familiaridad en las relaciones sociales y comunitarias, como también el conservadurismo y la existencia de roles claramente diferenciados.

De otra manera, la ciudad como sinónimo de la sociedad moderna, se caracteriza por las relaciones sociales distantes y con altos niveles de individualismo, de anonimato y una economía monetizada. Es estos espacios, las propuestas tecnológicas orientan buena parte del desarrollo económico y ocupacional, al tiempo que incide en las relaciones entre las personas. Sobre el particular Osorio (2009) afirma:

El desplazamiento forzado del campo a la ciudad que produce la guerra supone uno de los cambios más totales, rápidos y contundentes en las prácticas territoriales. El paso de una choza en el campo a un inquilinato en la ciudad, el dejar de laborar en el campo para integrar la economía informal y la mendicidad en la ciudad, el cambio de la autonomía relativa en la finca a la dependencia monetaria en la ciudad y de ser vecinos y habitantes rurales a anónimos y despreciados desplazados, se configura una transformación no deseada, a la cual millones de hombres, mujeres, jóvenes y niños deben acomodarse, dado que regresar a su territorio no es posible. Se impone una mutación profunda para asumir empleos desconocidos y precarios y ritmos de vida diversos en territorios desconocidos. La reconstrucción de prácticas territoriales, con todo el aprendizaje que ello implica en condiciones de miseria y rechazo, se acompaña con la pérdida de autoestima y un estado de incertidumbre indefinido. (p. 427-428).

Por consiguiente y en razón de lo anterior, para Bello (2001) “las comunidades campesinas que ingresan a la ciudad enfrentan conflictos, choques, destrucciones y reconstrucciones, tanto en el plano de la identidad individual como colectiva” (P.16). Este autor señala, sin embargo, que dado que los sectores a donde llegan las personas desplazadas han sido poblados por migrantes de otras épocas, por consiguiente, es posible encontrar espacios “híbridos”, con prácticas sociales y culturales propias de la ciudad y otras características del ámbito rural de las distintas regiones del país.

Por su parte el Grupo de Investigación, Sujetos Sociales y Acciones Colectivas de la Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano de la Universidad de Valle (2008), refiere otros impactos de esta misma naturaleza, expresados en el cambio de roles al interior de las familias:

Las familias en situación de desplazamiento sufren ciertas transformaciones provocadas por: la imposición y adopción de nuevas formas y pautas de crianza que alteran los procesos de socialización, la renegociación en momentos de crisis de roles y estatus, y obviamente, por las limitaciones y trabas con que tropiezan en el orden económico y social para cumplir con sus funciones tradicionales. (p.86).

Sin duda alguna, los procesos de adaptación y de reconstrucción social a los que se ven obligadas las personas en situación de desplazamiento en los nuevos espacios, generan nuevas identidades, a partir del auto-reconocimiento de su condición sociocultural y económica y de su potencial político. Dicho auto-reconocimiento se va construyendo a medida que se entra en contacto con quienes están en una misma condición, como también a través de las relaciones que se deben establecer con las instituciones públicas y privadas. Los procesos organizativos a nivel social y comunitario se convierten también en espacios importantes de construcción de identidad¹⁴.

Efectos del desplazamiento forzado sobre las comunidades indígenas. Los efectos referidos, llegan a ser muchos más profundos para las comunidades indígenas por la relación con la cosmovisión y el conjunto de prácticas sociales y culturales derivadas de

¹⁴Al respecto ver Arias (2003), Familias en situación de desplazamiento en Altos de Cazucá. Caracterización y alternativas de reconstrucción social, Fundación para la Educación y Desarrollo (Fedes).

ésta. Al producirse el desplazamiento forzado se debe entrar en contacto con otras lógicas, formas de vida y maneras de asumir la realidad, las cuales están directamente articuladas con la naturaleza particular de la modernidad y el conjunto de sus expresiones, materializadas en el avance de la sociedad capitalista bajo diferentes matices.

En este orden de ideas, un primer efecto del desplazamiento forzado para las comunidades, es el alusivo a la pérdida de los territorios ancestrales, situación que va en contravía de las formas de vida propia y de la autonomía reivindicadas históricamente en su condición étnica. En este sentido para las comunidades en situación de desplazamiento forzado, genera todo un proceso de desterritorialización con implicaciones directas sobre su cultura, su cosmovisión y forma de vida. Al respecto Egea y Soledad (2007) retomando a Montañez y Delgado (1998) plantean que “la desterritorialización se refiere a procesos de pérdida del territorio derivados de la dinámica territorial y de los conflictos de poder entre los distintos agentes territoriales” (p.187). Estos mismos autores agregan que, “la desterritorialización supone una decadencia de una relación original, inocente y natural entre la cultura y el lugar” (p. 184).

De la misma manera, Henao y Suárez (2003) ven el desplazamiento forzado y los procesos de desterritorialización asociados a la “pérdida de lugar”, entendiendo por ésta,

la desconexión temporal o definitiva de los espacios y circuitos geográficos, sociales, económicos, culturales y políticos que adquieren significado y valoración diferenciales para las diversas subjetividades individuales y colectivas inmersas en procesos sociales con ocurrencia histórica y territorial específicas... El análisis del desplazamiento forzado desde la 'perspectiva de lugar' permite correlacionar la ubicación (espacio geográfico concreto) que incluye los conceptos de localidad afectada por "procesos económicos y políticos que operan dentro de un marco más amplio regional, nacional y global" y el sentido de lugar, el sentimiento de 'vivir en un lugar particular' que implica una serie de relaciones construidas históricamente que brindan medios materiales de subsistencia, permanencia sociopolítica y socioeconómica e identidad individual y colectiva. (p. 10).

Mientras que Escobar (2004) retomando a Bachelard (1994), Husserl (1954), Merleau-Ponty (1962) y Pickles (1985), puntualiza la comprensión de la desterritorialización desde “el sentido de lugar”, aclarando que éste es un concepto desarrollado en planteamientos fenomenológicos sobre la dimensión subjetiva y

experiencia del lugar..., se refiere con ello a las percepciones individuales y colectivas que están generadas en un lugar, a los sentimientos asociados con un lugar, y a la característica de diálogo en la relación entre ser humano y lugar...(p.42).

Escobar, aunque está de acuerdo en que la desterritorialización es la consecuencia lógica del desplazamiento forzado, hace una precisión al respecto:

El caso más obvio es el desplazamiento forzado, como el descrito en los ejemplos anteriores, cuando los pobladores huyen de la violencia y del terror abandonando las tierras rurales. Sin embargo, estos procesos de des-territorialización no necesariamente implican el abandono de las tierras. La falta de poder ejercer territorialidad también existe cuando se impide la movilidad por los terrenos, cuando se sienten restringidos los movimientos por los lugares acostumbrados o cuando un consejo comunitario no puede implementar planes de manejo del territorio debido a la presencia y las amenazas de actores armados. (p.43).

Por consiguiente, cobra validez la reflexión concebida por Osorio (2009) al mencionar el control que ejercen algunos actores armados en distintas regiones del país, el cual se expresa en el control de las personas, los cuerpos y los movimientos:

Se decretan entonces horas para la apertura y cierre de los almacenes y bares, horarios para transitar por los caminos, se imponen prácticas de castigo, el control sobre los cuerpos, como la prohibición del cabello largo, y el uso de aretes para los hombres, y para las mujeres de prendas vistas como indecentes. El control de prácticas como las formas de vestir, de utilizar el tiempo libre y de los consumos es un ejercicio constante en particular con las y los jóvenes, que a veces llega a ser aprobado por los adultos del lugar, quienes consideran benéficos estos controles para salvaguardar el orden y la moral. (p.426).

En coherencia con lo anterior, el desplazamiento forzado atenta contra la autonomía de las comunidades indígenas y contra sus formas de gobierno y organización en general. Tal y como lo plantean Henao y Suárez (2003), se opera el:

Debilitamiento de la autonomía, gobernabilidad y jurisdicción indígenas a través de la injerencia, presión o ataques a los procesos, autoridades e instancias de gobierno, mecanismos de resolución de conflictos y formas de administración de justicia indígenas por parte de los actores armados. Estas situaciones han provocado mayor desconfianza social -y en algunos casos- desconfianza en la estructura organizativa de la comunidad y de los mecanismos internos de resolución de conflictos. (p. 22).

Evidentemente, los efectos se hacen sentir sobre el conjunto de las prácticas culturales de las comunidades en mención. En palabras de Bouley (2006),

el destierro es una violación de sus derechos colectivos al territorio, que conduce a la desaparición de sus tradiciones y su cultura por la pérdida de sus lugares sagrados y de sus actividades tradicionales relacionadas con la naturaleza y el medio ambiente en sus tierras ancestrales. (p.10).

Lo expuesto por Bouley, es ratificado por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (2003), la cual considera, además, que ante el desplazamiento forzado estas comunidades pierden buena parte de los referentes simbólicos presentes en sus territorios, situación que termina en la adopción de otras prácticas culturales ajenas a su cosmovisión.

Las transformaciones culturales que sufren las comunidades desplazadas se dan, por tanto, ante la ausencia de recursos materiales y espirituales que garanticen de forma autónoma la reproducción sociocultural, las cuales están en sus territorios de origen. El reacomodo a unas nuevas condiciones no previstas ni incluidas espiritual o conceptualmente en las cosmovisiones, implica la adopción de sistemas de creencias y conocimientos no-indígenas que cuestionan de fondo la existencia como comunidades particulares; en territorios no apropiados ni conocidos, las explicaciones propias, las medicinas y las tecnologías propias se hacen ineficaces, cuando no es que el contexto cultural y político de las comunidades receptoras es abiertamente discriminador. (p.29).

Otros efectos del desplazamiento forzado son expuestos por Henao y Suárez en la obra que se ha citado. Para estos autores, el desplazamiento atenta contra los sistemas de control cultural propios de los territorios indígenas; genera la fragmentación social, política y organizativa de estas comunidades; disgrega las unidades familiares y su vinculación con los ecosistemas, situación que va en contravía de su reproducción cultural. Del mismo modo, se generan:

rupturas y profundas transformaciones de los calendarios tradicionales en los que se enmarcan las actividades culturales, económicas y políticas, que favorecen la interacción local e interregional. Han desaparecido o están seriamente coartados procesos culturales enmarcados en los valores propios de cada grupo étnico como fiestas, encuentros regionales, rituales colectivos e interfamiliares, recolección y siembra de cosechas, festivales folclóricos, eventos familiares, que constituyen espacios fundamentales de socialización y consolidación sociopolítica y cultural. (p. 23).

Además, el desplazamiento forzado al promover otras prácticas de orden cultural tienden a olvidarse las propias o cuando menos, a recontextualizarse de los nuevos ambientes sociales y culturales encontrados en los sitios de llegada. Éstos, muy poco se asimilan a los territorios de procedencia, en los cuales, las montañas, los ríos, los árboles, etc., cumplían un papel fundamental afín con la cosmovisión y simbología propias de estas culturas. Indistintamente en los sitios de llegada, las lógicas y en general las maneras de

comprender y asumir la realidad distan significativamente de la visión integral y del sentido de lo colectivo con los que, las comunidades indígenas viven su cotidianidad.

Por consiguiente, prácticas como la de la medicina ancestral (como se verá luego) adquirirán una significación particular, más como práctica de resistencia y en algunos casos de supervivencia, en razón a las nuevas condiciones sociales y culturales a las que se ven enfrentadas estas comunidades en los nuevos contextos.

En tanto que, en el desplazamiento forzado la organización adquiere un nuevo sentido en los sitios de llegada, en conexión con los procesos de reconstrucción social que deben adelantarse. De ser un mecanismo fundamental en la orientación del conjunto de la vida de las comunidades conforme con la autonomía y el derecho a tener un gobierno y una organización propia, en la ciudad se constituye como un espacio para la reivindicación del derecho a la sobrevivencia. Sin embargo, es necesario plantear que en ciertas ocasiones dichos espacios agencian procesos de reivindicación de ciertas prácticas culturales, situación que expresa el afán por de estas comunidades por mantenerse vigentes en un contexto hostil y muy poco proclive al reconocimiento de dichas prácticas. En este sentido y siguiendo a Muñoz y Arias (2010),

la reivindicación de las prácticas culturales es un elemento esencial en el restablecimiento de derechos en estas comunidades étnicas, al mismo tiempo que se constituyen en mecanismos de resistencia en un lugar como la ciudad de Bogotá cuyas formas de ver el mundo y asumir la realidad muy poco se asimilan a la cosmovisión de tales comunidades. (p.107).

Por otro lado, es importante destacar el papel de la población en situación de desplazamiento en general, y de la población indígena en particular, en la construcción de la política pública de salud para el Distrito Capital en el año de 2007 (Alcaldía de Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2007).

Resistencias. Las comunidades indígenas, ante la violencia han desarrollado diversas formas de resistencia como una manera de reivindicar su condición étnica, su autonomía y el derecho a tener su organización y forma de gobierno propio. Para el caso de la sociedad

colombiana, dichas formas de resistencia se han creado, incluso desde el mismo período de dominio español y mucho más en los siglos posteriores, tal y como lo plantean ONIC (1989) y Vitonás (2009). Para éste último, luchas como las de la cacica Gaitana en siglo XVI, las de Juan Tama y Manuel de Quilo y Ciclos en el siglo XVIII, o las de Manuel Quintín Lame en el siglo XX, son solamente algunos de los casos a partir de los cuales estas comunidades se oponen de manera decidida a las numerosas maneras de dominación.

El desarrollo del movimiento indígena colombiano en la segunda mitad del siglo XX, en algunos casos en alianza con otros sectores sociales, como el de la ANUC, se reivindicaba el derecho a la tierra y/ o la recuperación de ésta. La creación del Consejo Regional Indígena del Cauca en el año de 1971¹⁵, y de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)¹⁶ en 1982, se convierten en expresiones directas de resistencia indígena.

Es importante destacar que, como consecuencia del desplazamiento forzado (como se verá luego), las comunidades indígenas en los sitios de llegada despliegan distintos tipos de resistencias, no sólo de manera explícita sino de forma simbólica como un modo de preservar sus prácticas culturales y en general alguno de sus rasgos identitarios. De ahí el progreso en los procesos organizativos, bien sea a través de los cabildos o de las mesas étnicas locales u otros tipos de organizaciones.

¹⁵Los principios con que surge esta organización son: recuperación de las tierras de los resguardos, ampliación de los resguardos, fortalecimiento de los cabildos indígenas, no pago de terraje, conocer las leyes indígenas y exigir su justa aplicación, defender la historia, la lengua y las costumbres, formar profesores indígenas para que eduquen de acuerdo con la situación de los indígenas, impulsar las organizaciones económicas comunitarias, fortalecer y preservar los recursos naturales y reorganizar la familia nasa según requerimientos del plan de vida (Vitonás, 2009, p.552).

¹⁶Los propósitos con que surge la ONIC, al decir de Vitonás (2009) son: defensa de la autonomía indígena, defensa de los territorios indígenas, recuperación de las tierras usurpadas y propiedad colectiva de los resguardos, control de los recursos naturales situados en los territorios indígenas, impulso de las organizaciones económicas y comunitarias, defensa de la historia, la cultura y las tradiciones indígenas, recuperación e impulso de la medicina indígena....(p.553).

Por la siguiente razón y siguiendo a Osorio (2007), se entiende la resistencia como la capacidad para hacer frente a otros (p.41). Esta autora afirma que hay básicamente dos tipos de resistencia, la resistencia civil, la cual tiene tres características:

Una, la afirmación de la identidad de los sujetos que resisten, que exige una toma de conciencia y afirmación de su propia dignidad..., dos, la desobediencia colectiva y la no colaboración para enfrentarse con quien está ejerciendo la dominación. Tres, la consecución de terceras fuerzas que apoyen su causa... (p.41).

Osorio (2007) retomando a Scott (1976) y a Thompson (1991) considera que existen, además, otros tipos de resistencia como son las resistencias cotidianas, las cuales “se ubican dentro del concepto de “economía moral”..., que se constituye en una fuerza de equilibrio o “campo de fuerza” y en el regateo entre fuerzas sociales desiguales en el cual el más débil todavía tiene derechos reconocidos sobre los más poderosos” (p. 42). Agrega la autora que:

dado que las resistencias cotidianas se dan en medio de alianzas tácitas entre las personas y no en expresiones colectivas organizadas y abiertas, se articulan muy bien con la opción de supervivencia que, aunque en apariencia es bastante pragmática, con frecuencia es sólo una sumisión... aparente...(p.43).

1.6. Marco metodológico

En lo que se expone a continuación, se busca delimitar metodológicamente la investigación, retomando el enfoque elegido, el tipo de estudio, la población, la muestra y las técnicas de recolección de la información.

El enfoque de la investigación

El enfoque de la presente investigación es cualitativo, por cuanto busca la comprensión del sentido que le confieren las comunidades indígenas a los procesos organizativos y, a la práctica de la medicina ancestral en sus lugares de procedencia y la manera como éstos son recontextualizados en los sitios de llegada (en este caso la ciudad de Bogotá). De acuerdo Vasilachis (2006), la investigación cualitativa es “mutimetódica, naturalista e interpretativa. Es decir, que las investigadoras e investigadores cualitativos indagan en situaciones naturales, intentando dar sentido o interpretar los fenómenos en los términos del significado que las personas les otorgan” (p.24).

El tipo de estudio.

El tipo de investigación será exploratorio-descriptivo. Exploratorio por cuanto en la revisión bibliográfica no se inquirió en una exploración para encontrar investigaciones que dieran cuenta sobre la recontextualización de la medicina ancestral en personas en situación de desplazamiento. Esta investigación espera convertirse en una fuente para el desarrollo de futuras investigaciones. De acuerdo con Sampieri, et. al., (1997), *“Los estudios exploratorios se efectúan, normalmente, cuando el objetivo es examinar un tema o problema de investigación poco estudiado o que no ha sido abordado antes. Es decir, cuando la revisión de la literatura reveló que únicamente hay guías no investigadas e ideas vagamente relacionadas con el problema de estudio...”* (p.70). Esta misma fuente considera que,

Los estudios exploratorios nos sirven para aumentar el grado de familiaridad con fenómenos relativamente desconocidos, obtener información sobre la posibilidad de llevar a cabo una investigación más completa sobre un contexto particular de la vida real, investigar problemas del comportamiento humano que consideren cruciales los profesionales de determinada área, identificar conceptos o variables promisorias, establecer prioridades para investigaciones posteriores o sugerir afirmaciones (postulados) verificables...(p.70).

La investigación, a su vez es de carácter descriptivo porque busca centrarse en la comprensión y descripción de las problemática estudiada a partir de aspectos particulares de éstas y con cierto nivel de profundidad. De acuerdo con la fuente anteriormente citada, la naturaleza de este tipo de estudios exige un grado de conocimiento del tema, lo que permitirá dar respuestas con cierta profundidad a los interrogantes a responder, lo cuales hace que lleguen a un mayor nivel de análisis en comparación con el alcance de los estudios exploratorios (p.71).

La población y la muestra.

En una investigación, la población es entendida como “el conjunto de todos los casos que concuerdan con una serie de especificaciones. La muestra suele ser definida como un subgrupo de la población” (Cerde, 1993, p.210). La población a tener en cuenta en la presente investigación serán los miembros de las comunidades indígenas en situación de

desplazamiento asentadas en la localidad de Usme del Distrito Capital, es decir, mujeres y hombres que cumplan con los siguientes criterios:

- Llevar al menos dos años de estar viviendo en Bogotá
- Pertenecer a una organización (cabildo, organización indígena, junta de acción comunal u otra) de indígenas en situación de desplazamiento o haber tomado parte activa en otros espacios de participación para dichas comunidades a nivel local (mesas étnicas locales, participación en la construcción de la política pública, etc.).
- Tener algún nexo directo o indirecto con la práctica de la medicina ancestral.

La muestra en este caso estará representada por aquellas personas que voluntariamente quieran suministrar la información al grupo investigador. En decir, que la muestra correspondería al caso de *sujetos voluntarios*, de acuerdo con la clasificación hecha por Hernández. et. al. (1997, p.278).

Las técnicas de recolección de la información.

Como técnicas de recolección de la información se utilizarán la entrevista semiestructurada y la observación no participante. La entrevista semiestructurada, si bien depende de los objetivos previamente formulados, admite cierto grado de flexibilidad, por cuanto existe la posibilidad que en la medida en que el entrevistado responda, se vayan introduciendo nuevas preguntas en coherencia con los propósitos de la investigación (ICFES, 1999, p.71). Con esta técnica se espera recolectar la mayor parte de la información, teniendo en cuenta las categorías deductivas definidas a través de los objetivos formulados. La flexibilidad en la aplicación de esta técnica permitirá la emergencia de categorías inductivas.

La observación no participante será utilizada para allegar información del contexto en el cual residen las personas; igualmente será utilizada en espacios específicos como las reuniones de las organizaciones, las asambleas, etc.

CAPITULO 2. ANALISIS E INTERPRETACION DE LA INFORMACION

2.1. Análisis e interpretación de la información

El proceso de recolección de la información se llevó a cabo entre los últimos meses del año 2012 y los primeros del presente año (2013). Dicho proceso exigió el acercamiento a los lugares donde residen los miembros de las comunidades indígenas, hecho que permitió tener una idea aproximada de sus condiciones socioeconómicas.

En total se aplicaron 10 entrevistas semiestructuradas (ver anexo 1), las cuales se convirtieron en la base fundamental para el análisis de la información. Igualmente, se participó en algunas reuniones de las organizaciones indígenas, estos con el fin de allegar información a través de la observación.

La construcción de los instrumentos para la recolección de la información, tanto de la entrevista como el de la observación, se hizo teniendo en cuenta los objetivos de la investigación y las categorías teóricas de encuadre de la problemática a investigar. Previo al proceso de recolección de la información se llevó a cabo la validación de los instrumentos con dos profesionales de las Ciencias Sociales, con amplia experiencia investigativa en el tema de comunidades indígenas y en el de desplazamiento forzado, quienes dieron aportes importantes para la cualificación de los instrumentos, como también para el avance del proceso de recolección de la información. Igualmente se llevó a cabo la prueba piloto con tres miembros de las comunidades indígenas, a partir de la cual se vio la necesidad de clarificar algunas preguntas que no eran fácilmente entendibles para los entrevistados.

Las entrevistas se realizaron a integrantes de las comunidades Inga¹⁷ Nasa¹⁸, Pijao¹⁹, Embera Chami²⁰ y Corguaje²¹, residentes en la localidad de Usme del Distrito Capital, quienes de manera voluntaria aceptaron suministrar la información. La edad de las personas entrevistadas oscila entre 20 y 72 años, todas llevan más de 5 años en situación de desplazamiento en Bogotá. La mayoría de ellas participa en la Mesa Étnica local y tienen algún acercamiento con la medicina ancestral.

Otros datos sobre la población entrevistada se encuentran en la siguiente tabla.

¹⁷“Los inga se localizan en el Valle del Sibundoy, Yunguillo y Condagua, en el departamento del Putumayo. También existen grandes concentraciones en Aponte, departamento de Nariño, en el departamento del Cauca y en centros urbanos como Bogotá y Cali.

¹⁸Los Nasa están localizados en su mayoría al sur de los Andes, en la región de Tierradentro, entre los departamentos de Cauca y Huila. Se considera el segundo pueblo indígena de Colombia en cuanto al tamaño de Su población: 138.501 personas.

¹⁹Los pijao del sur del departamento del Tolima, como se autodenominan en la actualidad, se ubican en pequeñas parcialidades en los municipios de coyaima, natagaima, Ortega, Chaparral y San Antonio. El Censo DANE 2005 reportó 58.810 personas autorreconocidas como pertenecientes al pueblo Pijao.

²⁰“La mayor parte de su población, habita en el alto río San Juan en los municipios de Pueblo Rico y Mistrató ubicados en el departamento de Risaralda. El segundo núcleo de población Chamí se encuentra en los ríos Garrapatas y Sanquininí, municipios de Dovio y Bolívar, departamento del Valle del Cauca y en el resguardo de Cristianía. Su población se estima en 5.511 habitantes.

²¹Están localizados al suroeste de la Amazonía a lo largo del río Ortegua y sus afluentes; al sudeste de Florencia (Caquetá) y en el río Caquetá y sus afluentes; al este de Puerto Solano y el Puerto Leguizamo (Putumayo). Son aproximadamente 1.321 personas.

TABLA 1.

2.1.1. Datos personas entrevistadas.

Nombre	Comunidad	Edad	Acude medicina ancestral	Actividad en Bogotá
Entrevistado #1 mujer	Inga	57 años	si	oficios varios
Entrevistado #2 mujer	Inga	22 años	si	Oficios varios
Entrevistado #3 mujer.	Inga	50 años	si	Medica ancestral y artesana
Entrevistado #4 hombre.	Inga	48 años	si	Periodista
Entrevistado #5 hombre.	Coreguaje	20 años	si	estudiante de bachillerato aprendiz medicina ancestral
Entrevistado #6 hombre.	Coreguaje	72 años	si	Médico ancestral
Entrevistado #7 hombre.	Coreguaje	38 años	si	Tallerista Aprendiz Medicina Ancestral
Entrevistado #8 hombre.	Nasa	47 años	si	Artesano, Médico ancestral
Entrevistado #9 hombre.	Pijao	43 años	si	Abogado, Medico Ancestral
Entrevistado # 10 hombre.	Embera	42 años	si	Medico Ancestral

Fuente: elaboración propia

El análisis de la información que se presenta a continuación, exigió el proceso de codificación donde se establecieron algunas categorías y con base en ellas se dio respuesta a la pregunta central de la investigación y a los objetivos específicos. El proceso de codificación se llevó a cabo a través de la herramienta computacional Atlas ti. El uso de dicha herramienta permitió identificar códigos y partir de ellos establecer las categorías, las cuales fueron a su vez contrastadas con los elementos teóricos previamente definidos y con otros que iban emergiendo en el proceso de recolección de la información. Las categorías base para el análisis de la información fueron:

- Territorio.

- Cultura.
- Violencia y desplazamiento forzado.
- Desterritorialización
- Resistencia.

El análisis de la información que se expone a continuación busca dar respuesta a la pregunta central de la investigación, la cual se expone a continuación:

¿Cómo se han recontextualizado los procesos organizativos y la práctica de la medicina ancestral en los indígenas sometidos al desplazamiento forzado, que se encuentran asentados en la localidad de Usme de la ciudad de Bogotá?

Para dar respuesta a esta pregunta, en un primer momento se identifican algunas relaciones entre la etnicidad y el territorio, así como el sentido que los integrantes de las comunidades le dan a lo organizativo y a la práctica de la medicina ancestral. Se identifican el papel de *los mayores* dentro de la organización social de las comunidades, lo mismo que el sentido colectivo que permea dicha organización.

En un segundo momento se hace referencia a la recontextualización de lo organizativo y de la medicina ancestral. Para ello, se da cuenta del proceso de desterritorialización al que se ven expuestas los integrantes de las comunidades indígenas, haciendo énfasis en los efectos económicos y cómo éstos aquejan algunas prácticas culturales. Después se expone como la recontextualización genera procesos de resistencia en torno a la serie de prácticas con las que, los desplazados se encuentran en el sitio de llegada.

El acercamiento al sentido que le dan los indígenas en situación de desplazamiento a los procesos organizativos y a la práctica de la medicina ancestral en los territorios de origen, necesariamente requirió preguntarse, entre otros aspectos, qué es la *etnicidad*, la

cual remite a una forma de concebir el mundo, ligada a una cosmovisión particular y a una serie de prácticas de orden social y cultural, que generan, a su vez, ciertos rasgos identitarios. Pero además, tal y como lo expone Acuña (2008), se debe tener presente que la etnicidad tiene que ver con diferencias culturales, construidas históricamente a través de las relaciones que se establecen con otros grupos, donde median determinadas relaciones de poder. “La etnicidad es la diferencia cultural socialmente interpretada, elaborada o utilizada; de modo que no hay etnicidad si no hay relación entre grupos, lo que significa que la etnicidad es una relación social” (p.5). Este mismo autor considera que:

La etnicidad es la definición de un nosotros y de un ellos en el marco de unas relaciones contradictorias. En este sentido, la etnicidad no es la propiedad o el atributo de un grupo, sino la cualidad de una relación entre grupos. (p.5).

En este orden de ideas, la etnicidad para el caso de las comunidades estudiadas, implica tener en cuenta el proceso de construcción de una identidad que se ha venido configurando desde los procesos de conquista y colonización a partir de la presencia de los invasores españoles y luego durante el período republicano y más aún a través de las luchas históricamente libradas a lo largo del siglo XX y lo que va corrido del actual. La lucha por la tierra y el territorio y los avances del movimiento indígena, entre otros, se ha convertido en hitos importantes a partir de los cuales desde sus cosmovisiones han reafirmado unas maneras de ser y entender la realidad. Por lo tanto, al hacer referencia a la etnicidad se proyecta una relación particular con el territorio, con la naturaleza y con toda la simbología, producto de una cosmovisión, construidas históricamente. Es una forma determinada de organización social, en la cual lo colectivo ocupa un lugar significativo y se convierte en la razón de ser de dicha organización. Asimismo y como se mencionó antes, encontrar unas prácticas sociales y culturales, entendibles solamente a partir de la condición étnica. Se puede afirmar que, la etnicidad no puede verse desligada de la adscripción a un territorio particular, dentro del cual cuentan no solamente la parte material, sino también la simbólica.

Dentro de las personas entrevistadas se pudo apreciar con claridad lo que representa el territorio para el indígena. Él es sinónimo de vida y espacio para la formación y reproducción de la cultura. Hay quienes consideran imposible la vida al margen del territorio.

“Es de dónde venimos, es el origen de nosotros mismos. Es lo que somos... El territorio es donde nos formamos, es lo que nos hace ser indígenas...” (Entrevistado #1, Mujer inga de 22 años);; *“Sin el territorio no habría vida ya que es el medio que nos permite labrar todo lo que necesitamos como seres humanos...”* (Entrevistado # 7, hombre coreguaje de 38 años).

En los testimonios de algunos de los entrevistados se destaca tanto la parte material como simbólica y espiritual que éste comporta:

“Porque es ahí donde están las plantas, más que todo las plantas medicinales, donde está la comida y todo lo que cultivamos, donde están los animales, la cacería y pues hablando del territorio pues ahí también hablamos mucho de la parte espiritual...”. (Entrevistado # 5, hombre coreguaje de 20 años)

Esta alusión a la parte tanto simbólica como material del territorio es expuesta por Giménez (1999) en los siguientes términos:

Como organización del espacio, se puede decir que el territorio responde en primera instancia a las necesidades económicas, sociales y políticas de cada sociedad, y bajo este aspecto su producción está sustentada por las relaciones sociales que lo atraviesan; pero su función no se reduce a esta dimensión instrumental: el territorio es también objeto de operaciones simbólicas y una especie de pantalla sobre la que los actores sociales (individuales o colectivos) proyectan sus concepciones del mundo. Por eso el territorio puede ser considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa. etc.; pero también como paisaje, como belleza natural, como entorno ecológico privilegiado, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva y en fin, como geosímbolo. (p.29).

Por su parte Mendiola (2008) resalta la parte simbólica del territorio para las comunidades indígenas y hace alusión a los *territorios simbólicos*, considerando que éstos,

están marcados por la cosmovisión, por las prácticas rituales, la mitología y los lugares sagrados que llegan a ser emblemas territoriales e identitarios y esto en sí es el territorio cultural, su espacio

es la urdimbre de representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional. (p.26).

Para algunos de los entrevistados, el territorio tiene un carácter sagrado, y además desde él emerge la espiritualidad necesaria para guiar a las figuras más visibles de la comunidad:

“El territorio es sagrado para nosotros..., en el territorio se trabaja todo el tema de la espiritualidad con los mayores. Desde la espiritualidad se ordenan todos los trabajos. En el territorio, por ejemplo, el gobernador va dirigido por el espíritu...” (Entrevistado # 8, hombre nasa de 48 años).

Este carácter sagrado del territorio es visto por Zapata (2008) en los siguientes términos:

El pensamiento de los pueblos indígenas es necesario entenderlo de manera sistémica, como unidad, no como partes que explican situaciones, si no como procesos continuos y coherentes unidos por un cordón umbilical al pensamiento ancestral, desde donde se explican la concepción del espacio y el territorio sagrado. El espacio sagrado tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y de hacerlo diferente ..., estos espacios se revisten de signos, códigos y lenguajes que indican la sacralidad del lugar, la orientación, las formas, las posiciones, las conductas, revelando las dinámicas y los procesos de comunicación que mantienen con otros espacios sagrados, los cuales proveen el equilibrio necesario para la subsistencia de los individuos o grupos, esta perspectiva de espacio sagrado corresponde a la realidad terrenal, desde donde se vinculan con otros mundos, el mundo de la forma se alimenta de las deidades y del inframundo para mantener el equilibrio natural . (p.2).

2.1.2. Lo organizativo

En razón de lo anterior y haciendo referencia directa a los procesos organizativos de los lugares de procedencia de los miembros de las comunidades indígenas en situación de desplazamiento ubicadas en la localidad de Usme de la ciudad de Bogotá, se coincide con Bello (2004), quien ve en la etnicidad “un principio de organización política constituido por diferencias culturales sobrepuestas y recíprocamente reforzadas, que llevan a sus poseedores a identificarse con su cultura y oponerse a quienes portan culturas distintas”(p. 43).

Dicha organización si bien tiene como referentes formales los resguardos y los cabildos, en últimas está signada por la connotación étnica ya referida e igualmente por

adscripción a un territorio determinado, con todo lo que él representa para las comunidades en mención. En este sentido es necesario tener en cuenta toda la carga espiritual y simbólica presente en los procesos de organización y regulación de las comunidades, pues tal y como lo plantea Zapata (2008),

El territorio *sagrado* es un concepto que ha prevalecido en la simbolización territorial indígena, su incidencia en la organización del uso y manejo del territorio ha permitido caracterizar las relaciones de las comunidades con la tierra, donde el tiempo configura la realidad, que se asemeja con un tejido, que se une al cordón umbilical a través de la mezcla de hilos de colores que aparece sobre el territorio con una sucesión de nombres, figuras y lugares familiares, lugares que tienen nombres y significados, que explican las características, usos, historias y memorias de los acontecimientos con él relacionados. En tal sentido esta sabiduría tienen vigencia en la actualidad para resolver tensiones territoriales entre las distintas entidades, configurando unidades y diversidades, que reflejan el mundo en su complejidad. Así cada piedra es diferente de cualquier otra, cada región es diferente a otra y se articulan a través de semejanzas que constituyen un sistema de relaciones integrados al pensamiento ancestral. (p. 13).

En los miembros de las comunidades indígenas entrevistados, está presente la estructura jerárquica encargada de regular la vida de las comunidades. Se trata de una estructura con base en las relaciones personales, cara a cara y que denota una gran cercanía entre gobernantes y dirigidos:

“El chamán era el cabecilla de orientación, la cabeza en sí era el cacique, estaba el gobernador y el comité de cacicazgo, estaba el cacique, el líder, el fiscal, el comisario, el alguacil y el tesorero..., entre todos se daban unas relaciones muy cordiales...”. (Entrevistado # 5, hombre coreguaje de 20 años).

La organización igualmente está permeada por un amplio sentido participativo y comunitario, *“pues desde que uno está pequeño le enseñan que la comunidad está por encima de todo”* (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años). Además, hay otras instancias que cumplen un papel clave en la regulación social y cultural:

“había un comité de trabajo comunitario, los fines de semana o los lunes se organizaba un día de trabajo en comunidad; se organizaba todo lo que había en los límites de la comunidad, es decir, lo de las cercas, lo de los animales..., este comité hacía reuniones con toda la comunidad..., había en comité de artesanías, se sacaba un día para organizarse y hacer propuestas para montar diseños, también se escuchaba la opinión de cada uno para hacer proyectos para fortalecer la medicina...” (Entrevistado # 5, Hombre coreguaje, de 22 años).

Este carácter participativo dado a la organización social es visto por algunos estudiosos como una característica de las comunidades indígenas andinas:

La gestión local indígena andina reúne entorno a los principios de participación social de equidad, solidaridad y reciprocidad, las asambleas ciudadanas, los cabildos populares, los parlamentos cantonales y las mesas de concertación. El tipo de manejo económico- administrativo local implica una gestión en la que se incluye primero, la participación ciudadana en la planificación del desarrollo local, en la toma de decisiones y al cumplimentar éstas en obras en la localidad (González, sf, p.3).

Para el caso de las mujeres, entre las organizaciones que tomaron parte en esta investigación, se aprecia que ellas ocupan un lugar preponderante como sinónimo de vida y por tanto es de quienes depende directamente la permanencia biológica de las comunidades. Por consiguiente, hay mujeres que han llegado a ser gobernadoras de los cabildos. Algunos de los entrevistados (hombres) refieren la importancia de las mujeres a partir de funciones específicas que históricamente han venido desempeñando, explicables dentro de la lógica de la cultura de dichas poblaciones. En este sentido consideran que *“algunas de ellas han sido gobernadoras..., Las mujeres son muy importantes en la minga de pensamiento porque allá las mujeres también ordenan a los hombres qué es lo que hay que hacer..., allá en asuntos sociales se hacen en las mingas de ollas..., allá a la mujer nunca hay que invitarla para que salga a cocinar, la mujer indígena cuando se dice que hay una asamblea están a la orden llevando las ollas...”* (Entrevistado # 8, Hombre nasa de 47 años).

2.1.3. Los mayores. Figuras centrales dentro de la vida social y cultural de las comunidades

Además de la estructura organizativa a la que anteriormente hacían referencia los testimonios de los entrevistados, los mayores ocupan un lugar especialmente significativo dentro de cada una de las comunidades. Ellos son sinónimo de respeto, pero también de sabiduría, *“ellos son como bibliotecas donde está todo el conocimiento”* (Entrevistado # 7, hombre coreguaje de 38 años). En ciertos casos son quienes guían a las figuras visibles de las organizaciones, pues, *“ellos a través de la espiritualidad manejan a los gobernadores.*

El gobernador es la autoridad, pero tiene que dejarse dirigir por los mayores... ”. (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años). Sobre ellos recae la socialización de las nuevas generaciones y por tanto son personas prestantes en la reproducción de la cosmovisión y de la cultura. Su papel se hace especialmente importante en el aprendizaje de la medicina ancestral, en la interiorización de la normatividad y de buena parte de las prácticas de orden social y cultural presentes en las comunidades.

Otras referencias de los mayores son expuestas por los entrevistados en los siguientes términos: *“Son buenos consejeros, son personas que nos ayudan a corregir y madurar nuestro proceso de vida social y cultural...,allá los mayores también son esas personas que están ahí como que, como están cerca al taita, como que están ahí para dar consejos y son los que se reúnen para ver que está bien y que está mal en la comunidad, a eso se le llama el círculo de la palabra..., los mayores generalmente reciben todas esas enseñanzas del taita y así pueden dedicarse a aconsejar a las otras personas...”* (Entrevistado #5, hombre coreguaje de 20 años); *“la medicina en nuestras comunidades no sería posible sin la enseñanza de los mayores”* (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años).

Como se había planteado, Jamioy (1997) señala el papel que cumplen los mayores en las comunidades en mención, donde representan la “palabra correcta” por su enorme sabiduría a través del conjunto de conocimientos que transmiten. Dichos conocimientos, a su vez, son obra del creador y solamente pueden ser entendidos dentro del conjunto de la cosmovisión indígena. Es así, cuando “los sabedores de tradición oral comparten sus conocimientos, en primer lugar proclaman al creador de su mundo y su pueblo, luego mencionan a los antepasados, abuelos, tíos y a sus padres, de quienes recibieron los conocimientos propios de su cultura” (p. 65).

Agrega este autor que, con lo anterior,

los sabedores quieren significar que los saberes de transmisión oral no son producidos por ellos, y su tarea es identificarlos con el apoyo de la comunidad para luego transmitirlos. Es decir, dichos conocimientos no son resultado del estudio o trabajo individual, sino de un proceso de conocimiento colectivo, orientado a la toma de conciencia de la sabiduría que su creador les ha asignado para garantizar la identidad en la vida de las comunidades. (p. 65)

El papel que cumplen los mayores en estas comunidades, se retomará más adelante en el ítem de medicina ancestral.

2.1.4. El sentido de lo colectivo para las comunidades indígenas.

De lo expuesto hasta aquí se logra apreciar cómo la organización y la dinámica social de estas comunidades están permeadas por el sentido de lo colectivo y lo comunitario, los cuales se materializan en distintas prácticas de orden social y cultural, explicables a partir de la cosmovisión y la tradición cultural.

Dentro de las prácticas de esta naturaleza a las que hacen alusión los entrevistados, está la *minga* como espacio de solidaridad y de ayuda mutua, pero también como la reconstrucción de la memoria, la socialización de los conocimientos y en muchos casos la proyección del futuro: *“allá le decimos la cultura a toda la forma de trabajar, esto encierra todo, desde el pensamiento de la minga. La gente no entiende cuando yo nombro lo de la minga aquí en Bogotá. Ahí estoy aplicando la cosmovisión porque la minga encierra desde los trabajos comunitarios..., se hace minga de trabajo, se hace minga de pensamiento con los mayores, se hace también de pensamiento artesanal con los niños, con los jóvenes, con los mayores, con los adultos, donde hablan los mayores porque ellos son los que aplican la cosmovisión..., Allá en el territorio nosotros nos organizamos en unas mingas, donde usted tiene una finca y usted tiene que hacer un trabajo en esa finca y llegan de trescientas a quinientas personas y se le hace un trabajo en un día a esa finca, al otro día se hace otro plan, esa es la unión que se maneja...”* (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años).

Los teóricos que han estudiado este tipo de prácticas, resaltan igualmente el sentido de lo colectivo y lo comunitario que ésta lleva de manera implícita, viéndola además, como forma de socialización y ante todo una práctica de resistencia:

Para comenzar tenemos la minga que, más que trabajo, representa una posibilidad de diálogo y encuentro entre las personas. Como forma de resistencia se destaca su recuperación y superposición a la forma de intercambio mediada por el dinero, cuando en ella lo que la determina, lo que la constituye, es la reciprocidad y la colaboración entre todos los integrantes; condición que niega que la única forma para salir adelante en la sociedad moderna y uni-versa sea la individualidad y la explotación de los otros. Con la minga se acentúan el respeto y la colaboración como elementos

decisivos en la construcción de sociedad, en la edificación de sujetos que creen en la cooperación como opción de desenvolvimiento y de vida. (Molina, 2010, p.46).

Este mismo autor a partir de la experiencia de la comunidad Nasa del departamento del Cauca agrega que en la minga, “se ponen en escena muchas de las potencialidades de la cultura Nasa como la bebida, la comida, la conversación, el trabajo, el baile, el ocio y por supuesto, la resistencia” (p.46). En el mismo sentido, González (sf) plantea que la minga:

expresa los valores principales de la cultura indígena andina, la unidad y solidaridad entre los grupos que integran la comunidad indígena. Por eso, la minga es vista como una gran fiesta en la que se comparte el trabajo, la comida y bebida, colaboración y satisfacción, a partes iguales...(p. 6)

2.1.5. El sentido de la medicina ancestral²²

La práctica de la medicina ancestral forma parte de la cosmovisión indígena y es considerada fundamental en la vida de estas comunidades. Para algunos de los entrevistados, ella es principio de vida, pues *“ella es el comienzo, es el origen de la vida, querer sanar una serie de malestares con lo mismo que nos ha dado la naturaleza...”* (Entrevistado #4, hombre inga de 48 años). A través de ella, también se hace realidad el sentido colectivo y el servicio a la comunidad: *“es como esa sabiduría, como esa capacidad de energía que uno tiene para servirle a la comunidad...”* (Entrevistado #5, hombre coreguaje de 20 años).

La práctica de la medicina ancestral se considera como una herramienta que facilita la interiorización de conocimientos acorde con la cosmovisión de las comunidades: *“Es a través de la medicina tradicional que nosotros adquirimos conocimiento y a la vez ese conocimiento junto con las diferentes plantas medicinales, nos sirve para curar muchas enfermedades...”* (Entrevistado #7, hombre coreguaje de 38 años); *“porque eso es parte de la cosmovisión de cada persona y en la medicina es donde yo aprendo y enseño a los niños, a los jóvenes y es desde donde practicamos lo que les enseño a ellos y si yo no la*

²²Para efectos del presente trabajo se hace referencia a la medicina ancestral. La expresión medicina tradicional a menudo es empleada peyorativamente en comparación con la medicina occidental. Sin embargo en los testimonios de los entrevistados a menudo se habla de la medicina tradicional.

puedo practicar se nos acaba todo y ahí seríamos cualquiera, un indígena más, cualquiera en una calle donde no se practica nada y se nos acaba todo” (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años).

Los procesos de sanación puestos en práctica en las comunidades consultadas, mostraban cómo a través de esta práctica no solamente se tiene en cuenta la parte física, sino también la parte espiritual. En consecuencia, al unísono con el ritual propio de la sanación se interiorizan gran parte de los principios y fundamentos que sirven de sostén a la cosmovisión. Es decir, que acorde con el significado de la medicina para estas comunidades, ésta va más allá de la parte física, es ante todo una práctica por medio de la cual se interioriza la cultura.

De acuerdo con el Instituto Interamericano de Derechos Humanos (2006),

la concepción de los pueblos indígenas respecto a la salud, está ligada a una perspectiva integral del mundo, como consecuencia, se prefiere definir la salud en términos de un bienestar integral que incorpora, infaltablemente, la dimensión espiritual. De esta manera, el concepto de “salud integral” abarca, el bienestar biológico, el psicológico, el social y el espiritual del individuo y de su comunidad en condiciones de equidad. (p.5).

De lo anterior se desprenden algunas diferencias entre la práctica de la medicina ancestral y la denominada medicina occidental. Tales diferencias son claras para algunos de los entrevistados: *“Nosotros tenemos una forma de mirar nuestras enfermedades, pues no todas son físicas..., la medicina occidental no entra en las culturas propias, no las conoce, en eso radica la diferencia. No puedo hablar de su casa porque no la conozco y así me permitiera entrar, para poder hablar de ella tendría que quedarme toda la vida...”* (Entrevistado #10, hombre embera de 42 años).

Por su parte, Vallejo (2006) y Chifa (2010) manifiestan que existen diferencias epistemológicas y culturales profundadas entre la práctica de una y otra. De fondo están en juego dos maneras diferentes de concebir la realidad. Una que ha logrado imponerse en el mundo con base en toda una racionalidad científica y otra que resiste desde la cosmovisión local y que se niega a ser invisibilizada por aquella.

Para la práctica de la medicina ancestral es imprescindible el territorio, no solamente por lo que éste representa a nivel material (adquisición de plantas, presencia de árboles, montañas, ríos), sino por todo lo que encierra dentro de la simbología del lugar. Para el caso de esta práctica es claro que lo simbólico y lo material forman un todo armónico, el cual constituye su trasfondo explicativo: *“Es importante, primero porque se siente esa tranquilidad, como esa libertad, ahí están todos los animales, se siente el cantar de los animales, uno como que se siente que tiene todo en el territorio, porque ahí está todo lo que el taita necesita, no hay problemas, no hay contaminación y si llega alguna contaminación pues se hace una limpieza. Y es que en el territorio la medicina tradicional tiene como ese encanto, como esa delicadeza donde a uno no le pueden hacer nada, es decir en el territorio se tiene como esa energía que da vida y eso es importante para la medicina tradicional...”* (Entrevistado #5, hombre coreguaje de 20 años).

Esta significación del territorio y de todo lo que él encierra para la práctica de la medicina se articula con lo que expresa Zapata (2008),

La **territorialidad simbólica sagrada** de los indígenas contemporáneos ha permanecido en la memoria tradicional, establecida mediante las mitologías que explican los acontecimientos y particularidades originales de la historia y la cosmogonía de los pueblos, en la que se organiza y se delimita el mundo natural, social y espiritual. Así la mitología se acerca a la conceptualización de los sistemas simbólicos que representan las concepciones de las formas reales establecidas en la geografía y evidenciadas en la sacralización de espacios específicos, (*pedras, árboles, lagunas, montañas*) que conforman la estructura del espacio y territorio sagrado. Estos espacios mantienen unas relaciones que permiten no solo, mantener el equilibrio de las energías, si no que regulan *las acciones y reacciones de los humanos* en el territorio, validado a través del pensamiento ancestral como principio básico de una dinámica y unas lógicas inmersas en la diversidad. En tal sentido, muchas de las culturas consideran las montañas como imágenes que expresan un vínculo entre los dioses y los humanos, razón por la cual, representan espacios (vivienda) a imagen y semejanza de la naturaleza. (p.3).

Además de esta importancia del territorio en la práctica de la medicina, dentro de él adquieren significado especial lugares específicos. Para el caso de la comunidad de los coreguajes es la *maloca* como casa sagrada, el sitio ideal para dicha práctica. Ella es sinónimo de paz, de sabiduría, de espiritualidad, de quietud: *“es una construcción de materiales, era un sitio para tomar los remedios. Allá iban los abuelos y los enfermos los curaban”...*, eso representaba la sabiduría. Ahí es donde recibimos el poder, algo así como

un estudiante que va subiendo de escalón en escalón hasta que el taita le dice, ya está preparado para esto...” (Entrevistado #6, hombre coreguaje de 72 años)

El papel de los mayores en la práctica de la medicina ancestral es fundamental por su experiencia, conocimiento dentro de las comunidades. Sobre ellos recae dicha práctica, la cual va más allá de un asunto puramente técnico, pues exige el conocimiento riguroso de la cosmovisión y en general de toda la simbología indígena. *“Es una meta de estudio que nosotros tenemos como indígenas, no importan que no se haya asistido a ninguna universidad. Por eso, la mayor parte de los abuelos son como unas bibliotecas para los indígenas, porque ahí es donde consultamos sobre el manejo de la medicina tradicional...”* (Entrevistado #7, hombre coreguaje de 38 años).

En coherencia con Vallejo (2006),

El proceso de formación implica la transmisión de una serie de conocimientos heredados ancestralmente, tanto teóricos como prácticos, que involucran toda su concepción tanto cosmogónica como cosmológica del ser humano y de la naturaleza ... El futuro aprendiz, no sólo tendrá que aprender sobre plantas de poder y medicinales, visiones, sueños, signos de la enfermedad, espíritus presentes en las cosas, entre otros, sino que también tendrá que saber moverse aguaron facilidad dentro del medio geográfico y social donde desarrollará su práctica. (p.44).

Se trata, además, de una práctica ejercida por tradición: *“el haibaná es el médico tradicional, que lo identifica con unos conocimientos específicos. Haibaná viene de tradición en tradición, es decir, mi papá es haibaná, me entrega el poder y luego éste lo entrego a mis hijos y luego así a los hijos de mis hijos..., cuando se entrega el poder, se entrega el conocimiento y el conocimiento es el bastón, que es el fortalecimiento...”* (Entrevistado #10, hombre embera de 42 años).

Lo anterior es explicado también por Vallejo (2006) en los siguientes términos:

Quien va a ser médico indígena tendrá que tener en su árbol genealógico antecedentes claros en su núcleo familiar que atestigüen una herencia en este sentido. En algunas culturas indígenas, las visiones que tienen los médicos indígenas sobre algunos niños y las habilidades que ven en ellos, les sirven de indicativos o señalamientos sobre las cualidades innatas de aquellos niños como futuros herederos de sus conocimientos. Cuando los dioses o los poderes sobrenaturales han indicado claramente a un médico indígena al futuro aprendiz de médico, lo apartan de la

comunidad, y hacen todo un proceso de formación tan estricto y riguroso como en cualquier escuela de medicina. (p.44)

Sintetizando lo anteriormente expuesto tenemos lo siguiente:

En los lugares de procedencia la organización adquiere un significado particular en coherencia con la cosmovisión de las comunidades indígenas. Si bien es cierto que los resguardos y los cabildos como formas organizativas de carácter jurídico formal se han convertido en las formas más visibles de la organización indígena en el contexto nacional, la naturaleza de éstas adquiere un sentido particular en razón de las prácticas de orden cultural y social que se despliegan en el actuar cotidiano, las cuales se hallan directamente vinculadas con la cosmovisión, la concepción del territorio, la cultura y en general con su identidad como etnias.

Es a partir de estos últimos como puede comprenderse el carácter participativo en la distribución de los trabajos cotidianos, las prácticas de orden comunitario, el papel de los mayores, la práctica de la medicina ancestral, el sentido de lo colectivo materializado en la existencia en la mayoría de los casos de la propiedad colectiva, pero además de formas de cooperación como el caso de la *minga* u otras, las cuales le dan un carácter al estilo de vida y maneras de concebir al mundo a dichas comunidades.

Del mismo modo, para el caso puntual de la medicina ancestral, su significado no puede examinarse al margen de lo que representan para el indígena su cosmovisión, la naturaleza y el territorio como lugar sagrado y permeado por un amplio contenido simbólico.

En razón de todo lo anterior pueden entenderse los territorios indígenas como espacios de resistencia frente a las formas de vida y racionalidades sustentadas desde la modernidad, la cual en general, como ya se planteó, se rige por parámetros bien distintos a las lógicas de los grupos étnicos.

Con base en lo antes desarrollado, cabe preguntarse ahora de manera general, ¿qué pasa con los miembros de las comunidades indígenas que son sometidos al desplazamiento forzado?, si los territorios ancestrales constituían la razón de ser de la vida de estas comunidades, ¿qué acontece cuando ellos llegan a un lugar desconocido y el cual muy poco tiene que ver con las características sociales y culturales de los lugares de procedencia?, ¿qué representan para ellos los territorios de los sitios de llegada?, ¿a qué problemáticas se ven expuestos?, ¿hasta qué punto en los nuevos contextos se dan las condiciones para el desarrollo de las prácticas culturales propias de los lugares de procedencia?, y de manera particular y acorde con los propósitos de la presente investigación, ¿qué pasa con la organización y la práctica de la medicina ancestral?, ¿qué recontextualizaciones se generan al respecto?

Una respuesta a los anteriores interrogantes necesariamente debe partir de las reflexiones en torno a lo sucedido con el proceso de *desterritorialización* al que se ven expuestos los miembros de estas comunidades a raíz del desplazamiento forzado. En este sentido partimos de la base, que la recontextualización de la organización y la práctica de la medicina ancestral solamente pueden comprenderse si hay claridad en los efectos generados por dicho proceso.

2.1.6. Desplazamiento y desterritorialización

Una de las consecuencias inmediatas de la violencia social y política que en la actualidad vive la sociedad colombiana es la desterritorialización a la que se ven expuestos los miembros de las comunidades indígenas como consecuencia del desplazamiento forzado. En el acercamiento conceptual descrito anteriormente, se entendía la desterritorialización acorde con Suárez y Henao (2003) y Egea (2007) como “la pérdida del territorio”, “la pérdida de lugar”, la “desconexión con del territorio”; en el mismo sentido, Escobar (2004) y Osorio (2009) advertían que dicho proceso estaba presente desde el mismo momento en que los distintos actores armados comenzaban el control de

determinados espacios, situación que hacía que las comunidades no pudieran disponer de éstos, acorde con sus necesidades económicas, sociales y culturales.

Si se tienen en cuenta las cifras expuestas por ACNUR (2006), más de 15.000 personas de dichas comunidades han sido desterritorializadas, situación que ha generado efectos de diverso orden, a los cuales se hará referencia a continuación.

Lo económico pesa demasiado. El sentido de lo colectivo tiende a esfumarse. La mayor parte de los estudios que hacen referencia a los efectos económicos generados por el desplazamiento forzado identifican la precariedad con que las personas deben reiniciar el proceso de reconstrucción social en los nuevos espacios. Ibáñez y Moya (anteriormente citados), identifican dificultades para acceder al empleo, a la salud, a la vivienda y a la educación. Igualmente la razón de ser de la Sentencia T025 del año 2004, mediante la cual se declaraba “el estado de cosas inconstitucional” frente a las respuestas dadas por el Estado a la problemática del desplazamiento forzado, ponía de presente la situación social y económica que a menudo enfrentan las personas desplazadas en los sitios de llegada.

Para el caso de las comunidades indígenas, esta situación se hace más visible en razón de las prácticas de orden social y comunitario que se agencian desde los territorios y a las exigencias que demanda la ciudad. En palabras de algunos de los entrevistados, “*el desplazamiento afecta porque uno tiene que salirse de allá sin nada..., en una ciudad como ésta las personas se califican y el indígena no tiene la formación para ello*” (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años); “*uno no aguantaba hambre... Acá en Bogotá sí porque uno no es estudiao, uno va a trabajar en una cocina y lo primero que le piden es la hoja de vida y que si tiene bachillerato*” (Entrevistado #1, mujer inga de 57 años); “*lo económico pesa demasiado*”; “*vivir en Bogotá el problema del desplazamiento es la muerte*”; “*allá todo se vivía en comunidad*” (Entrevistado #4, hombre inga de 48 años).

A menudo se toma como referencia el lugar de procedencia para expresar la situación que se vive en Bogotá, al tiempo que se advierte cómo el sentido de lo colectivo se desdibuja ante las difíciles condiciones económicas:

“Allá nosotros nos uníamos porque era la minga de trabajo y además allá todos los días nos encontrábamos y además allá la costumbre de la cultura de nosotros era todos los días, bien de mañana ir a saludar a los otros. Uno llega y pega un silbido y venga pa’ ca, tomémonos un tinto, lo que pasa es que aquí sabe cuál es el problema cuando uno está desplazado, es que viene el compañero a la casa de uno y no hay ni pa’ brindarle un tinto. Allá no, allá llega uno y lo visita, se hace intercambio de visitas y allá si yo llego a las seis de la mañana, ya hay un desayuno, si llego a medio día, me dan un almuerzo y si llego por la tarde me dan una comida, pero aquí no se puede ofrecer nada al compañero porque todo es comprado y está uno recortado hasta para lo de uno, entonces eso afecta...” (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años).

Las anteriores referencias al territorio, son vistas por Britt (2007), como parte de las narrativas de las personas en situación de desplazamiento. La sensación del “no lugar”. Anteriormente referido parece estar presente una y otra vez.

El desplazado ya no tiene lugar que verdaderamente sea suyo y al que verdaderamente pertenezca. El desplazado vive en el exilio, en un más allá localizado lejos de todo aquello que alguna vez pudo haber sido suyo –su casa, su familia, su comunidad. Desterrado y desarraigado, expulsado del jardín del paraíso, los lugares que él ocupa, los hogares en el que mora, las segundas y terceras y demás casas que él construye no son sino espacios suplentes, auxiliares, delegados. No son, ni podrán jamás llegar a ser, verdaderamente suyos. Porque lo suyo, lo verdaderamente suyo, es no tener acceso a un lugar desde el cual pueda articular sus verdades. El paraíso, ese jardín donde las semillas devienen en árboles, sigue existiendo para el desplazado pero solo en su memoria, solo como un anhelo esperanzador. (p.1).

Las pocas posibilidades encontradas en el sitio de llegada, lleva a los miembros de las comunidades a establecer relaciones con algunas entidades estatales, ONGs u otras. Sin embargo, la escasez de los recursos y las exiguas respuestas de orden estatal, hacen que entre las mismas comunidades se individualicen o se enfrenten cuando aparece la posibilidad de allegar unos recursos: *“lo económico pesa, el hambre es demasiada... Cada uno cubre sus intereses, pero pensar en que tiene que ayudarle al otro a edificar a construir, es difícil... Vuelvo y repito, el que padece el hambre acá, el que ha sido maltratado toma ese tipo de malas costumbres. Se dice, bueno, vamos a favorecer a los pijaos, pero si vienen los Ingas, ¿cómo le damos de comer si los refrigerios están limitados? Tienen razón, ¿cómo meto cuatro Ingas si nos trajeron unos Nasa de Kennedy y*

otros de Ciudad Bolívar, cuando aquí no nos han extendido el presupuesto? (Entrevistado #4, hombre inga de 48 años).

Algunos de los entrevistados refieren también cómo las dificultades económicas han llevado a que integrantes de estas comunidades caigan en la prostitución en tanto que otros no han encontrado más remedio que la mendicidad: *“El indígena en su desplazamiento cae en eso. Muy triste saber que estaban induciendo a unas niñas Embera a la prostitución para poder llevar el sustento a sus casas..., el indígena no conocía que era mendigar, aquí tiene que aprenderlo, si no sabía robar, aquí tiene que aprenderlo...”* (Entrevistado #4, hombre inga de 48 años).

En este sentido podría explicarse esta situación como la incorporación a la fuerza de vastos núcleos poblacionales en otras lógicas de vida, diferentes a las construidas ancestralmente por estas comunidades. Es decir, que la violencia social y política materializada mediante amenazas, muertes, etc., ha generado todo un proceso de desterritorialización, el cual amenaza no solamente la pervivencia física de los integrantes de las comunidades en mención, sino el exterminio de toda su simbología y en general de sus formas culturales y maneras de comprensión del mundo. En coherencia con Espinoza (2007), quien explica las relaciones entre colonialidad, modernidad y genocidio, las distintas violencias en que se han visto envueltas las comunidades indígenas no estarían desarticuladas de todo el largo proceso de despojo, exterminio y dominación extendido a raíz del desarrollo de la de la modernidad, para la cual éstas poco cuentan en razón a sus representaciones sociales, valores y maneras de ver la realidad. En este orden de ideas, “el indio emerge como un enemigo interno y aparece, como la contracara del proyecto civilizador moderno”. (p. 272).

Pero si bien es cierto que el proceso de desterritorialización tiene diversidad de efectos de orden económico con resultados directos sobre las prácticas sociales y culturales de las comunidades indígenas, hay otra serie de situaciones que tocan más de cerca la parte cultural de dichas comunidades tal y como se expone a continuación.

La mayor parte de la bibliografía existente sobre el particular pone de presente las enormes dificultades de orden cultural por las que atraviesan las personas al ser desplazadas de manera forzada y tener que adaptarse a otros estilos de vida en los sitios de llegada. Ya como se enunció, Bello (2001) y Osorio (2009) al hacer referencia al desplazamiento forzado en general identifican las dificultades de adaptación a los nuevos contextos en razón al individualismo y la indiferencia que permea las relaciones sociales en éstos, como también al contacto abrupto con una economía altamente monetarizada “*donde todo se compra y se vende*” y donde no priman las relaciones de vecindad. Igualmente algunos estudios identifican las diferencias que experimentan las personas en cuanto a la alimentación, las costumbres, el vestuario, entre otros.

Para el caso particular de las comunidades indígenas, además de las dificultades de orden económico arriba referidas, el mayor impacto a raíz del proceso de desterritorialización tiene que ver con la manera como han sido afectadas las prácticas culturales.

De acuerdo con las personas entrevistadas, los efectos sobre la cultura comienzan a sentirse desde el mismo territorio y a medida que se ha intensificado el conflicto social y político. En muchos casos se ha presentado la muerte de los líderes y médicos tradicionales, quienes cumplen un papel fundamental en la reproducción de la cultura:

“Yo trabajé como líder indígena en el territorio y por eso fue que me tocó salir porque me mataron la familia, me amenazaron..., me mataron un hermano que era un líder, él era el presidente de la Junta, mataron un primo mío que también era un líder, mejor dicho por allá a los que iban matando era a todos los líderes...” (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años).; *“Los actores armados creen que matando a un médico tradicional acaban todo..., Los matan porque los grupos armados se han metido en los cerros sagrados y han encontrado a los médicos tradicionales en los cerros sagrados y entonces, dicen, pero éstos qué hacen acá si somos nosotros los que estamos en este sector y entonces llegan y hablan con los médicos y les dicen que no vuelvan a trabajar allá, que ellos no tienen nada que hacer ahí, pero los médicos dicen, pero es que yo tengo que cumplir y por eso es que ha habido roces y por eso los han asesinado...”* (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años).

El asesinato y las amenazas a los líderes y personalidades que cumplen un papel destacado en la reproducción de la cultura es vista por ONIC (2002) como una de las manifestaciones de la *alteración de la unidad como sujeto colectivo* en las comunidades

indígenas por cuanto el “desplazamiento afecta a dirigentes, líderes, médicos tradicionales y gobernantes, es decir, a personas que representan la unidad como pueblos...” (p.20).

La afectación de la cultura está directamente relacionada con lo que representa el territorio para estas comunidades. Como ya se había advertido, en torno al territorio se desarrollan la cultura, la cosmovisión y en general el conjunto de prácticas culturales. En los testimonios de los entrevistados se puede apreciar lo que representa éste para ellos, como también el hecho de verse obligados a salir de él:

“El territorio es el todo..., cuando ya salimos se siente como una pérdida, como cuando se pierde la madre. Allí nacimos, nos formamos, son los arraigos culturales...” (Entrevistado #10, hombre embera de 42 años); *“Es importante. El territorio es como la madre y todo lo que se siente cuando hay desprendimiento. La madre tierra, es la madre, no la que nos pare, es la que nos da alimento y sin ello nos moriríamos, incluyendo a la madre biológica. Por tal razón, el territorio es un todo para todos...”* (Entrevistado #10, hombre embera de 42 años); *“Es de dónde venimos, es el origen de nosotros mismos. Es lo que somos...”*; *“Sin el territorio no habría vida ya que es el medio que nos permite labrar todo lo que necesitamos como seres humanos...”* (Entrevistado # 7. Hombre coreguaje de 38 años); *“El territorio para nosotros es muy importante porque nosotros como pueblos indígenas o como indígenas no podemos vivir sin territorio, el territorio es sagrado para nosotros...”* (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años).

De los testimonios anteriores se explica una visión del territorio vinculada directamente con el carácter simbólico que este representa, o lo que en términos de Jiménez (1999) constituye “un espacio de sedimentación simbólico-cultural..., un entorno ecológico privilegiado, un objeto de apego afectivo, como tierra natal, un lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva y en fin, como geosímbolo...” (p. 29).

De la concepción que las personas entrevistadas tienen del territorio, se explica la manera como sienten se ha visto perturbada la cultura con el proceso de desterritorialización. Éstas se ven afectadas porque sienten que no están en su hábitat, lo cual trae consecuencia sobre la comunicación, sobre las costumbres, sobre la práctica de la medicina y en general sobre el conjunto de la cultura.

“El desplazamiento nos ha afectado mucho, comenzando que no es nuestro hábitat, no es nuestro espacio. Nos afecta la lengua, la comunicación, nos afecta el alimento, el vestuario” (Entrevistado # 4, hombre inga de 48 años); *“Es un cambio muy fuerte, nos han robado nuestras tierra eso significa la manera como nos han sacado de nuestro hábitat. Es perder todo, es perder una cultura...”* (Entrevistado # 4, hombre inga de 48 años); *“Nos toca adaptarnos al lenguaje, al*

sistema habitacional, el tema del transporte, lo que implica ir de un lado a otro, todo esto lo confunde a uno mentalmente...” (Entrevistado # 4, hombre inga de 48 años); “Me da mucha tristeza dejar las costumbres, eso me afecta...” (Entrevistado # 4, hombre inga de 48 años); “El niño supongamos que nace aquí en Bogotá por más hijo de indígenas que sea, ya no hay un abuelo que lo esté guiando, entonces ya no aplica la cosmovisión...” (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años); “Reproducir la cultura acá, ya no es cultura. Si lo haces en el territorio lo haces con las mismas costumbres ancestrales. Acá usted no aprende medicina tradicional, no aprende a tejer... no aprende muchas cosas. Los niños indígenas Inga tienen que aprender a sembrar, a realizar las actividades que hace un hombre indígena. De niño aprende y después conforma su propia familia para convertirse más tarde en Taita, quien sabe todo lo de medicina tradicional, todo sobre remedios. Se puede volver Gobernador del pueblo, cazador, pescador... todo lo que implica ser Gobernador...” (Entrevistado #2, mujer inga de 22 años).

Lo expresado en los testimonios anteriores es explicado por ONIC (2002) como la ruptura o muerte de los referentes culturales como consecuencia del desplazamiento forzado.

“Las transformaciones culturales que sufren las comunidades desplazadas se dan, por lo tanto, ante la ausencia de recursos materiales y espirituales que garanticen de forma autónoma la reproducción sociocultural, los cuales están en el territorio de origen. El reacomodo a unas nuevas condiciones no previstas ni incluidas ni incluidas espiritual o conceptualmente en las cosmovisiones, implica la adopción de sistemas de creencias y conocimientos no-indígenas que cuestionan de fondo la existencia como comunidades particulares; en territorios no apropiados, ni conocidos, las explicaciones propias, las medicinas y las tecnologías propias se hacen ineficaces, cuando no es que el contexto cultural y político de las comunidades receptoras es abiertamente discriminador. (p.29)

En este sentido y retomando nuevamente a Espinoza (2007), “la negación de la memoria es quizás una de las formas extremas de violencia simbólica. Las víctimas son obligadas a salir del orden humano, y condenadas a vivir en un lugar de no-memoria y no-existencia”. (p.274)

Las anteriores consideraciones permiten comprender algunos de los efectos generados por el proceso de desterritorialización en que se ven envueltos los miembros de las comunidades indígenas, pero a la vez posibilitan un acercamiento importante al contexto en que se desarrollan los procesos organizativos y la práctica de la medicina ancestral en la ciudad de Bogotá, a los cuales se hará referencia a continuación.

2.2. La recontextualización de los procesos organizativos y de la práctica de la medicina ancestral de los indígenas en situación de desplazamiento en la localidad de Usme del Distrito Capital. Entre la sobrevivencia y la resistencia.

La mayor parte de los estudios que han abordado el desarrollo de los procesos organizativos de la población en situación de desplazamiento en general puntualizan, en que éstos obedecen básicamente a una necesidad de sobrevivencia y de reconstrucción social en los nuevos espacios. Por ende las comunidades deben establecer distintos tipos de relaciones ante el Estado local y nacional y ante instituciones como ONGs nacionales e internacionales, universidades, iglesias, etc. En estos procesos de interlocución despliegan distintos tipos de prácticas, destacándose las de supervivencia, para el aumento de capacidades, comunitarias, de derecho y de hecho (Arias, et. al., 2010, pp.96-107)²³. Solamente las comunidades indígenas y afrocolombianas, además de luchar por la sobrevivencia en los nuevos contextos, desarrollan procesos de orden social y comunitario con un contenido profundamente cultural.

Lo encontrado con la presente investigación confirma el desarrollo de estas tendencias, también retoma las dificultades de orden económico enfrentadas en los nuevos contextos, inciden de manera directa sobre algunas de las prácticas de orden social y cultural características de las comunidades indígenas, menoscabando de esta forma su sentido de lo colectivo, aspecto fundamental en coherencia con su cosmovisión, identidad cultural, etc.

Al hacer referencia a los procesos organizativos de las comunidades indígenas asentadas en la ciudad de Bogotá y concretamente a las ubicadas en la localidad de Usme, necesariamente implica considerar dichos procesos una vez más como *formas de resistencia* dispuestas para reivindicar su identidad étnica y en general su forma de ser y concebir el mundo.

²³Igualmente se destacan reivindicaciones que tienen que ver con la reubicación, el retorno y de manera un poco más reciente lo referente a la reparación.

Los procesos de resistencia históricamente puestos en marcha por estas comunidades para hacer frente a la imposición española y luego a las autoridades, poderes y particulares republicanos, serán ahora el dispositivo para reivindicar sus prácticas culturales, pero en nuevo contexto plagado de la indiferencia, la estigmatización, exclusión, la vulnerabilidad y con la presencia de prácticas sociales y culturales que van en contravía de su cosmovisión y cultura.

La bibliografía revisada permitió de manera explícita encontrar referencias a la intencionalidad de los procesos organizativos de las comunidades en mención: *“para mí la organización es un equipo de lucha, un colectivo de acción, de resistencia y de capacitación, de conocimiento, para poder exigir..., organizarse es luchar por el rescate de nuestra cultura, luchar por nuestra comunidad, por nuestras costumbres, por nuestra existencia”* (Cit., en Arias, 2011, pp.65-66).

Para efectos de la presente investigación retomamos el concepto de resistencia de Bonfil (1989) y Osorio (2007). Para el primero de estos autores, la resistencia “puede ser explícita o implícita, consciente o inconsciente”. Como ejemplo de la primera, señala la defensa abierta del territorio, en tanto que para el segundo caso pueden darse acciones conscientes o inconscientes de defensa de la cultura. “En todo caso, el ejercicio de acciones culturales autónomas, en forma abierta o clandestinizada, es objetivamente una práctica de resistencia cultural, como lo es su contraparte: el rechazo de elementos e iniciativas ajenas (el llamado “conservadurismo” de muchas comunidades: su actitud refractaria a innovaciones ajenas)” (p.18). Osorio por su parte habla de la resistencia civil y el conjunto de resistencias que se pueden dar desde la cotidianidad de los sujetos.

Entender entonces los procesos organizativos de las comunidades indígenas como formas de resistencia implica la manera como éstos se deben recontextualizar acorde con la condición social (anteriormente referida) y cultural que se debe enfrentar en el sitio de llegada. Para dichas comunidades, la primera de estas condiciones enfrentadas es especialmente dramática, pero lo es aún más las amenazas sobre la cultura.

Dentro de los testimonios de las personas entrevistadas fue recurrente encontrar referencias con esta intencionalidad: a menudo consideran que la cultura se está perdiendo, que es difícil practicar la lengua materna, la práctica de las artesanías y de la medicina ancestral se encuentran seriamente amenazadas, etc. A los mayores les preocupa demasiado la manera como las generaciones jóvenes se van adaptando a la cultura de la ciudad de Bogotá y que muchos de sus integrantes se avergüencen de hablar la lengua materna. Ante esta situación la organización se recontextualiza para la búsqueda de alternativas frente a ello. Una de las alternativas es la participación activa en las mesas étnicas a nivel local y la creación de proyectos propios como la *escuela de pensamiento*.

“Eso de la cultura aquí en Bogotá se nos está saliendo de las manos, ese es el afán de mi persona como líder de mi comunidad aquí. Estamos montando una escuela de pensamiento con los mayores y hemos estado reuniendo a los niños para guiarlos, pero ya eso se nos está saliendo de las manos porque ya el niño que tiene quince años dice no, eso ya no es para mí, pero nunca es tarde. En la escuela lo estamos trabajando en el tema de lenguas, medicina, lo mismo que artesanías y en danza...” (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años).; *“Ya que estamos aquí en Bogotá y de pronto van y pierden la cultura nuestra, entonces eso es lo que nos interesa...”* (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años); *“Pues en algunas de las reuniones a las que he asistido, aunque no he ido a muchas, se habla de la necesidad de fortalecer la cultura, especialmente porque dicen que ha habido muchos cambios en lo de la cultura de las personas, entonces hablan mucho del fortalecimiento...”* (Entrevistado #7, hombre nasa de 38 años); *“He participado en la mesa de concertación de todos los pueblos que vienen de diferentes departamentos de Colombia para posicionar desde el territorio también la medicina tradicional de los indígenas que están en las ciudades, eso se está bregando hacer desde el territorio...”* (Entrevistado #4, hombre inga de 48 años).

Además de estas acciones de manera conscientes de un buen número de integrantes de estas comunidades, en la cotidianidad a menudo se agencian prácticas que de una u otra manera tiene la misma intencionalidad: *“Hablar. Con los niños..., en la casa se habla Coreguaje, en el momento que estudian deben hablar español para comunicarse con los otros. Nosotros, aquí en la casa hablamos como loros la lengua materna....”* (Entrevistado #7, hombre coreguaje de 38 años).

Esta recontextualización de los procesos organizativos con implicaciones directas en las prácticas de resistencia cultural puede ser explicada igualmente como la expresión de parte del proceso de reterritorialización que hacen las personas del nuevo entorno. En un medio especialmente hostil para la reproducción de buena parte de sus prácticas culturales,

las personas comienzan apropiarse el nuevo territorio, a partir del reconocimiento del contexto y mediante la creación de redes con sus similares, a través de las relaciones con el gobierno local, mediante la visibilización de sus prácticas culturales, tomando parte activa en los espacios de participación a nivel local, etc.

Igualmente las acciones de resistencia ya referidas pueden interpretarse en términos de Herner (2009), quien siguiendo a Deleuze y Guattari, considera que ante los procesos de reterritorialización y en razón a la prevalencia de *líneas duras* que las comunidades indígenas encuentran en el contexto de llegada (proliferación de prácticas que muy poco tienen que ver con su forma de concebir el mundo), éstas ponen en marcha *líneas de fuga* (distintas formas de resistencia) a partir de las cuales reivindican su autonomía como grupos étnicos.

Cabe mencionar que el carácter hostil para la reproducción de las prácticas culturales de las comunidades en mención, ya reiterado, se desvanece un poco ante el avance de la política pública local²⁴ (producto en gran parte de las luchas y reivindicaciones de las comunidades indígenas) a partir de las cuales éstas han logrado cierto posicionamiento desde la participación en su diseño, como también en el acceso a algunos proyectos (artesanías, medicina ancestral), que son aprovechados para visibilizar algunas de sus prácticas culturales. En este sentido, la política pública local, a la vez que efecto de las reivindicaciones de las comunidades étnicas, se convierte en un condicionante importante para nuevas reivindicaciones y para imprimirle otra viabilidad a la resistencia.

Si bien es cierto que en lo expuesto hasta acá se ha hecho referencia a la disposición de ciertos líderes de las comunidades indígenas a tomar parte en los procesos organizativos y de participación con la intencionalidad ya descrita, sin embargo habrá que mencionar que se trata de procesos transversados de todo tipo de dificultades. Muchas veces los líderes

²⁴Se hace referencia a la política pública para las comunidades indígenas aprobada hacia el año 2011 en cuya construcción tomaron parte activa un buen número de integrantes de estas comunidades.

deben decidir entre participar en los procesos organizativos o dedicarse al rebusque cotidiano. Igualmente sienten con gran preocupación la dispersión de los miembros de sus comunidades a lo largo de la ciudad y lo más preocupante, la acelerada asimilación a las formas culturales de ésta, lo mismo que indiferencia que embarga a algunos de ellos, como también los casos de prostitución y mendicidad en que muchos han caído.

Del mismo modo, no comprenden fácilmente los complejos trámites que deben realizar para acceder a algún recurso y, la indiferencia de los funcionarios públicos frente a sus necesidades más apremiantes. Pero también en muchas ocasiones los demás integrantes de las comunidades ven en los líderes a *personas individualistas, autoritarias que solo favorecen a sus amigos más cercanos*. Éstas y otras preocupaciones llevan a muchas personas a no seguir insistiendo, en tanto que otras entregan hasta lo último “*para no traicionar el legado de los mayores*”.

De lo anteriormente expuesto se puede inferir entonces que los procesos organizativos se recontextualizan en razón de las condiciones sociales y culturales encontradas en el contexto bogotano a raíz de la desterritorialización de que se ha sido objeto. De unos procesos organizativos propios de los lugares de procedencia signados por las cosmogonías y culturas particulares y donde prima el sentido comunitario y en general el espíritu colectivo, se pasa a otros en los cuales la necesidad de sobrevivencia tanto física como cultural se convierte en una prioridad de primer orden. Para el desarrollo de éstos, se debe comenzar por interiorizar el sentido que tiene la organización en los nuevos espacios, situación que conlleva demasiados aprendizajes. Tanto lo aprendido en las comunidades de procedencia como lo asimilado en los sitios de llegada se convierten en los referentes fundamentales para dinamizar los procesos en mención. Sin embargo, cabe mencionar que la tendencia a desarrollar procesos organizativos para la visibilización de la cultura se aprecia con mayor vehemencia en aquellos líderes cuyas comunidades han logrado históricamente cierto posicionamiento mediante el despliegue de formas de resistencia ante las distintas amenazas contra sus territorios, como podría ser el caso de las comunidades Nasas.

2.2.1. La recontextualización de la práctica de la medicina ancestral

Lo que se explica a continuación acerca de la recontextualización de la práctica de la medicina ancestral no puede verse desligado del carácter de los procesos organizativos anteriormente expuesto. Dichos procesos, además de la búsqueda del restablecimiento socioeconómico, tienen como intencionalidad la visibilización de las prácticas culturales de las comunidades indígenas, siendo la medicina ancestral una éstas.

La importancia de la medicina ancestral es referida una y otra vez por las personas entrevistadas: *“Para mí la medicina tradicional es como esa sabiduría, como esa capacidad de energía que uno tiene para servirle a la comunidad...”* (Entrevistado #5 , hombre coreguaje de 20 años); *es la fuente vida del ser humano; La medicina tradicional, es medicina de la tierra, es espiritual. Las enfermedades son espirituales; es el comienzo, es el origen de la vida, querer sanar una serie de malestares con lo mismo que nos ha dado la naturaleza...”* (Entrevistado # 4, hombre inga de 48 años).

Esta importancia asignada por las personas a la medicina ancestral además de ser parte de la cosmovisión de las comunidades indígenas, como se mencionó atrás, marca una diferencia fundamental con la visión occidental que se tiene de la medicina. Así mismo el territorio de origen es el substrato no solo material sino simbólico donde se desarrolla dicha práctica. Ésta, se constituye, también, para las comunidades indígenas en un dispositivo importante en la reproducción de la cultura. *“Es a través de la medicina tradicional que nosotros adquirimos conocimiento y a la vez ese conocimiento junto con las diferentes plantas medicinales, nos sirve para curar muchas enfermedades...”* (Entrevistado #7 , hombre coreguaje de 38 años).

De lo anterior pueden derivarse profundas consecuencias al verse las comunidades indígenas envueltas en procesos de desterritorialización. Una de estas primeras consecuencias es el hecho de hallarse en un territorio extraño y con múltiples dificultades para seguir practicando este tipo de medicina o para acceder a ella en calidad de usuario. Los testimonios de los entrevistados refieren la poca atmósfera espiritual existente en la

ciudad para practicar la medicina; la dificultad para conseguir algunas plantas; la inexistencia de lugares apropiados. Dicha práctica demanda lugares específicos, paisajes tranquilos, mucha quietud y una alta dosis de espiritualidad.

“De pronto no hemos tenido cambios en la práctica de la medicina tradicional en Bogotá, pero no se hace en su totalidad como lo hacíamos en el territorio, es decir con el canto, la danza...” (Entrevistado #5, hombre coreguaje de 20 años); *“No, porque aquí hay mucha bulla y la medicina tradicional se práctica donde no haya bulla. Hay que tener una casa donde siempre ellos toman el yagé y donde haya naturaleza y aguas limpias...”* (Entrevistado #5, hombre coreguaje de 20 años); *“Lo que hacía allá no lo puedo hacer acá, porque por aquí hay mucha gente y además hay música y todo eso. La casa sagrada quiere decir donde ya al amanecer, ya los pajaritos, ya el paisaje, todo tranquilo, eso es la casa sagrada...”* (Entrevistado #6, hombre coreguaje de 72 años).

“Si ha habido cambios, nosotros aquí no tenemos un río limpio, no tenemos un río limpio para practicar la medicina, el río donde más se puede sería el Tunjuelito, pero no sirve por la contaminación” (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años).

Estos testimonios que en la mayoría de los casos fueron expresados con una alta dosis de nostalgia, aludiría a la parte simbólica del territorio, la cual es explicada por Osorio (2009) retomando a De Certeau (1990), en los siguientes términos:

Los usos del territorio forman parte sustancial de la vida cotidiana y van dándole valor y sentido al lugar. Y esta cotidianidad..., constituye el margen de indeterminación en donde se libra la batalla simbólica por la definición del proyecto social en tanto totalidad. Tales prácticas definen la noción de lugar y espacio de vida, como aquel espacio significado por cada uno, con los entramados alrededor de los que se vive la existencia individual: la casa, los lugares de trabajo, de diversión, el espacio concreto de lo cotidiano. (p. 425-426).

Esta autora agrega que, “La toponimia, es la memoria de los lugares, forma parte central de las historias personales y colectivas” (p. 434). Con la guerra, la topofilia, entendida como “el conjunto de relaciones afectivas y de emociones positivas que el ser humano mantiene por un determinado lugar..., se transforma y se trastorna” (p. 435).

La resistencia desde la medicina ancestral.

Cuando se retomó el tema de los procesos organizativos ya advertíamos cómo desde la práctica de la medicina ancestral los miembros de las comunidades indígenas de forma intencional tenían como uno de sus propósitos básicos la preservación y desarrollo de la cultura, aludiendo con ello la mayoría de las veces a la medicina ancestral.

Como ya se ha mencionado, el mejor ejemplo de ello es la creación y participación en la *Mesa de pensamiento* impulsada por algunos líderes de las comunidades. La creación de este espacio tiene una intencionalidad ampliamente reivindicativa y con ello de resistencia, tal y como lo advierten algunos de sus integrantes. Se destaca de manera especial la espiritualidad como trasfondo que anima esta experiencia, lo mismo que la intencionalidad de formar a las personas más jóvenes desde la sabiduría de los mayores, rescatando de esta manera una práctica de formación muy característica en las comunidades de procedencia.

“La escuela de pensamiento es una forma de revivir la cultura de cada pueblo porque tenemos varios pueblos, entonces hay la escuela de los ingas que la manejan los mayores de los ingas hacia el tema de los niños a través de la cosmovisión aplicando la cultura; en el tema de nosotros los Nasas también estamos trabajando, cada pueblo maneja lo suyo, esa es la escuela que estamos trabajando aquí en la localidad de Usme. Se manejan los temas culturales, espirituales a través de los mayores, los médicos tradicionales, todo eso lo estamos enfocando desde lo espiritual porque es que hay otra cosa y es que lo espiritual vale mucho para nosotros porque es que allá las reuniones son con los médicos tradicionales que manejan la espiritualidad y que hacen los rituales de limpieza, entonces todo funciona. Ya tenemos un proyecto para continuar la escuela con este tema que estamos comentando...” (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años).

“Este año hay unos proyectos aquí en la localidad que los voy a pasar a la alcaldía de la localidad en el tema de la medicina tradicional, donde se van a capacitar..., ahí sí vamos a coger a uno por uno de los niños donde el médico tradicional mire si el niño en verdad tiene nociones para ser médico tradicional. Y los sabedores que son jóvenes y los mayores conjuntamente con los adultos, eso va ser una escuela espiritual..., vamos a pasar ese proyecto porque la alcaldía tiene unos recursos para nosotros..., y esa entonces va ser otra escuela de la medicina tradicional...” (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años).

Pero además de estas formas de resistencia, sobresalen otras directamente aferradas a la costumbre y a la renuencia que para la mayoría de los miembros de estas comunidades representa el hecho de acceder a la medicina occidental. En la totalidad de las personas entrevistadas resalta el rechazo hacia ésta:

“Acerca de la medicina occidental pues salvo esos casos extremos como que la opinión de la comunidad no es tan favorable porque digamos hay muchas veces en las cuales las cosas se salen de las manos del chamán. Pero hay que tener en cuenta que la medicina occidental, por ejemplo, ante una mordedura de una culebra, lo que hacen es cortar la pierna” (Entrevistado #5, hombre coreguaje de 20 años); *“Ni siquiera se acuden en momento del parto, los mismos esposos los atienden. Tiene que ser algo muy grave, que no se pueda solucionar”* (Entrevistado #2, mujer inga de 22 años); *“Uno aquí va es por obligación, por cumplir unos requisitos, porque si tuviera los recursos de la medicina tradicional, no recurriría a la occidental. Le toca a uno por obligación”* (Entrevistado #3, mujer inga de 50 años); *“Se asiste en casos extremos como son los accidentes o las personas heridas por armas”*.

El reencuentro con los ancestros. Una forma de recontextualizar la medicina ancestral

Ante las dificultades encontradas en los nuevos contextos para la práctica de la medicina ancestral, algunos líderes de las comunidades encuentran en ciertos sitios considerados sagrados dentro de la sabana de Bogotá, los lugares propicios para el desarrollo de dichas prácticas. Uno de ellos es la laguna de Guatavita, como también la *piedra sagrada* ubicada en Alfonso López (Usme). Quienes han recurrido a estos sitios sienten que “*las voces de los dioses, les reclaman mayor compromiso*” con la naturaleza y en general con el desarrollo sus culturas.

“Hace un año para acá ya se está aplicando la medicina tradicional en la ciudad y hemos estao trabajando, tratando de posicionar la medicina tradicional aquí en la ciudad porque esa medicina es muy importante. Yo estuve en un evento donde fuimos a la laguna de Guatavita y allá dialogué con la laguna, donde espiritualmente me dijo, usted qué hace aquí, si usted llegó aquí, es para que usted ayude, ayude porque esto está grave..., yo miraba en la visión cómo la laguna me interpretaba cantidad de cosas y me vine, no asustao, solamente me vine con vergüenza con la naturaleza porque la verdad es que yo no le estoy cumpliendo el haber llegado aquí a Bogotá y quedarme sentao y estar durmiendo y toda esa cosa porque el médico tradicional casi no duerme, digo en el territorio. Todos los días tiene que salir a estudiar, pero ese estudio no es en una universidad, es allá en el cerro donde aprenden todos los días. Eso era lo que me decía la laguna, me decía, es que ustedes pueden aquí en Bogotá, aquí va a ocurrir algo grave y ustedes tienen la culpa y a usted lo voy a castigar. Entonces y salí de allá livianito y me vine un poco preocupao por eso...” (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años).

“Ahorita, yo estoy practicando la medicina en la piedra sagrada del Alfonso López, donde se puede llevar a una persona y hacerle una limpieza espiritual y un ritual que les sirva, que a través de las plantas esta persona pueda irse limpia espiritualmente y así darle muchas tomas y muchas plantas para que así pueda prevenir las enfermedades..., La piedra sagrada es que nosotros le colocamos ese nombre porque desde la espiritualidad

esto lo manejaban los muisca con todos los pueblos indígenas de Colombia donde ellos tenían un camino sobre la cordillera occidental y venían los Nasa del Cauca y todos se concentraban en la laguna de Guatavita, pero por aquí ellos tenían sitio de descanso, ellos no descansaban en cualquier parte, así vinieran por el cerro que es sagrado, ellos tenían un sitio de descanso y en ese sitio descanso es donde hay una piedra aquí en Alfonso López, eso es grande, es un sitio donde llegaban muchos indígenas y ahí hacían sus reuniones y ahí hacían el trueque y desde la espiritualidad pues utilizaban esas piedras y esas piedras están allí en el Alfonso López...” (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años).

Lo anterior tiene su razón de ser si se articula con la cosmovisión de estas comunidades, para las cuales, siguiendo Alonso (2008), no se establece una diferenciación entre vivos y muertos al estilo occidental. Por el contrario, éstos siguen cumpliendo un papel crucial en la vida de las comunidades, razón por la cual en los rituales a menudo se les invoca, bien sea para pedir por una mejor cosecha o como parte de las ceremonias que acompañan los procesos de sanación. En el mismo sentido Molina (2010), haciendo referencia a los Nasas, afirma:

“Los muertos tienen una presencia vital en el presente, por eso se rinde culto a los duendes, a los *nehwes* (los progenitores), a los espíritus, y se los relaciona con los sucesos de la cotidianidad. Porque la muerte no es un pasado, no es la desaparición; por el contrario, es la presencia en la multidimensionalidad del tiempo y del espacio. Los que mueren ya no sólo están en el suelo sino que habitan el cosmos y el subsuelo. Y en estos lugares se los comunica y se los contacta desde los rituales y desde el uso de las plantas. Y son ellos los que ayudan desde estos sitios a encontrar el mejor camino para la comunidad”. (p. 55).

La sala ahora hace las veces de maloca

Como una manera de continuar con la práctica de la medicina ancestral y ante la carencia de un sitio adecuado para ello en el proceso de recolección de la información, se encontraron casos en los cuales dicha práctica se desarrolla en los lugares de residencia, especialmente en la sala. Algunos asumen esto como la mejor salida ante las dificultades ya advertidas.

“Ahí en la salita, eso ya está arreglao. Un señor amigo vino y me hizo un ritual y ya está todo sagrado, pero eso sí, no caben sino por ahí unas diez personas...” (Entrevistado #6, hombre coreguaje de 72 años).

Otros por el contrario, aunque se ven obligados a adaptar este tipo de espacios, encuentran en ello una limitante grande. El recuerdo del territorio sigue pesando demasiado.

“Primero los sitios específicos, no es igual atender a una persona en el tambo que en un apartamento, en un quinto piso, en un 2° piso. Por lo general se atiende en un primer piso, en lo tocado con la tierra...” (Entrevistado #10, hombre embera de 42 años).

2.2.2. La medicina ancestral, una forma de sobrevivencia en la ciudad

En razón a las dificultades de orden económico referidas anteriormente para la población en mención, algunas optan por hacer de esta práctica un medio de sobrevivencia.

“Yo de eso vivo..., yo acá me lo paso tejiendo, y la gente me llama aquí y me va diciendo que cuando llegan las plantas...”; (Entrevistado #6, hombre coreguaje de 72 años). *“Con lo que yo sé, hago alentar la gente, y pues la gente me paga, yo les digo la voluntad es de ustedes. Cuando veo que el mal es algo ya muy interno, ahí sí les cobro, a algunos de 100 para arriba, pero no tanto tampoco, porque hay médicos indígenas que cobran 300, 500 o hasta el millón de pesos...”* (Entrevistado #6, hombre coreguaje de 72 años).

La medicina ancestral una manera de mantener en contacto con el territorio de origen.

Independientemente del uso que le den a la medicina en el sitio de llegada, el proceso de investigación permitió determinar que a través de ésta, las personas generan una relación estrecha con los territorios de origen. Dicha relación se establece en varios sentidos: El primero tiene que ver con las dificultades para la consecución de las plantas en la ciudad de Bogotá, lo cual hace que a menudo se recurra a los territorios de origen.

“Aquí es un poco difícil conseguirlas, tenemos que desplazarnos al territorio. Se debe estar ligado al territorio, no nos podemos desligar de los nuestro. Cuando se desprende, se renuncia...” (Entrevistado # 4, hombre inga de 48 años).

“Muchas de las plantas acá no las hay. Muchas las tenemos que pedir del Putumayo o del Caquetá, de allá nos las mandan, bien sea por avión o por Servientrega, de todas formas aquí nos llegan...” (Entrevistado #6, hombre coreguaje de 72 años).

En segundo lugar, hay quienes consideran que la práctica de la medicina como tal requiere de la fuerza espiritual, la cual se halla presente en los territorios ancestrales.

“De todas formas muchas veces yo hablo con los mayores de los territorios y ellos consagran las plantas y me las mandan, entonces yo aquí las siembro, y me concentro y les hago otras cosas, porque eso no le prenden a cualquiera...” (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años)

“Espiritualmente sí, así como hay contacto con la laguna Guatavita de aquí, nosotros los indígenas a través de la espiritualidad nos conectamos desde el territorio y nos sale todo bien, por ejemplo, yo voy a hacer un trabajo espiritual, yo sé que yo espiritualmente me consagro desde allá y yo lo hago aquí, eso es como una corriente eléctrica espiritual donde me conecto con y hago el trabajo aquí en la ciudad, por ejemplo, usted me dice que tiene un problema y que hay que hacerle una limpieza, yo para sacarle eso, hago un contacto espiritual desde el territorio y espiritualmente le saco eso, eso es espiritualmente, no es físico..., yo saco eso, con ayudas y con plantas y usted se va ir bien, claro que también eso es caso de la fe, porque si usted viene y no tiene nada de positivismo, entonces no hay nada. El tema de la medicina tradicional de los pueblos indígenas es fe y espiritualidad...” (Entrevistado #8, hombre nasa de 47 años)

CONCLUSIONES

A partir del proceso investigativo desarrollado es posible concluir lo siguiente:

- El desplazamiento forzado es una consecuencia directa de la violencia social y política que históricamente ha afectado a la sociedad colombiana. Las condiciones generadoras de ésta, a su vez, están asociadas, entre otros aspectos, con la tendencia a la concentración de la propiedad especialmente agraria, situación que ha determinado que Colombia haya sido catalogada como una de las sociedades con mayor exclusión social en el mundo, acorde con el Informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) 2011. Igualmente la persistencia de prácticas políticas permeadas por la corrupción, el clientelismo político, más la tendencia a “modernizar sin democratizar”, al igual que la presencia del narcotráfico han sido detonantes permanentes del conflicto social y político. Al lado de éstos, es necesario mencionar la influencia creciente del avance de la globalización y el modelo neoliberal, los cuales han determinado que regiones particulares del mundo adquieran una importancia significativa en razón a las necesidades de reproducción del capital transnacional. En este sentido, la violencia y el desplazamiento forzado, más que problemáticas de orden local, se han convertido en problemas globales, situación que agudiza aún más la situación socioeconómica y cultural de las poblaciones colombianas.
- Para el caso de las comunidades indígenas colombianas, aunque Villa, et. al., (2005) consideran que la afectación por la violencia responde a las mismas condiciones que han afectado al resto de la población, es necesario tener en cuenta, que más que la violencia física, dichas comunidades se han visto afectadas históricamente por todas las presiones que amenazan con su pervivencia como etnias que unas maneras particulares de ver el mundo y asumir la realidad.
- El desplazamiento forzado afecta de manera considerable la vida de las personas y representa de por sí una violación múltiple de los derechos humanos, pues se le niega a

éstas la posibilidad de permanecer en su sitio habitual de residencia, además de que se pone en riesgo la vida y se las priva de buena parte de sus haberes económicos, sociales y culturales. Las comunidades indígenas sometidas al desplazamiento forzado deben reconstruir sus vidas al margen sus territorios, los cuales representan para éstas su razón de ser, en virtud de su cosmovisión y de su naturaleza étnica.

- Comprender la recontextualización de los procesos organizativos y de la práctica de la medicina ancestral de las comunidades indígenas sometidas al desplazamiento forzado, requiere entender el sentido que éstas le asignan a dichos procesos en coherencia con su condición étnica y la cosmovisión que anima el conjunto de su vida económica, social y cultural y a partir de los cuales reclaman una autonomía y una autodeterminación.

De acuerdo con el proceso investigativo desarrollado queda claro que la forma de regulación de la vida de estas comunidades está permeada por una manera entender el mundo, en la cual la espiritualidad y el conjunto de la simbología adquieren una importancia crucial en las dinámicas cotidianas, siendo el territorio el espacio, más que físico, cultural, donde aquellas logran configurarse. La cosmovisión presente en las comunidades en mención, las lleva a asumir el territorio con un carácter sagrado y de ahí su relación con la naturaleza, con el ambiente y sobre todo con la concepción que se tiene de la vida y de los seres humanos. De todo esto resultan entendibles las luchas que históricamente han librado estas comunidades en defensa de sus territorios e igualmente resultan comprensibles los efectos generados cuando se es sometido al desplazamiento forzado.

La cosmovisión y en general la forma de entender el mundo hace que estas comunidades le den una importancia especial a las relaciones sociales. En éstas prima el sentido de colectividad el cual está presente en los procesos de socialización, a partir de la tradición oral, fundamento crucial en la internalización de la cultura. En dichos procesos, *los mayores*, símbolo de respeto y de sabiduría, cumplen un papel protagónico.

Este sentido de colectividad se hace presente en la participación en las tareas cotidianas y en general en la regulación de la vida de las comunidades. Igualmente es

desde ahí desde donde afloran prácticas como el caso de la *minga*, la cual, más que una forma de trabajo, refiere una manera de asumir la relación con los otros.

En lo que respecta a la práctica de la medicina ancestral, esta tampoco puede verse desligada de la condición étnica y en general de la cosmovisión, ya mencionada. La medicina ancestral es fuente de vida, refiere además, una forma de relación con los otros y con la naturaleza. Su práctica, más que un asunto puramente físico, envuelve todo un sentido simbólico y espiritual y de ahí el carácter integral que le dan los miembros de estas comunidades. El médico espiritual en el proceso de curación, no solamente alude a la parte física, sino que a través de éste, invoca y exterioriza principios fundamentales de la cosmovisión, de ahí el carácter también formativo de dicha práctica. No sobra agregar la importancia del territorio en este caso. Es desde éste, donde los árboles, las montañas y los ríos, entre otros, como parte de la espiritualidad allí presente, conforman un todo, indispensable para la curación física y espiritual de las personas.

- Del sentido entonces que estas comunidades le dan a los procesos organizativos y a la medicina ancestral, puede concluirse también, que éstos representan aspectos fundamentales de la *resistencia* histórica que han debido afrontar ante las múltiples presiones generadas especialmente desde el avance de la modernidad. Como se puede inferir de lo expuesto, la forma organizativa y muchas de las prácticas presentan en estas comunidades difieren significativamente de la manera de concebir el mundo que se inaugura con la modernidad.
- El proceso de desterritorialización que se debe afrontar a partir del desplazamiento forzado, implica entonces “la pérdida de lugar” y con ello la descontextualización del estilo de vida, construido desde los territorios ancestrales. Llegar en condición de indígena en situación de desplazamiento a otro sitio como el caso de la ciudad de Bogotá, significa entrar en contacto con otras lógicas y maneras de ser y estar en el mundo, las cuales al estar permeadas por los parámetros de la modernidad, riñen de manera profunda con buena parte de los aprendizajes internalizados en los lugares de

procedencia, situación que genera desarraigo y desesperanza en la mayor parte de los casos. No obstante, como se verá más adelante, es desde estas condiciones desde donde se ensayan diversas alternativas (líneas de fuga) para la sobrevivencia física y cultural en medio de la adversidad.

- Como consecuencia del proceso de desterritorialización, además de impacto cultural, la situación socioeconómica se agrava profundamente. Si bien es cierto que esta es una situación que afecta a la casi totalidad de la personas sometidas al desplazamiento forzado, para el caso de los integrantes de las comunidades indígenas, el efecto es aún mayor en razón a los bajos niveles de escolaridad y en general a las pocas competencias con que se cuenta para asumir las demandas del mundo laboral. En estas condiciones la lucha por los escasos recursos, provenientes de la parte estatal, iglesias u ONGs, termina en muchos casos por individualizar a las personas, lo cual difiere significativamente del sentido colectivo y comunitario interiorizado en los lugares de procedencia, a la vez que las imposibilita para acordar acciones conjuntas y de esta forma dar solución a sus necesidades más apremiantes.
- El proceso de recontextualización tanto de lo organizativo como de la práctica de la medicina ancestral se desarrollan entonces en medio de la adversidad económica, social y cultural y en otro contexto, que como ya se ha reiterado, muy poco tiene que ver con la cosmovisión de los integrantes de las comunidades indígenas. De unos procesos organizativos orientados fundamentalmente a la regulación de la vida económica, social y cultural, donde primaban los intereses de la colectividad, se debe comenzar ahora por ensayar otros para la sobrevivencia física y cultural, lo cual exige todo un proceso de aprendizaje, no fácil de asimilar y en medio de la lucha por allegar por los escasos recursos disponibles. Habrá necesidad entonces de comenzar también a desarrollar largos procesos de interlocución, con sus semejantes, con toda la institucionalidad pública y privada, situación no fácil de asimilar ante las urgencias cotidianas de las personas. Se hará indispensable igualmente interiorizar gran parte de la normatividad que los ampara como comunidades étnicas, pero también todo lo dispuesto para atender

las secuelas dejadas por el desplazamiento. En medio de todo esto, algunos persisten, mientras que otros prefieren la mendicidad, la delincuencia o se dedican a la práctica de la prostitución.

- Por su parte la práctica de la medicina ancestral luego de producirse el desplazamiento forzado, está determinada en primer lugar por la amenaza que sienten las personas por la pérdida de la cultura en el nuevo contexto. Para la totalidad de las personas entrevistadas, las dificultades para la práctica de la medicina ancestral, al igual que la difusión de la lengua materna, se convierten en un peligro grande para la pervivencia étnica y cultural. El estar en un territorio ajeno y poco apto para la práctica de la medicina hace que se busquen alternativas frente a ello, como el caso de la puesta en marcha de proyectos desde la mesa étnica local. En el fondo lo que queda claro de estas acciones puestas en marcha es que ellas llevan implícita una alta dosis de *resistencia* ante el estilo de vida que se les trata de imponer y por ello resultan ser una salida desesperada ante la negativa de desaparecer como etnias. Desde luego que la investigación también permitió corroborar que en algunos casos la medicina ancestral ha resultado ser un medio de sobrevivencia. Muy seguramente pesan más las condiciones sociales y económicas afrontadas en el sitio de llegada que los aprendizajes interiorizados en los territorios de origen.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, Víctor (2008). Etnicidad y nación. Los debates actuales de las Ciencias Sociales. Universidad Centroamericana IHNCA-Fundación Ford. Diplomado Superior “Identidades, Ciudadanía y Globalización en Centroamérica”
- Agredo, Gustavo. (2006). El territorio y su significado para los pueblos indígenas, en: Revista Luna Azul #23, julio-diciembre. (pp 11-23).
- Alcaldía Mayor de Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. (2008). Por la equidad, el reconocimiento, la inclusión social y el goce pleno del derecho a la salud. Política pública en salud para la población desplazada víctima del conflicto armado interno asentada en Bogotá D.C., 2008-2016.
- Alcaldía Mayor de Bogotá. (2011). Formulación participativa de la política pública distrital para el reconocimiento, garantía, protección y restablecimiento de derechos de los pueblos indígenas en Bogotá, Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Alfonso, Tatiana, et., al. (2011). Derechos enterrados. Comunidades étnicas y campesinas en Colombia. Nueve estudios de caso, Bogotá: UNIANDES.
- Arias, Jaime. (2002). El territorio como elemento fundamental de la resistencia al desplazamiento forzado de los pueblos indígenas en Colombia, en: Desarraigos y destierros. Memorias del Segundo Seminario Internacional Desplazamiento: implicaciones y retos para la gobernabilidad, la democracia y los derechos humanos, Bogotá, 4, 5 y 6 de septiembre de 2002.
- Arias, Luis, et. al. (2011 b). Prácticas de las organizaciones de población desplazada y el restablecimiento de derechos. Los rostros de la autonomía y la visibilización, en:

Revista Colombiana de Ciencias Sociales, #2, marzo-agosto Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín.

Arias, Luis, et. al., (2010). Prácticas con sentidos: las OPD y la búsqueda del restablecimiento de derechos, en: En la búsqueda del restablecimiento de derechos. Organización de la población desplazada en las ciudades de Bogotá y Medellín, Bogotá: COLCIENCIAS, Fundación Universitaria Monserrate, Fundación Universitaria Luis Amigó.

Arias, Luis. (2010). Las organizaciones de población en situación de desplazamiento como dispositivos para la constitución de sujetos sociales y políticos: un reto para la actuación profesional, ponencia presentada en el XIII Congreso Colombiano de Trabajo Social, Cali.

----- (2003). Familias en situación de desplazamiento en Altos de Cazucá. Caracterización y alternativas de reconstrucción social, Bogotá: Fundación Para la educación y el Desarrollo (FEDES).

----- (2004). Procesos organizativos y construcción de identidad entre personas en situación de desplazamiento en Bogotá, en: organización y participación social en Colombia, Fundación Universitaria Monserrate.

----- (2010). Procesos organizativos de la población desplazada en la ciudad de Bogotá: entre la estigmatización, el miedo y la opción, en Revista Hojas y Hablas #7, Bogotá: Fundación Universitaria Monserrate.

----- (2011a). Indígenas y afrocolombianos en situación de desplazamiento en Bogotá, en Revista Trabajo Social, Bogotá: Universidad Nacional #13, enero-diciembre.

- Asociación de Cabildos indígenas del Tolima. (2002). El convite pijao. Un camino, una esperanza, Bogotá: ONIC, Almaciga, Cooperación española, Watu acción indígena.
- Barabas, Alicia. (2004) Territorialidad simbólica y derechos territoriales. Reflexiones para el Estado pluriétnico, en Revista Alteridad, Méjico, pp-105-119.
- Bari, María Cristina. (2002). La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas, en Revista *Cuadernos de Antropología Social*, #16, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp 149-163.
- Barth, Fredrik. (1976) Los grupos étnicos y sus fronteras, Méjico: Fondo de Cultura Económica
- Bello, Álvaro. (2004). Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas, Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Sociedad Alemana de Cooperación Técnica.
- Blair, Elsa. (2009). Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición, Revista Política y cultura #32, Méjico: Universidad Autónoma Metropolitana, pp.9-33.
- Bonfil, Guillermo (1989). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos, en *Revista Arinsana* #10, 35-69.
- Briceño, Ricardo y Malvera, Claudia. (2010). La población desplazada en la ciudad de Bogotá, en: En la búsqueda del restablecimiento de derechos. Organización de población desplazada en las ciudades de Bogotá y Medellín, Bogotá: COLCIENCIAS, Fundación Universitaria Monserrate, Fundación Universitaria Luis Amigó.

- Cabrera, Lizandro. (2010). Estudios sobre movilidad humana, proceso de poblamiento y desplazamiento forzoso en Cali y el Suroccidente colombiano, Revista Saberes, Revista de Estudios Jurídicos, económicos y sociales, vol 8, Madrid: Universidad Alfonso X El Sabio.
- Carvajal, Arizaldo. (2005). Los desplazados: ¿un actor invisible en la planeación del desarrollo?, *Revista Prospectiva* #10, 75-96.
- Cerda Hugo. (1993). Los elementos de la investigación, Bogotá: El Buho.
- Chifa, Carlos. (2010). La perspectiva social de la medicina tradicional. Boletín Latinoamericano y del Caribe de plantas medicinales y aromáticas, Volumen 9 (4), 2010.
- Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (Colombia) Área de Memoria Histórica. (2010). La tierra en disputa memorias de despojo y resistencia campesina en la Costa Caribe (1960-2010) Bogotá: Taurus.
- Consejería para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES). Incremento en vulneraciones a los derechos humanos: el desplazamiento masivo y la situación indígena, Boletín CODHES INDORMA, #76, enero de 2010.
- . (2012a). Incremento en vulneraciones a los derechos humanos: el desplazamiento masivo y la situación indígena, Boletín CODHES INDORMA, #79, marzo de 2012.
- . (2012b). Incremento en vulneraciones a los derechos humanos: el desplazamiento masivo y la situación indígena, Boletín CODHES INDORMA, #80, diciembre de 2012.

- Coronado, Sergio. (2010). Tierra, autonomía y dignidad conflictos territoriales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (Tesis de Maestría), Bogotá: Facultad de Ciencias Ambientales y Rurales, Pontificia Universidad Javeriana.
- De Roux, Rodolfo. (1990). Dos mundos enfrentados, Bogotá: CINEP.
- Díaz, Olga. Cosmovisión ancestral y comprensión de los conceptos de salud, cuidado y enfermería en los habitantes del Resguardo Muisca de Chía, 2010, en Revista Colombiana de Enfermería, Volumen 6, año 6, pp. 35-46.
- Equipo de capacitación del CRIC. (1989). El movimiento indígena, en: Entre movimientos y caudillos-50 años de bipartidismo, izquierda y alternativas populares en Colombia-, Bogotá: CINEP, CEREC.
- Egea, Carmen, et. al., (2007). Territorio, Conflictos y migraciones en el contexto colombiano. *Cuadernos Geográficos*, 40 (2007-1), 185-194.
- Escobar, Arturo. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?, en la colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires: CLACSO, UNESCO.
- (2004). Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el pacífico colombiano, en: Conflicto e invisibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia, Popayán: editorial Universidad del Cauca.
- Espinosa, Mónica. (2007). El indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia, en: El giro de la colonialidad. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del orden global, Bogotá: Universidad Central.

- Estrada, Víctor. (2005). Por una política pública social integral estatal frente al desplazamiento forzado en Colombia, en: Revista Prospectiva #10, Cali, Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano, Universidad del Valle.
- Gaitán, Carlos, et. al., (2005). Prácticas educativas y procesos de formación en la educación superior. Bogotá: Facultad de Educación, pontificia Universidad Javeriana.
- García, Mauricio. (1999). Los desplazados por la violencia en Colombia. Con su dolor sin rumbo, Bogotá: Revista Universitas Humanística #47, vol., 27 (enero-junio), p15-31.
- Giménez, Gilberto. (2007). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad, En Revista cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario #1, UNAM, pp. 129-146.
- (1999). Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. *Revista Estudios sobre las culturas contemporáneas*, época II., vol. V., N° 9, 25-57.
- Grupo de investigación Sujetos sociales y acciones colectivas, Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano. (2008). Acciones colectivas y constitución de sujetos sociales y políticos. Estudio sobre las organizaciones de personas en situación de desplazamiento en sectores populares de la ciudad de Cali, Cali: Escuela de Trabajo Social, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.
- Houghton, et. al. (2008). *La tierra contra la muerte*. Bogotá: CECOIN.
- Ibáñez, Ana María y Muñoz, Juan. (2010). La persistencia de la concentración de la tierra en Colombia, Bogotá: UNIANDES.

Instituto Interamericano de Derechos Humanos y Organización Panamericana de la Salud. (2006). Medicina indígena tradicional y medicina convencional. San José de Costa Rica.

Instituto para el Fomento de la Educación Superior (ICFES). (1999). Serie Aprender a Investigar, módulo 3, La recolección de la información, Bogotá, ICFES.

Jamioy, José. (1997). Los saberes indígenas son patrimonio de la humanidad, en: Revista Nómadas #7, pp, 64-72, Bogotá, Universidad Central

Ladaburu, Jon. (2002). Cosmovisión, en: Palabras para desarmar. Una mirada crítica al vocabulario del reconocimiento cultural, Bogotá: Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Lander, Edgardo. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos, en: la colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires: CLACSO, UNESCO.

Machado, Absalón. (2009). Ensayos para la historia de la política de tierras en Colombia. De la colonia al Frente Nacional, Bogotá: UNAL.

Molina, Víctor. (2010). Dispositivos de ocio y sociabilidad en la comunidad indígena Nasa de Colombia, en, *Revista Polis*, Volumen 9, N° 26, 41-60.

Mondragón, Héctor. (2008). Megaproyectos y territorios indígenas, en: la tierra contra la muerte, Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena (CECOIN).

Muñoz, Cristóbal y Arias, Luis. (2010). Prácticas con sentidos: las OPD y la búsqueda del restablecimiento de derechos, en: en la búsqueda del restablecimiento de derechos. Organización de la población desplazada en las ciudades de Bogotá y Medellín, COLCIENCIAS-FUM-FUNLAM.

- Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (1989). El movimiento indígena. En G. Gallón (Comp.), *Entre movimientos y caudillos* (pp. 294-306). Bogotá: CINEP, CEREC.
- (2002). El desplazamiento indígena en Colombia. Caracterización y estrategias para su atención y prevención en áreas críticas, Bogotá: Organización Nacional Indígena de Colombia.
- Osejo, Alejandra. (2010). Ponencia presentada al VIII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural, Porto de Galinhas, 2010. GT: 25 Grupo de Trabajo: Violencias en la vida rural de América Latina: Actores, procesos, impactos y resistencias.
- Osorio, Flor Edilma. “Construyendo desde el destierro. Acciones colectivas de población en desplazamiento forzado en Colombia”. En: *Revista Controversia* No 193. Cinep. Bogotá, 2010.
- (2007). Desplazamiento forzado, territorio y reparación, en *Revista Javeriana* Vol. 143, no. 738 (sep. 2007), p. 34-45, Pontificia Universidad Javeriana.
- (2007). *Territorialidades en suspenso. Desplazamiento forzado, identidades y resistencias*. Bogotá: Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento.
- Osorio, Luis y Salazar, Francisco. (2006). Derechos humanos y pueblos indígenas de Colombia, Bogotá: Programa Presidencial de derechos Humanos, Fundación Hemera y Fonade.
- Pérez, Manuel. (2005). “De campesinos desplazados a excluidos urbanos”. En: El desplazamiento en Colombia: regiones, ciudades y políticas públicas, Bogotá, REDIF, UNHCR, UNAL, Corporación Región.

Rueda, Rafael. “Desarrollo urbano y desplazamiento forzado por la violencia sociopolítica en Colombia, ponencia presentada en el Seminario Internacional: desplazamiento, conflicto, paz y desarrollo”, 30 de mayo a 2 de junio de 2000. Bogotá.

Salcedo, Andrés. (2005). Memoria y reconstrucción. Desplazamiento forzoso hacia la ciudad de Bogotá de las poblaciones campesinas, afrocolombianas e indígenas, en: El desplazamiento en Colombia. Regiones, ciudades y políticas públicas, Bogotá: REDIF, UNHCR-ACNUR, UNAL, Corporación Región.

Sierra, Claudia. (2011). Defensa del territorio, educación e interculturalidad, *Revista Trabajo Social*, #13, 9-26.

Suárez, Harvey, et. al., (2003). *El desplazamiento forzado indígena en Colombia. La ley del silencio y la tristeza*. Bogotá: CODHES.

Torres, Alfonso. (1995). Enfoques cualitativos y participativos en investigación social, Bogotá: UNISUR.

Unión de Médicos Yageceros de la Amazonía Colombiana (UMIYAC). (2000). El pensamiento de los mayores. Código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano.

Vallejo, Álvaro. (2006). Medicina indígena y salud mental. En *Revista Acta Colombiana de psicología*, #9 (2): 39- 46. Bogotá: Universidad Católica de Colombia.

Vallejo, Luisa Fernanda. (2007). *La construcción social del desplazado en Colombia*. Cali: Universidad Autónoma del Occidente.

Vasilachis, Irene. (2006). Estrategias de investigación cualitativa, Gedisa editorial, Barcelona.

Velasco, José. (2007). Espacio y territorio: ámbito de la etno-identidad, en *Revista del CELSA*, #10, 53-70. Polonia.

Vélez, Irene. (2013). Desplazamiento y etnicidad, fracaso del multiculturalismo, en: *Revista Desacatos*, #41, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Méjico, Distrito Federal, enero-abril 2013, pp. 155-173.

Villa, William y Houghton. (2005). Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004, CECOIN. OIA. IWGIA., Bogotá.

Vitonás, Ezequiel. (2009) Territorialidad y colectividad desde la Ley del Origen del pueblo Nasa del Norte del cauca, Suroccidente Colombiano, en: *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI*, Pontificia Universidad Javeriana, 2009. (pp. 549-575), Bogotá.

Vivas, Julián Augusto. (sf). Pasado y presente del conflicto por la tierra en Colombia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Vivas, Sonia (2007). “La experiencia de la violencia en Colombia. Apuntes para pensar la formación ciudadana”. En *Revista Universitas Humanística* no.63 enero-junio de 2007 pp: 269-286, PUJ, Bogotá.

Webgrafía

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados ACNUR. (2006). Colombia, desplazamiento indígena y política pública: paradoja del reconocimiento. Ponencia presentada en San José de Costa Rica, mayo de

<http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4596.pdf?view=1>, fecha de consulta: abril 16 de 2013.

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR). (2012). Situación Colombiaindígenas, http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/RefugiadosAmericas/Colombia/2012/Situacion_Colombia_-_Pueblos_indigenas_2012.pdf?view=1, fecha de consulta: mayo 27 de 2013.

Cátedra Virtual sobre desplazamiento forzado UNAL. Documento en línea. <http://www.piupc.unal.edu.co/catedra01>, consultado, mayo 24 de 2013.

Centro de Noticias ONU. Informe de del Centro de Monitoreo de Desplazamiento Interno (2012). http://www.un.org/spanish/News/story.asp?NewsID=23237#.UhdZmtJg_h8, fecha de consulta: abril 23 de 2013.

Díaz, Olga. (2010). Cosmovisión ancestral y comprensión de los conceptos de salud, cuidado y enfermería en los habitantes del Resguardo Muisca de Chía, en Revista Colombiana de Enfermería, Volumen 6, año 6, pp. 35-46.

Documento en línea: http://www.bialabate.net/pdf/laws/el_pensamiento.pdf, fecha de consulta: abril 27 de 2013.

Grueso, Jesús. (2011). Concentración de la tierra en Colombia, <http://convergenciagnoa.org/files/Concentraci%C3%B3n%20de%20la%20Tierra%20en%20Colombia.-.pdf> fecha de consulta: mayo 22 de 2013.

Huanacuni, Fernando. (2010). Buen vivir/ Vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas, Coordinadora Andina de Organizaciones indígenas (CAOI) http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0535/Vivir_Bien_1_.pdf, consultado, junio 08 de 2013.

Machado, Absalón. (2009). La reforma rural, una deuda social y política, <http://www.cid.unal.edu.co/cidnews/archivos/ReformaRural.pdf>, fecha de consulta: febrero de 2013.

Ramírez, Ana Carolina. (2004). Desplazamiento interno forzado en Colombia. Producción académica y política pública.

http://www3.udenar.edu.co/viceacademica/CICLOS%20PROPED%C9UTICOS/CONVENIO%20ALCALDIA_UDENAR/TALLER%20ASPECTOS%20CURRICULAR/DT%20PROYECTO/desplazamiento%20forzado.pdf, consultado el 12 de abril de 2013.

ANEXOS

ANEXO #1: Formato entrevista semiestructurada

Trabajo de grado: *RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA ANCESTRAL EN LOS INDIGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL*

Instrumento de recolección de la información

La medicina tradicional

En el lugar de procedencia

1. ¿A qué comunidad indígena pertenecía en su territorio de origen?
2. ¿Qué significa para usted ser indígena?
3. ¿Qué entiende usted por cultura?
4. ¿Cuáles eran las características culturales más importantes de su comunidad en el territorio?
5. ¿Qué es el territorio para usted?
6. ¿Es importante para los indígenas el territorio?
7. ¿Qué es para usted la medicina tradicional?
8. ¿Qué lugar ocupa la medicina tradicional dentro de la cosmovisión de su comunidad indígena?
9. ¿Qué importancia tiene el territorio para la práctica de la medicina tradicional?
10. ¿En qué casos recurrían los integrantes de su comunidad a la medicina tradicional en su territorio?
11. ¿Cuál es la opinión de los miembros de su comunidad acerca de la medicina occidental. En qué casos acudían a la medicina occidental en su territorio?
12. ¿La violencia presente en su comunidad ha afectado la práctica de la medicina tradicional?, ¿por qué?

La medicina tradicional.

En la ciudad de Bogotá.

13. ¿Qué significa para usted ser indígena en situación de desplazamiento?
14. ¿Qué significa para usted como indígena en situación de desplazamiento vivir en la ciudad de Bogotá?
15. ¿Cómo cree usted que el desplazamiento forzado afecta la cultura de las comunidades indígenas?
16. ¿Qué significa para las comunidades indígenas en situación de desplazamiento no contar con el territorio donde usualmente reproducían su cultura?
17. ¿Las personas desplazadas de su comunidad que habitan en Bogotá continúan haciendo uso de la medicina tradicional?
18. ¿Qué cambios se han presentado en la práctica de la medicina tradicional?
19. ¿Qué significaría para usted como indígena que vive en Bogotá no poder hacer uso de la medicina tradicional?
20. ¿En Bogotá se ha venido implementando la política pública para etnias ha participado en estos espacios? Cuáles?
21. ¿Qué opina y como se involucra el tema de la medicina tradicional?

Procesos organizativos

En el lugar de procedencia

22. ¿Qué es para ustedes organizarse?
23. ¿Cómo estaban organizados en su territorio?
24. ¿Cómo se relacionaban los mayores con los demás miembros de la comunidad y con otras comunidades?
25. ¿Qué papel cumplían los mayores en el desarrollo cultural de la comunidad?
26. A parte de los Mayores, había líderes dentro de la organización? ¿qué papel desempeñaban?

27. ¿La organización de su comunidad se vio afectada por la violencia de su región?, ¿de qué manera?
28. ¿En estos momentos, existe algún tipo de relación entre los miembros de su comunidad y las comunidades que están en situación de desplazamiento en Bogotá?

Procesos organizativos.

En la ciudad de Bogotá.

29. ¿Pertenece usted a una organización en Bogotá? a cuál?
30. ¿Por qué vio la necesidad de hacer parte de esa organización?
31. ¿Cuáles son los propósitos de esa organización?
32. ¿Hay alguna relación entre la organización a la cual usted pertenece y los miembros de su comunidad en el lugar de procedencia?
33. ¿Qué significa para usted como indígena en situación de desplazamiento organizarse en la ciudad de Bogotá?
34. ¿Cuáles son los beneficios de pertenecer a una organización en Bogotá?
35. ¿Cuáles son los cambios más notables en los procesos organizativos que se desarrollaban allá en su región y los adelantados acá en Bogotá?
36. ¿Usted considera que se han dado cambios en la cultura a raíz del desplazamiento?
37. ¿Qué ha pasado con la cosmovisión, en el territorio, con la medicina tradicional, en la organización?
38. ¿Algunas de las organizaciones a las cuales pertenecen los indígenas contribuyen al desarrollo de las prácticas culturales de su comunidad aquí en Bogotá?

ANEXO #2: Entrevistas

Entrevistado #1: *Mujer Inga de 57 años.*

¿De dónde viene usted? Vengo del municipio de Puerto Guzmán, Putumayo.

¿Cuánto hace que está aquí en Bogotá? Estoy desde el 2008.

¿Cuántos años tiene? Cincuenta y siete años.

¿Hasta qué año estudió? Seis meses no más.

¿Por qué se vino del Putumayo? Por la violencia.

¿Y aquí en este sitio, en Tocaimita, cuánto hace que está? Dos años.

¿A qué comunidad indígena pertenece? Inga.

¿Qué significa para usted ser indígena? Pues nuestros abuelos fueron los que vinieron primero. De todas maneras nos sentimos orgullosos de ser indígenas aunque nosotros aquí no tenemos donde vivir como vivíamos allá en el campo.

¿Usted entiende qué es la cultura? No, pero la cultura es como en el tiempo del carnaval, nosotros llamábamos cultura cuando las fiestas, todo eso.

¿Cómo eran esas fiestas? Nosotros las llamamos carnaval.

¿Y qué hacen en ese carnaval? Por ejemplo cuando es invitado el señor gobernador o la gobernadora a un cabildo, yo fui gobernadora.

¿De qué cabildo? Era de un resguardo. Fui gobernadora del resguardo Calenturas.

¿Eso quedaba en qué parte del Putumayo? En Puerto Guzmán.

¿Y eso por qué la eligieron a usted gobernadora? Porque yo fui una buena líder.

¿O sea que usted organizaba allá a la comunidad? Sí.

¿Qué es ser una buena líder? Cumplir con todo, cuando sale alguna actividad estar ahí pendiente de todo lo de la comunidad y sancionar a los que cometen errores, cuando matan a alguna persona, entonces a ese hay que castigarlo, primero por nuestras leyes.

¿Qué leyes hay? La Ley de nosotros los indígenas, coger sin ningún maltrato y coger lo que la Ley dice que uno tiene que aplicar. Las sanciones son, depende, dos años sin salir pal pueblo y trabajar por la comunidad y si no se acepta, entonces uno ya se va con la Ley del gobierno, o sea con el Estado, ya tiene uno que ir a la Fiscalía.

¿Allá en su territorio, qué más había de cultura? Por ejemplo la comida que es tradicional de nosotros.

¿Cuál es la comida tradicional de ustedes? El plátano, la carne, el pescao, pero la carne es de monte, nada es del pueblo. Ahora para la semana santa no se come carne, ni se va a casar, entre todos se va a pescar.

¿Para usted qué es el territorio? El territorio para mí es como digamos donde está la comunidad, todos unidos.

¿Qué es para usted ser indígena? Yo soy indígena porque yo sé mi idioma, mi lengua.

¿Cuál es su lengua? Inga.

¿Cómo se visten ustedes? Las mujeres nos vestimos la chaquirá, una ropa negra y pintarse y los hombres tienen una kuzma, un pañuelo y también se ponen chaquiras ellos.

¿Y por qué se visten así diferentes? Eso es porque cada pueblo tiene su vestuario, porque el vestuario de Nasas o de inga Kamsá, son otra forma de vestirse.

¿Y por qué usted no se viste así aquí en Bogotá? Pues para qué si yo no tengo más familiares aquí, entonces para qué me visto así?

¿Usted vive sola? Yo vivo sola con mi nieta huerfanita.

¿Ustedes salieron desplazadas? Si, allá mandaron a matar a mi hija.

¿Y por qué la mataron a ella? Porque a ellos el gobierno los tenía sancionados porque guardaban armas de la guerrilla.

¿Ellos hacían parte del algún grupo armado? Sí...

¿Y por eso la mataron? Sí, yo estaba aquí cuando la mataron.

¿Por qué es importante para los indígenas el territorio? Pues es importante porque allá uno puede estar comunicándose con todos y allá uno es libre.

¿Cuándo usted estaba allá, por qué le gustaba estar en ese lugar? Porque nosotros éramos criados allá, porque nosotros nunca fuimos criados en el pueblo, porque nosotros éramos libres, nosotros no vivíamos encerrados como aquí, eso es como coger un animal y encerrarlo en una jaula, así sea un loro, o un pajarito o un mico, uno lo encierra en una jaula y ellos no tienen salida para ninguna parte y ahí cuando le dan de comer, come y uno pues viene acá a la ciudad y entonces siente eso.

¿Se siente como estar en una jaula? Sí, como en una jaula porque uno ni puede salir porque uno no conoce.

¿Allá en el territorio si eran más libres? Claro, todo allá es libre.

¿Si usted estaba allá en el territorio y se enfermaba, qué hacía? Pues nosotros no íbamos al hospital, sino donde nuestros taitas.

¿Cómo es la medicina de los taitas? Ellos toman yagé, el yagé es sagrado, el yagé es un bejuco, ellos toman yagé y lo miran a uno así, el yagé le sirve a los taitas para mirar a las personas y alentarlas.

¿Pero qué mira el taita en las personas? Pues lo que uno está pensando, y luego le dicen qué enfermedad tiene y ahí le dicen a uno qué remedios tiene que conseguir para que usted tome.

¿O sea que usted cuando se enfermaba iba era donde el taita? Si, donde el taita.

¿Sería importante para doña Justina Volver a su territorio o le gustaría quedarse en Bogotá? Yo tengo mis hijos allá, pero ellos no están donde vivíamos, ellos están en el pueblo. Ellos estuvieron aquí pero ellos no se amañaron y se fueron para allá.

¿Por qué se devuelven para allá? Porque el clima no le hace bien a ellos.

¿Pero usted se amaña aquí en Bogotá? Pues yo aquí estoy y tengo que ir a trabajar para comprar la comida.

¿Y allá en el territorio, cómo hacían para la comida? Nosotros teníamos gallinas, marranos, cabras y todo eso. También teníamos plátanos, yucas, lo único que teníamos que comprar era la sal.

¿Allá de qué se enfermaba la gente? A veces les daba fiebre, dolor de cabeza y así.

¿Y eso se curaba con la medicina tradicional? Sí, los taitas le hacen a la gente una limpieza, y ellos mismos tienen plantas y de eso le dan a uno a tomar.

¿Acá en Bogotá, cuando usted se enferma, qué hace? Cuando me enfermo me voy a donde un taita, donde don Jesús.

¿Y por qué va donde él? Porque él es el que nos cura, yo he tomado yagé con ellos.

¿Por qué no va donde los otros médicos? Porque yo lo tango a él bien presente porque él fue el que me curó a mi hijo, y por eso le tango fe de que él sana, uno no va a donde no le curan y donde solo le quitan la plata.

¿Los médicos de los hospitales, curan o no curan? Allá uno tiene que ir, pero lo que pasa es que uno tiene que ir al hospital, pero cuando verdaderamente le toca ir, es decir por requisito como cuando a uno le piden un certificado en el trabajo para ver cómo está.

¿O sea que ustedes van al hospital es en caso de extrema necesidad? Sí, a nosotros que primero nos vea el taita y si él no puede entonces vamos al hospital.

¿Don Jesús es bien médico? Sí, él es buen médico, él da yerbas y plantas que él mismo prepara y sabe para qué sirven. Mi hijo estaba bien enfermo como de bronconeumonía o tuberculosis y él lo curó.

¿Pero allá en el Putumayo siente qué puede alentarse más fácilmente si se llega a enfermar? Pues allá uno siente como ese calorcito, mientras que acá todo es como frío.

¿Allá ustedes tienen maloca? Sí tenemos, pero allá se quedó todo. La maloca es una casa donde se encuentra toda la comunidad y ahí hacen reuniones y ahí toman yagé.

¿Y qué más hacen en la maloca? Hacen fiestas y actividades y todo eso.

¿Qué es lo que usted más extraña de allá del Putumayo? Yo extraño todo lo de allá.

¿Usted fue víctima del desplazamiento? Sí.

¿Y en qué la ha afectado ser víctima del desplazamiento? Pues allá mataron a mi hermano, después mataron a mi marido y yo seguí trabajando allá con el gobernador porque él fue el que me ayudó para yo salirme. Yo por eso perdí todo lo que tenía, yo tenía finca con ganadito y gallinas.

¿Y ahora quién tiene la finca? Dicen que la guerrilla.

¿Y qué más perdieron allá? Pues todo, hasta la lengua porque uno aquí con quién habla.

¿Y por qué usted a vivir a este sitio? La primera vez que yo llegué acá fue a Alfonso López, después yo me fui para allá y volví para acá porque yo no podía estar por allá.

¿Por qué no pudo estar más en el Putumayo? Porque yo cuando estaba llegando allá, me dijeron los otros, mire señora gobernadora, usted no puede estar más acá, mejor váyase.

¿Y quién la amenazó a usted? Pues los otros, yo les dije, pero qué me voy a ir si yo no he hecho nada y ellos me dijeron, pero es que a usted la están buscando y entonces yo le dije al gobernador, mire yo no sé qué hacer, y él me dijo, nosotros nos vamos para los llanos y lo mejor es que usted se vaya atrás.

¿Y por qué la amenazaron? Porque yo di la información desquitándome por lo que había hecho la guerrilla con mi familia y entonces yo vine y di la información en donde guardaban ellos las armas.

¿A quién le dio la información a la policía? Si a ellos.

¿Pero qué significa para usted vivir aquí en Bogotá? Yo quisiera estar otra vez, lo mismo como estaba, pero ya no...

¿Qué dificultades ha tenido que pasar el estar aquí en Bogotá? Allá uno no aguantaba hambre...

¿Y acá en Bogotá? Acá en Bogotá sí porque uno no es estudiao, uno va a trabajar en una cocina y lo primero que le piden es la hoja de vida y que si tiene bachillerato.

¿Qué otras dificultades ha tenido que pasar acá? Pues lo del trabajo y que muchas veces uno no puede pagar el arriendo, cuando llegué a Alfonso López tenía que pagar arriendo y muchas veces no tenía con que pagar, aquí me siento más tranquila porque me libré de pagar arriendo porque antes yo aguantaba hasta hambre.

¿Aquí cómo adquirió la vivienda? Yo llegué y me recosté donde una señora en el Sucre y le dije que me diera trabajo y yo trabajé allá hasta hace dos años y yo estaba ahorrando y ahorrando y entonces vinimos aquí todos en grupo pa' comprar.

¿Aquí pueden manejar la medicina tradicional lo mismo que la manejaban allá? No, porque aquí hay mucha bulla y la medicina tradicional se practica donde no haya bulla. Hay que tener una casa donde siempre ellos toman el yagé y donde haya naturaleza y aguas limpias.

¿Es muy trabajoso conseguir las plantas acá? Sí por lo que tienen cambios los nombres.

¿Y aquí cómo están organizados? Aquí de vez en cuando viene Acción Social y nos reunimos todos.

¿Pero usted aquí pertenece a alguna organización? No a ninguna.

¿Y allá sí? Sí porque yo era gobernadora. Allá había gobernador, alcalde mayor, alguacil...

¿Y usted por qué no se ha organizado aquí? Porque no tengo con quién.

¿Pero por qué no se organiza? Porque aquí no hay gente de mi misma etnia, yo no puedo organizarme ni con los Nasa, ni con los pijaos, tiene que ser con los mismos de mi comunidad.

¿Por qué son importantes los taitas en las comunidades indígenas? Porque ellos son los orientadores de nosotros.

¿Y en qué los orientan? Ellos dicen lo que a uno le conviene. Ellos son los que hablan espiritualmente.

Entrevistado #2: mujer nasa de 22 años

¿Además de atender el marido, ser responsable con los hijos, las mujeres no participan en el Cabildo, porque?

Como lo decía mi abuelito, el hombre es la autoridad. Nosotros hemos vivido más en Bogotá, lo que yo sé de la comunidad es por mi abuelito que ya falleció. Las mujeres también eran castigadas al igual que los hombres, y es aplicado para toda la comunidad.

¿Por qué eran castigadas?

Porque allá hay mujeres que tenían más de un marido, y solo se puede tener uno.

¿Cuáles eran las características culturales más importantes de su comunidad allá en el territorio?

Sobre todo hay un carnaval de negros y blancos, es el más conocido. Cuando se hace la minga, viene todo lo que aplica la tradición uno de ellos es la toma de yagé, evento

importante para los mayores. El carnaval de negros y blancos es celebrado por los indígenas y los blancos que han nacido en el Putumayo. El del Yagé, es cuando se reúnen todos los mayores que mandan en la comunidad. Y el carnaval de la pachamama, hace referencia al cuidado de la tierra.

Ahora las mujeres hacemos parte de esos eventos, pues ya salieron los derechos de la mujer. Mi mamá como cabeza de familia, es la cabeza del hogar ya que a mi papá lo mataron, distribuye las posiciones que cada hijo debe tener en los eventos importantes, por ejemplo, dice quién es el que reparte la chicha, el mute y el cubio. Cada uno tiene sus funciones.

En este evento toda la comunidad está presente.

¿Qué es para usted el territorio?

Es de dónde venimos, es el origen de nosotros mismos. Es lo que somos. En mi mamá, lo miraría desde el punto de vista... ella ha sufrido mucho y el desplazamiento con todos nosotros ha hecho que el territorio la haya cambiado como persona, como indígena.

El territorio allá es todo. Por lo natural, es más sano. Los indígenas dependemos de la naturaleza y somos indígenas por eso mismos, porque venimos de la naturaleza, somos nacidos allá. En otro ambiente sería por las costumbres mismas que son aplicadas en la comunidad.

¿Es importante para los indígenas el territorio?

Claro, es lo más importante. El territorio es donde nos formamos, es lo que nos hace ser indígenas. Nosotros somos parte de la tierra ya que ella nos provee.

¿Qué es para usted la medicina tradicional?

No conozco mucho de la medicina tradicional, pero lo he visto de mi abuelo y del taita Andrés. El taita Andrés es el que le enseño a mi mamá y él se encuentra en la comunidad. Él nunca ha salido de allá, así lo amenacen, él no sale de allá. Dice que si tiene que morir

lo hará allá como indígena en su tierra y no como indígena desplazado en Bogotá. El taita Andrés aconseja a mi mamá más que mi propio abuelito.

La medicina tradicional viene de plantas que solamente son sacadas del mismo ambiente donde estamos. Los mayores las conocen más y preparan a los alguaciles, quienes se convertirán algún día en mayores y nosotros en alguaciles. Aunque todos tenemos rango, todos somos una sola comunidad.

Mi abuelo Salvador maneja toda la medicina tradicional y él sabe mucho de la cultura, pues toda la vida vivió en el Putumayo. Él fue desplazado no hace mucho por invasión de las tierras, él es el que nos ha enseñado un poco de la medicina. No quiere perder eses conocimiento.

¿Qué lugar ocupa la medicina tradicional dentro de la Cosmovisión?

La cosmovisión va junto a la medicina tradicional porque la medicina está conformada por visiones y espiritualidad. La medicina tradicional es para el que tiene fe, si usted lo toma con fe, es lo que le va a hacer. Primero, usted se presenta ante el mayor, ante el taita quien es el que nos guía a nosotros como comunidad. El, la mira y delante de usted toma Yagé y le dice si está bien o está mal. No todos tienen el mismo medicamento ni la misma medicina tradicional. Hay muchas plantas que se manejan en la comunidad y el espíritu del más allá, dice: “que ella tiene tal cosa y dele tal cosa para que se mejore”.

He tomado Yagé, pero no me gusta. Mi mamá dice que nosotros los jóvenes no estamos todavía preparados, además debemos pasar por un proceso. Yo, todavía no estoy en el proceso de aprender la medicina tradicional. Me gustaría aprenderla, pero no practicarla.

Pienso ayudar a mi comunidad para que salga adelante. No aplicar lo que ellos hacen, porque hay muchas cosas que la misma comunidad hace, que me induce a no querer apoyarla. Leí un libro que mencionaba que miembros desplazados de la comunidad Inga, se han convertido en gamines y personas de la calle, en Bogotá. Esto ha hecho que nos tengan más rabia por ser indígenas. Tengo primos que no se sienten orgullosos de ser indígenas, por eso mismo, por ser desplazados y porque es muchas oportunidades le han negado un

trabajo, por ser indígenas. Tenía un amigo que venía del Vichada, a veces acá nos dicen que tenemos cara de mico, entonces él se sintió mal. Él sintió rabia de porque había nacido así. Prefirió devolverse y dijo lo mismo que el taita Andrés, que prefería morir allá, donde no sintiera el rechazo.

La medicina tradicional, es medicina de la tierra, es espiritual. Las enfermedades son espirituales, si usted piensa que no le va a doler la cabeza, no le duele. Todo es mental y espiritual

¿En qué casos recurrían los miembros de su comunidad a la medicina en el territorio?

Mi mamá decía que la medicina tradicional la usan los mayores. Ellos son los únicos que pueden tocar la medicina tradicional porque tienen autoridad para hacerlo. Si a usted le duele la cabeza la usa, teniendo fe en que se va a sanar. La medicina tradicional es de fe por eso se utiliza una vez, no es que usted toma una, dos o tres veces.

¿Cuál es la opinión de los miembros de su comunidad de la medicina tradicional ¿ en qué casos recurrían a ella?

A mi papá lo mato la guerrilla cuando yo tenía cinco años. Mi mamá me dice que estábamos todos en la finca cuando llegó la guerrilla y le ordeno a mi papá que se fuera junto con mi mamá y nosotros. Mi papá dijo que no, que prefería morir en su tierra. Mi papá fue gobernador y a él le dolía lo que estaba pasando con la población desplazada. Lo mataron delante de mi mamá, no sé si mis hermanos mirarían. Yo era pequeña, salimos para Tolima y de allá también nos sacó la guerrilla. Nos mandaron a una finca dentro, dentro, dentro.

Mi mamá usa la medicina occidental ahora, porque las plantas que se necesitan para la medicina tradicional no las encuentran acá, todo tiene que ser traído del territorio. Allá era utilizada en la reunión de taitas y si había un enfermo, se reunían varios taitas a menos que entre todos delegaran a uno solo. La medicina tradicional es para los enfermos o para aquello que quieren tener visiones

¿Qué piensan los miembros de su comunidad sobre la medicina occidental?

En la medicina tradicional se toman las hierbas por corto tiempo mientras que, en la medicina occidental toma medicamentos por uno, dos o tres meses y se sigue sintiendo igual. Pienso que es una rutina de medicamentos.

¿En qué casos acuden los miembros de su comunidad a la medicina occidental?

Ni siquiera se acuden en momento del parto, los mismos esposos los atienden. Tiene que ser algo muy grave, que no se pueda solucionar. También existe una hierba para dormir el cuerpo.

¿Cuál?

Casi de eso, no sé. Mi abuelito, cuando estábamos allá él nos decía: “esto se puede tocar, esto no, esto con una bolsita en la mano, porque hay plantas que sirven para dormir el cuerpo”. La coca también sirve, la hoja se la mete debajo de la lengua y le da ánimo para trabajar, porque los indígenas trabajan todo el día. Con la hojita en la boca no se van a cansar., siempre van a estar activos.

¿La violencia presente en su comunidad ha afectado la práctica de la medicina tradicional?

Ha afectado harto porque la mayoría de primos que tengo allá y que son mayores, no han aprendido, ni siquiera llegan a alguaciles, pues no saben. Muchos de ellos no saben sobre la comunidad.

Sabía un poco de la lengua materna, pero lo he ido perdiendo ya que no práctico, porque mi mamá a veces no tiene mucho tiempo para nosotros y la rutina de la ciudad que desgasta, ha hecho que ella no dedique tiempo para enseñarnos sobre la cultura. Lo que aprendí de mi comunidad lo aprendí en el Putumayo, lo aprendí en un año. Estudiaba en un colegio Inga y la profesora nos exigía hablar en nuestra lengua. Aprendí a tejer en lana virgen. Desde mi hermano que tiene 10 años hasta mi hermana mayor que tiene 30, saben tejer. Se tejer a mano y en tabla, mi mamá también pero mis hermanos no. Mi hermano Francisco que está

en el ejército sabe tocar instrumentos y hace ritmo de los elementos naturales que tenemos allá.

¿Qué significa para usted, ser indígena en situación de desplazamiento?

Ahora no sé si estoy desplazada, pienso que yo hago parte de Bogotá. Soy indígena porque mi mamá lo dice, más no porque me sienta así. En el colegio cuando salí de 11, fue cuando mis compañeros reconocieron mi apellido, decían que era muy difícil de decir. Al principio cuando entre a bachillerato, se burlaban de mi apellido. También se burlaban cuando la lengua se me trababa... me fui acostumbrando al ambiente de Bogotá. Habernos desplazado ha sido duro, difícil, feo, de todo. Mi mamá piensa que la costumbre se perdió en nosotros, eso de pronto le duele.

Como hijos nunca podíamos estar y si estamos, tenemos que estar quietos, mirando que hablan, porque ellos son los que nos enseña. Nunca podemos incluirnos en la conversación, no podemos hablar con los mayores. Ellos son los que tienen la razón.

En el colegio se observan muchas cosas, mis hermanos han aprendido muchas mañas y mi mamá ya no tiene fuerza, no sé si es que no quiere tener voluntad para corregir a mis cuatro hermanos menores. Ella se la ha dejado montar.

¿No maneja la autoridad con ellos?

Ahora, las mujeres tenemos autoridad en el Cabildo

¿Se ha visto afectada en cuanto a la autoridad, la lengua, las costumbres?

En todo. A los taitas que son los mayores se les hablaba con respeto, ahora lo tratamos normal, como el abuelito. Los menores siempre estábamos en un cuarto aparte, en mi comunidad yo todavía soy menor. Somos menores hasta que aprendamos todo lo que nos dicen ellos y seremos menores hasta que ellos fallezcan y, así pasamos hacer los mayores o, hasta que conforme mi propia familia. Es en ese momento que dejamos de ser responsabilidad de los ancestros.

¿Qué significa para usted como indígena vivir en la ciudad de Bogotá?

Es un cambio. Recuerdo que viví un año en Putumayo y fue cuando cursaba cuarto. En ese año quise aprender de la cultura. Supe que había un libro que era más o menos como la constitución de nosotros, que había un cabildo con su organización, que había personas mayores con autoridad. Al llegar a Bogotá, pensaba que veníamos como turistas y que teníamos que volver a nuestra región, a nuestra comunidad por obligación.

¿Ustedes tienen ¿qué volver?

Mucha gente ha sido amenazada y no puede volver. La tierra está llena de coca. Para que volver si no se tiene nada allá.

¿Qué ha significado vivir en Bogotá?

Muchas veces se siente como feo. Todos los indígenas tenemos un apellido diferente, que la gente no reconoce. Ha sido muy duro, por eso. Más que sentir rechazo, es la burla. En décimo tenía una profesora llamada Miriam que se burlaba de mis apellidos Jacanamejoy Jansasoy, hasta que le dije que no me gustaba. Ella se puso brava y ese primer semestre me fue mal.

Para mi mamá ha sido duro, a ella le gusta hablar en nuestra lengua y lo hace con mi hermana María. Mientras ellas hablan, nosotros no podemos interrumpir. Mi hermana para mí ya es una autoridad mayor, pues es la que le sigue a mi mamá y jamás podemos irrespetarla. Ella es nuestra autoridad, porque acá no tenemos un Cabildo.

¿Cómo cree usted que el desplazamiento forzado afecta las culturas indígenas?

En todas las comunidades indígenas ha afectado. Al retirarnos de la tierra de dónde venimos, además de perder tradición, cultura y todo lo que tenemos, nos hemos afectado emocionalmente y sentimentalmente. Los indígenas se meten con personas que no son de su comunidad y se va acabando la descendencia. La profesora Claudia, quien nos enseñaba sobre la cultura Inga, nos decía que nos metiéramos con los de nuestra comunidad, los hijos

no deberían ser con los blancos. Si usted se metía con otro, tenía castigo. Teníamos que hacerlo así, porque el mismo Gobernador, tenía miedo que la comunidad desapareciera.

No sé si por eso hubo problema, ya que mi mamá pertenece a los dos cabildos. Mi mamá es Inga-Kamsa. Mi abuelito es Kamsa y mi abuelita Inga.

¿Qué significa para las comunidades en situación de desplazamiento, no contar con el territorio donde reproducían la cultura?

Reproducir la cultura acá, ya no es cultura. Si lo haces en el territorio lo haces con las mismas costumbres ancestrales. Acá usted no aprende medicina tradicional, no aprende a tejer... no aprende muchas cosas. Los niños indígenas Inga tienen que aprender a sembrar, a realizar las actividades que hace un hombre indígena. De niño aprende y después conforma su propia familia para convertirse más tarde en Taita, quien sabe todo lo de medicina tradicional, todo sobre remedios. Se puede volver Gobernador del pueblo, cazador, pescador... todo lo que implica ser Gobernador.

En la actualidad, en el territorio no se caza, porque no está permitido y los ríos están secos. Solo se siembra.

Las personas desplazadas que viven en Bogotá, ¿siguen haciendo uso de la medicina tradicional?

El 28 de enero se celebra el carnaval de la pachamama y acá en Bogotá lo hacen. En el centro hay un Cabildo que lo lidera, nosotros no estamos afiliados con ellos. Este año, por el problema con mis hermanitos, no nos alcanzamos a afiliar.

Ese Cabildo trata de mantener las costumbres de allá, pero no es lo mismo porque en el territorio los hacemos por familia y acá, se pasa un proyecto para ganar plata. Allá se hace para beneficiar a quien lo necesita, es decir, si usted le falta algo, reunimos y lo ayudamos.

Algunos mayores que están en Bogotá, practican la medicina tradicional. Mi abuelito lo práctica, mi mamá no sé si todavía lo hace. No se realiza igual que en el territorio, porque allá es en presencia de varios. Y se práctica directamente, es decir, las plantas no se dejan

por mucho tiempo, por ejemplo si una comunidad quiere tomar Yagé, se recoge la planta y se prepara el mismo día y la toma se hace el día siguiente, no se dejan pasar días después de su elaboración.

¿Qué cambios se han presentado en la medicina tradicional?

Mi mamá dice que la medicina de ella es la mejor medicina que hay. Ella dice que no la cambia, pero a veces ha visto la necesidad de recurrir a la medicina occidental. La necesidad se da a que no tiene los mismos recursos, no tiene las plantas de allá. Por eso, es que busca la medicina occidental, porque ella está acá y no puede volver.

Las plantas se han sembrado, pero por el clima muchas de ellas no crecen. Nosotros como indígenas necesitamos el territorio, nos nace estar allá. Hay muchas personas como yo, que nos gustaría ir y aprender más. Me gustaría aprender hacer las máscaras, como se construyen con palitos... las máscaras son importantes en los carnavales y tiene un sentido espiritual, es para que el espíritu no vea la cara.

Los canastos, los cinturones, todo tiene un sentido. Los ancestros para escapar de la violencia hacían sus caminos en telares o en canastos llevando sus hijos.

¿Quién le contaba sobre esto?

Cuando vivía sola averiguaba en internet. Tengo amigos en el Putumayo. Tengo una amiga que se llama Adriana Mujanansoy, compañera de cuarto primaria. Ella me contó que unos guerrilleros la violaron. Me contaba lo que sucedía y sucede en la comunidad, lo que hacen, lo que se celebra. Nosotras hablamos por correo electrónico.

¿Qué significa para usted como indígena, no acceder a la práctica de la medicina tradicional?

La verdad, no la he usado. Solo me he enfermado una sola vez y fue de fiebre. Mi mamá me bajo la fiebre con una hierba que, cuando la fritas huele a carne.

¿Qué significa para usted como indígena qué vive en Bogotá, no poder acceder a la medicina tradicional?

No la he usado, pero para mi mamá... ¡ay! Dios. Cuando se enferma y tiene el remedio, se cura, pero si no, gasta mucha plata en transporte yendo al hospital. Por eso, ella prefiere aguantar el dolor y, al aguantarlo el riesgo es para el cuerpo. Aunque ella ha cambiado de religión y todo eso, porque antes se manejaba el espíritu, el dios del viento. La Virgen María siempre ha existido para los indígenas. Los indígenas viajaban de Putumayo a Nariño a pie, para visitar la Virgen de las Lajas.

¿Ha escuchado hablar de la política pública de Indígenas?

En el Cabildo, aunque nunca me he metido. Me interesa más el sistema de las empresas, que las mujeres Ingas sigan tejiendo y ayudarlas para que salgan adelante, sin que una persona blanca se meta en el proceso.

¿Ha participado en los espacios donde se habla de la política pública?

Me gustaría aprender sobre el tema, pero no me interesa involucrarme directamente.

¿Ha escuchado, si la medicina tradicional está vinculada a la política pública indígena?

Escuche que iban a mezclar la medicina tradicional con la occidental, que iban hacer una sola, porque hay muchas cosas que son más espirituales que físicas.

¿Qué es para usted organizarse?

Es lo que anteriormente sucedía en mi comunidad. El Cabildo son leyes y quien hace cumplir la leyes es el Gobernador. La organización ahora, debería estar conformada por un solo Cabildo para la comunidad Inga. Donde exista un solo establecimiento que implique una organización y no como sucede, que el Gobernador de acá está en desacuerdo con el de allá.

En su territorio, ¿cómo estaban organizados?

Dependiendo del conocimiento y la edad están organizados. Primero están los mayores, que son los taitas, quienes son sabios y conocedores. Va el Gobernador quien es dirigido por los sabedores, luego los alguaciles que son los alumnos de los taitas y son nuestros profesores, son también quienes nos castigan. Luego va el pueblo.

¿Cómo se relacionan los mayores con los demás miembros de la comunidad y con otras comunidades?

La comunidad Inga y Kamsa se hablan harto, sean revuelto. Los mayores siempre se comunican con las demás comunidades que tienen alrededor para dividir o compartir. Es muy importante para ellos. Al interior, nos enseñan y nos recalcan que debemos tener educación en planteles Ingas o Kamsa. En estos planteles enseñan cultura y lengua Inga.

¿Qué papel cumplen los mayores en el desarrollo cultural de la comunidad?

Ellos hacen todo. Además de hablar, nos amplían el conocimiento. Por lo anterior, es que para ellos es importante el contacto con otras comunidades.

Adicional a los mayores, habían líderes dentro de la organización y cuál era su función?

Existe el gobernador quien representa a la comunidad y los alguaciles, que son los castigadores o corregidores para nosotros.

¿Cómo se vio afectada su comunidad, por la violencia de la región?

Para el gobernador ha sido duro, pues al ser muchos miembros en la comunidad y al estar de allá para acá, lo desgasta. Él tiene que estar pendiente de los miembros de la comunidad. Mi papá alcanzó a ser gobernador y mi hermana mayor nos cuenta, que él le mencionaba sobre su cansancio e incluía en el cansancio a la guerrilla.

Muchas veces, el gobernador va por descendencia.

¿En estos momentos existe algún tipo de relación entre su comunidad y las comunidades que están en desplazamiento en Bogotá?

El cabildo fue el que apoyo a mi mamá. Nosotros no nos hemos podido afiliar al Cabildo acá en Bogotá. Son muchos indígenas y desafortunadamente a veces confunden. Cuando entré a la universidad y mencione que era de la comunidad Inga, varios compañeros me dijeron que habían visto a miembros de estas comunidades tomando trago. Pienso que es por las mismas dificultades que pasa esto, pero si el Cabildo de Bogotá los hubiese castigado, no cometerían esos errores. El castigo debería ser como el de antes, tal vez con esto, nuestra comunidad no se hubiese vuelto así. El gobernador debió corregirlo a tiempo, me refiero al gobernador de acá. El gobernador no apoya el desarrollo de nuestra cultura.

En el territorio se siguen con las costumbres y tradiciones mientras que acá, el Cabildo solo piensa en pasar proyectos para ser aplicados en nosotros, y nosotros nunca hemos tenido un beneficio.

Me duele ver a los indígenas de acá haciendo cosas que no son, como es la bebida. No lo deberían hacer.

¿Pertenece a una organización en Bogotá?

No pertenezco a ninguna organización. Muchas veces me gustaría pertenecer a una, por los beneficios más no porque me guste. La Universidad Nacional ha ofrecido a la comunidad Inga cupos para formación, ellos son cocientes que la comunidad Inga se está acabando y por eso quieren la preparación de sus miembros. No pude acceder a ningún cupo, no pertenezco al cabildo.

Entrevistado #3: mujer inga de 50 años

¿A qué comunidad indígena pertenecía en su territorio?

Comunidad inga kamsa

¿Qué significa para usted ser indígena?

Es la cultura de mis mayores y ellos me han enseñado la lengua, la medicina, la artesanía y el respeto, así fue como lo criaron a uno. Me siento orgullosa de mis dos lenguas.

¿Qué entiende usted por cultura?

Es lo que soy, me siento indígena porque tengo mi lengua, mi comida. Me valoro por lo que soy, ya que en la ciudad se dan cambios y se dan pérdidas como es el caso de mis hijos, que hoy en día no pueden estudiar mi idioma

¿Cuáles eran las características culturales más importantes de su comunidad en el territorio?

En la niñez, los padres quieren que los padres estudien. Cuando uno se vuelve mujer es muy de la casa y dedicada a los hijos. En cuanto al Cabildo, se debe participar y liderar actividades como es la realización de la chicha.

¿Qué es para usted el territorio?

Me crie allá y no quisiera olvidarme del campo. Enseñarles a mis hijos esos valores que uno tiene, no quiero que ellos se olviden de la medicina, de la agricultura y los usos y las costumbres como la lengua, la comida. Que nosotros no nos perdamos.

El cabildo también es el territorio.

¿Es importante para los indígenas el territorio?

Claro. Por la lengua, me siento orgullosa de ser indígena. Es importante para no perder las costumbres, por ejemplo, mis niños utilizan malas palabras. Los hijos van perdiendo las costumbres y en el territorio es muy importante el respeto.

¿Qué es para usted la medicina tradicional?

Es la utilización de la medicina natural sin tanto químico. Uno puede cultivar y acá no se puede hacer eso. Allá no hay tanta contaminación.

La medicina tradicional es una herencia, que yo quiero para mis hijos.

¿Qué lugar ocupa la medicina tradicional dentro de la cosmovisión de su comunidad indígena?

La medicina tradicional es espiritual. Si usted toma yagé, ve visiones (responde Esperanza).

¿Qué importancia tiene el territorio para la práctica de la medicina tradicional?

Allá se cultivan las plantas. Son puros secretos.

Ah, ¿por qué tiene unos secretos de la tierra y espirituales también?

Todo es espiritual. Allá uno cuida las plantas, que los no estén por ahí,

Los perros, ¿por qué?

Ellos dañan la medicina.

¿Tienen algún espíritu, algo así?

Sí. La gente aquí por ejemplo, va pisando por donde sea, hasta donde no caben, en cambio allá, no. Para los médicos tradicionales la medicina tiene que estar lejos de una mujer que este menstruando, que este botando la mala sangre. Eso daña.

... se dan desde la misma creencia de ustedes

Sí. Por eso uno no puede sembrar. Vea, yo aquí sembré hartas matas y se me pudrieron todas, no dio. Hay unas cosa que tengo por ahí, y eso es porque lo he cultivado, está por ahí guardado.

En el territorio, ¿en qué casos recurrían los integrantes de su comunidad a la medicina tradicional?

En menguante cuando son cosas especiales. Si es que uno quiere seguir, se tomaba en menguante y si no, cada vez donde allá una toma o sea cuando hay tres o cuatro personas

enfermas. Hay va creciendo la medicina en nosotros. Cuando los mayores lo ordenan, usted ya puede ejercerla.

¿Desde qué edad lo puede manejar?

Si uno ha estado continuamente con los mayores, desde los 12 años puede practicar la medicina. Los mayores le dicen a uno: “haber ensaye”, y le ponen un enfermo al que uno tiene que atender y se tiene que hacer delante de ellos. Si, se atiende al enfermo con libertad y sin temor, pues los taitas saben cómo está el corazón de uno, dan la autorización.

¿Para llevar a cabo la medicina

Mmm juu

¿Y su comunidad cuando van a un médico tradicional?

Donde se esté tomando yagé.

Para usted, ¿eso es la medicina tradicional?,

Es a través del Yagé que uno mira que remedios necesita la persona... y si es algo especial, uno lo tiene que tomar solamente con él, para el culto, para eso está la medicina. Uno tiene que tomar, mirar y concentrarse con que se va a curar esa persona... *eso es espiritual, que lo ven con visión* (esta última parte la explica Esperanza)

Hay unas visiones para eso, precisamente lo da lo espiritual y la madre tierra, que es lo que ustedes dicen.

Ajá...

¿Cuál es la opinión de los miembros de su comunidad acerca de la medicina occidental? ¿Ustedes que piensan de la medicina que nosotros utilizamos?

Los médicos occidentales como no tienen conocimiento, lo importante es que hagan exámenes para poder mandar los medicamentos. Para mi es difícil porque le mandan un

poco de pastas y uno no sabe para que las está tomando, porque el médico no sabe cómo esta uno. Recomendando que tomen el examen para que puedan quedar bien.

Pero, ¿ustedes si van a la medicina occidental?

Uno aquí va es por obligación, por cumplir unos requisitos, porque si no... *si ella tuviera los recursos de la medicina tradicional, no recurriría a la occidental. Precisamente, no siembra ni se le da aquí... le toca por obligación* (interviene Esperanza)

¿Usted se toma la droga? ¿qué le da el médico occidental?

Hay, yo peco... (risas).

¿Cree más en sus plantas y en todo lo espiritual?

Prefiero hacer un ... cuando no me mandan...

Allá en el territorio, ¿en qué casos acudían a la medicina occidental?

Cuando allá nunca fui, ni siquiera al control de los embarazos.

Concepción, ¿cuántos hijos tuvo, Concepción?

En el territorio nacieron diez hijos, todos normales. Las parteras nos decían que si dormíamos bien, no habría problemas. Para no sufrir en el parto, me daban agua de Tigre weika y wayavel (dos palabras en su lengua que no se entienden ni se escriben correctamente).

¿Para qué sirven las aguas?

Para que al estómago no le enteren los fríos, pues el frio es el que causa el dolor.

¿Tomaban, y las atendían una parteras?

En mis partos fue mi esposo. Él era el que les cortaba el ombligo y yo los amarraba. Utilizábamos la lengua de vaca con isodine para prevenir la inflamación. Eso les seca y se le cae rapido.

¿La violencia presente en el territorio, ha afectado la medicina tradicional?

La envidia existe en todas partes y las otras personas siempre están pensando mal. Por eso, uno tiene que estar muy seguro con Dios y contra Dios nadie puede.

¿Cómo es la violencia allá?

El espíritu malo, como el demonio se puede meter en uno. Por eso se debe aconsejar a los hijos, tiene que tener fe y obrar bien. Cuando se les dice que debemos tomar el remedio, ellos lo hacen o si no se puede afectar uno de ellos.

¿Cada cuánto toman el remedio?

Cuando hay oportunidad... cada ocho.

¿Tomar el remedio es tomar qué?

Para purificar el cuerpo y estar alejado de las malas energías. El remedio puede Yagé o las plantas dulces.

¿Lo toman en familia?

Sí.

¿Qué significa para usted ser indígena en situación de desplazamiento?

(Queda en silencio)

Concepción, ¿cuánto hace que está en Bogotá?

Desde el 2.000... desde el 98.

¿Por qué salió del territorio?

Por el desplazamiento, por la violencia. Como mataron al papá de ellos...y como yo supe quiénes eran, fue una amenaza para mí y mis hijos. En esa época fui hablar con una tía de

mi esposo, quien es prima del senador Gabriel Muyuy. Con la dirección de él me vine para Bogotá. Fui muy difícil los primeros días.

¿Al llegar a Bogotá, tenía alguna familia, alguien que la ayudo?

No, yo me vine buscando a Gabriel Muyuy, con mis 10 hijos. Y me vine por pedacitos, es decir llegue a Mocoa pero la persona que buscaba, no la encontré. Entonces llame a la tía de mi esposo, quien me dijo que me fuera de una vez para Bogotá, pues como le había colaborado mucho a Gabriel Muyuy y el conocía mi situación, nos iba ayudar. Al llegar a Bogotá, perdí la dirección del Senador, eso fue un embolate en el terminal.

En el terminal, un policía especial me preguntó que hacía con esos niños, yo le dije que eran mis hijos. No podía hablar, era en lágrimas no más, porque es duro. Con ese dolor que uno deja sus cosas, deja lo que uno más quiere y lo que más quería era al papá de mis hijos. Perder una persona no es como perder las cosas materiales, no me dolían mis cosas materiales me dolía era él, porque con él nos entendíamos.

Me vine embarazada, y yo me preguntaba que en el parto quien le cortaría el ombligo a mi hijo. Pensaba en eso. Me bañaba, me amarraba el estómago con el chumbe, mi faja y me acostaba a dormir.

¿Qué quiere decir Chumbe?

El cinturón, en vez de ser la correa es el chumbe.

¿Qué significa para usted ser indígena en situación de desplazamiento y vivir en Bogotá?

En esa va Esperanza (responde Concepción)

Esperanza aclara que es importante que se le explique la pregunta a Concepción.

¿Qué ha significado para usted llegar a Bogotá, desplazada por la violencia, salir de su hogar? Que usted cuente lo que ha sucedido desde que salió del territorio.

El cambio de las tradiciones. Ese cambio para mí ha sido duro porque ahora veo a mis hijos que han perdido muchas costumbres y eso a uno le duele, porque no hay una persona que al menos le diga: “esto no es por acá”. Le doy gracias a Dios, me ha dado todas esas cosas para yo estar al frente. Yo les digo a mis hijos que tienen que respetarme y no aprender mañas por allá, que valoren lo que tienen en estos momentos porque si me pasa algo van a perder todo.

Se ha afectado la familia, las costumbres y la medicina. Ya no es lo mismo como uno estar con sus cosas.

¿Cómo ha cambiado el estar allá con su comunidad y venir a Bogotá y estar con personas distintas?

Ha sido difícil, pero yo me voy despacio. Si veo una persona mal, pues le digo que le ayudo, y le aconsejo lo que es bueno para él. Voy despacio, no voy de una vez porque como todos no creen.

Concepción ha ayudado a otras personas, incluso con la medicina tradicional...

Para no olvidarme. Como mi mamá me decía: “esto es así, esto es por acá”. Yo soy como ella. No sé, siento que se siente bien con uno, al menos conversando.

¿Cómo cree usted que el desplazamiento forzado afecta la cultura de las comunidades indígena? El hecho de haber salido del territorio la afectó en la medicina tradicional, en que ya no esté el papá y la mama, en la familia...

Abandonar, enojarse con las otras personas es duro, eso me afecta, porque ya no es “guanque” que es saludar “buenos días”. Ya no puede ser “Basty” que en Kamsa es buenos días. No es lo mismo por aquí, por ejemplo los vecinos no se saludan... todas esas costumbres se están perdiendo.

Complete 10 años aquí, vienen y van otras personas. Ya no es como antes donde el respeto era importante. Nada más en la esquina, anoche estaba mirando un poco de jóvenes y yo decía: “Dios mío, no permita que se amontonen así”, porque me parece raro que todo esté cambiando.

¿Qué significa para la población indígena en situación de desplazamiento, no estar en su territorio? ¿Qué significa para Concepción no estar en el Putumayo?

(Silencio)...Me gustaría estar en el Putumayo.

Esperanza aclara la pregunta a Concepción, le pregunta a la mamá: ¿Qué le duele?

Me duele todo, la tranquilidad que no hay pero no por mi comunidad sino por otras personas. Porque no hay seguridad, ahora le quitan los hijos a uno.

¿Quién?

La guerrilla. El estar allá me da miedo pero el estar acá, también. Me da miedo perder a mis hijos.

¿Y el no estar en su tierra?

Eso es como perder una persona. Uno pide como lo decía ahorita, voy a mandar una carta a Petro para que me devuelva para el campo, una parte donde se pueda compartir las cosas de uno.

Quiero dejarles una buena herencia a mis hijos. La herencia es enseñarles mi lengua, que ellos no se olviden de lo que es el campo, de la siembra, de la comida, de la medicina. Aquí en la ciudad todos los trabajos que se hacen me parecen muy fáciles, en cambio allá un siembra una papa y esto requiere tiempo, pues se abona y después de 5 meses tenemos la papa madurita, una buena papa. Ahora están cosechando medio medio, lo sacan al mercado y uno ni lo pueden comer bien. Los trabajos se tienen que hacer bien, si no hago mi manilla con buena calidad, no la puedo vender bien.

Ese es el ejemplo que quisiera darles a mis hijos. Aquí les enseñan hacer las tareas y a sembrar el frijol en motas de algodón y ellos me preguntan, que como es eso.

En el colegio, veo que las profesoras no enseñan bien. En mi tiempo, era buena para las matemáticas, ciencias naturales y para sembrar. Si me dicen que siembre yo lo hago, pero no sé más.

¿Las personas de su comunidad que habitan en Bogotá, siguen haciendo uso de la medicina tradicional?

No

¿Por qué?

Se ha ido perdiendo, son muy pocas las personas que siguen con la medicina tradicional.

¿Por qué se da esto?

No se practica como Dios manda y aquí no se consigue la medicina. Fui a comprar la pepa de chonduro a un paisano y me vendió la que no era. Por ganar la plata compran cualquier cosa y venden cualquier cosa y eso no es medicina tradicional.

¿La medicina para que sea tradicional se debe traer del territorio?

Me enseñaron honradez y sinceridad, por eso debo buscar las plantas que necesito en el territorio.

¿Qué cambios se han presentado en la práctica de la medicina tradicional?

No está la planta cuando se requiere con urgencia. En el territorio se tienen a la mano.

¿Qué significa para usted, indígena que vive en Bogotá no poder hacer uso de la medicina tradicional?

Me da mucha tristeza dejar las costumbres, eso me afecta, porque tengo tantas amigas y saber que nos las puedo ayudar. Se ven muchas, muchas necesidades.

¿Es necesaria la medicina tradicional?

Si es importante, porque es más natural. Es lo mío.

En Bogotá se ha venido implementando la política pública para etnias, ¿ha participado?

No, no he tenido la oportunidad.

Pero, ¿ha escuchado hablar de ello?

No, no conozco ni he escuchado.

¿Ha escuchado, que la medicina tradicional se vinculará a una de estas propuestas?

No, o si no hubiese estado allá. Como decía mi hijo: “yo quiero seguir ahí”, era un apoyo para él

¿Le gustaría promover la medicina tradicional?

Sí.

¿Ha escrito sobre medicina tradicional?

No he escrito y me gustaría hacerlo. Todo está en la memoria. Me han regalado unos libros de unas personas que han sufrido así como yo. Estoy quedada porque ni un libro he sacado de lo que fui yo, y ahorita que voy a cumplir 50 años.

¿Cuándo cumple 50 años?

El 27 de septiembre y va hacer un día especial. Uno porque me voy a bautizar y lo otro, estoy orgullosa y me siento con muchas ganas de hacer más, todavía.

Se siente joven...

Sí, porque me enseñaron el respeto y, a escuchar los consejos de los mayores. El que escucha el consejo de los mayores llega a viejo. Y, siempre hacer lo que a uno le enseñaron, valorar eso, porque si uno no valora no hay nada.

Para usted, ¿qué es organizarse?

Es que uno sea puntual. Tratar de estar en todas partes, aunque no puedo porque tengo mis niños menores. Al estar sola siempre me queda difícil, tengo harta familia, pues si fueran cinco no más. Pero caigo en cuenta que esta familia es grande, que uno se ocupa en una cosa o, en otra. Ya le dije a mis hijos, que no podía estar en varias reuniones al tiempo, que ellos tendrán que asistir algunas de ellas.

En su territorio, ¿cómo está organizada la comunidad?

Ahorita no sé nada. Anteriormente en el cabildo, que es donde toda la comunidad se reúne, se sembraba papa, maíz, se tenían animales. Con estos alimentos se cubrían algunas necesidades, por ejemplo en las reuniones o carnavales se mataba ganado, se hacía la chicha. De nuestro trabajo había recursos.

Estábamos organizados por el Cabildo. Había un gobernador y sus alguaciles. Entre todos atendíamos las necesidades de la comunidad. Había abundancia de comida. Viajaba con mi abuelita para Pasto. Nosotras llevábamos fruta: lulo, tomate, mora y de allá triamos papá, pan, azúcar... hacíamos cambios, y eso se llevaba por bultos. Lo hacíamos desde la 11 de la noche, pues tocaba esperar el único bus, si no pasaba, nos tocaba cargar. En el tiempo de mi papá se caminaba se Sibundoy a Pasto. Ahora, todo esto cambio.

¿Cómo se relacionan los mayores con los demás miembros de la comunidad y con otras comunidades?

Eran como mi padres, mis abuelos... en una reunión, digamos a las 4 de la mañana iniciaban las visitas casa por casa.

¿Qué le enseñan los mayores a las otras personas?

Por ejemplo, si mis hijos han fallado, llega mi papá a las 4 de la mañana y los aconsejan alrededor de una hora.

¿Son como los consejeros de la comunidad?

Mmmm juu. Si ha fallado mucho, se llevan al cabildo y como decía el papá, se le dan tres fuetazos, lo hacía castigar.

Y ¿cómo se relacionan ellos con otras comunidades?

Ahora ha cambiado. El alcalde ha mencionado unos recursos, se esperan para que el gobernador pueda tomar decisiones. Los mayores son los gobernadores a quien la comunidad les ha dicho, que es necesario estudiar para recuperar nuestras costumbres, nos rescatemos nosotros mismos.

¿Qué papel cumplen los mayores en el desarrollo de la cultura y la comunidad?

Han prestado un servicio. En mi caso, por ser la mamá, soy la que mando, así es como presto el servicio. El gobernador quien ha sido elegido dos o tres veces tiene un bando, que son los que deciden que hacen con la comunidad, ellos también manejan la medicina tradicional.

¿La organización de su comunidad, se vio afectada por la violencia en su región?

Si. Estaban los dos: paramilitares y Guerrilla. Al estar calmado existe el cabildo.

¿En estos momentos existe una relación entre su comunidad y las comunidades que están en situación de desplazamiento en Bogotá?

Creo que sí. Se ha perdido la familia y la mujer ha salido.

¿Pertenece alguna organización en Bogotá?

No

¿Por qué vio la necesidad de hacer parte de esa organización?

He participado en otros cabildos con los Embika, pues les gusta compartir.

¿Cuáles son los propósitos de esa organización?

Ellos me invitaron porque soy de una comunidad indígena, como me dijo: “ustedes saben sus usos y sus costumbres”.

¿Existe alguna relación entre su organización y los miembros del lugar de su procedencia?

Ninguna

¿Qué significa para usted, organizarse en Bogotá?

Es importante para que no se pierda quienes somos. Nosotros somos indígenas y que esto no se pierda, al menos en el vestido.

¿Cuáles son los beneficios de pertenecer a una organización en Bogotá?

Que conozcan mi trabajo, pues me ha tocado salir sola.

¿Cuáles son los cambios más notables que se desarrollan allá en su región y los adelantados en Bogotá?

Perder la medicina, ya no puedo hacer lo que hacía antes.

¿Qué ha pasado con la cosmovisión del territorio, con la medicina tradicional y con la organización?

No puedo compartir. No se puede hacer con tranquilidad. Porque es uno, yo he ido al cabildo y aún no atienden con respeto.

¿Algunas de las organizaciones a las cuales pertenecen los indígenas, contribuyen al desarrollo de sus prácticas culturales?

No se ha generado nada.

Entrevistado #4: *Hombre inga de 48 años*

He estado en los sectores de conflicto en el Cauca, parte del Putumayo, también del Choco. He compartido situaciones difíciles no solo con los indígenas sino con el afro en Orocué, en la parte de Casanare.

¿A cuál comunidad pertenece?

Inga que traduce pueblo en Quechua, incario que traduce hombre o capitán. Lo traduzco como gente, como comunidad.

¿Ha trabajado en la localidad de Usme?

Con la Fundación Casa de la Hermandad, con niños y niñas víctimas de la guerra. Se trabaja en un proceso de escolarizarlos y ahora que no están escolarizados, trabajamos con algún grupo de jóvenes del Minuto y de otra universidad aquí en Bogotá que se llama Luis Amigo, llegando hacer trabajo de lectoescritura. Ayudando a defenderse en la ciudad como nos tocó a todos.

Alguna vez me preguntaban que ahora para Semana Santa cómo participábamos en los ritos si cuando llegaron no estaba la iglesia católica. Les digo que nos ha tocado adaptarnos y, a nuestros niños nos ha tocado adaptarlos al español en la lectoescritura, porque unos que no hablan español, hablan en su lengua. Hay unos que son Huitotos otros Kamsa, Pijaos. Entre ellos hay historias muy tristes, como es la de unos niños que llegaron del Caquetá a Villavicencio, no saben cómo llegaron allá pero si recuerdan la palabra “Villavicencio”, y de ahí no sabían para dónde coger, así que los echaron en un camión y los dejaron en la entrada de Usme. Les dijeron que podían pedir limosna o invadiendo y que sería difícil, pero muchos lo sería en el centro. Se quedaron acá e invadieron, viven por el sector de Tocaimita.

¿Qué significa para usted, ser indígena?

Cada vez se ha ido estructurando. Alguna vez lleve la Colombia indígena a Europa y para mí ser indígena, ser nativo, ser de origen. Hoy para mí, ser indígena es tener una representatividad más grande de nuestro país, es intentar ser un buen ser humano. Hoy se piensa más en querer ser como un testimonio de un habitante originario, ser testimonio de vida. Hacer diferencia dentro de lo humano.

¿Usted, qué entiende por cultura?

También es otra cosa que, cuando empieza a estudiar empieza a darle otro contexto. Inicialmente cultura para mí es como mi familia, mis costumbres, compartir de lo que yo conozco de mi territorio. Si hoy se mira la raíz de la palabra, se da cuenta que tiene como otra connotación mucho más firme, que es cultivo, es el saber. La cultura es lo que sé yo de mi gente, de mi territorio

¿Qué costumbres?

Es lo que ustedes ven ahí, saber que en ese tambor está el sonido de mi tierra, en cada golpe está el sonido de la tierra, el sonido del corazón. Costumbres que a través de ese tambor podemos danzar, podemos compartir, que a través de ese tambor podemos hacer una minga, poder reunirnos para compartir un plato. En estos días hicimos una olla comunitaria con los NASAS y también nos preguntábamos el significado de la olla comunitaria y decíamos que era un momento para la integración, compartir la palabra, reunirnos en tono a un plato de comida a compartir saberes.

¿Qué otras características tiene la cultura de su región?

Me vestía como guambiano, me sentía muy identificado con los NASA porque yo había nacido y era lo que conocía. Pero cuando en el bachillerato soy estigmatizado, yo estudie con unos españoles, empiezo averiguar de dónde soy, de donde son mis abuelos, de donde son mis ancestros, me voy yendo hacia el lado del tejido del incario del norte de Argentina hasta el sur de Colombia, en el Valle de Sibundoy. Hoy me siento como un nativo de

Colombia más no como el indígena Inga. Con el Capital ha pasado, donde les dio que yo soy indígena del país y, cuando uno sale del país y regresa se da cuenta que ser de origen latinoamericano, tiene una connotación mucho más grande, digo que soy de determinado territorio. Las comunidades indígenas se parecen mucho, he tenido la oportunidad de compartir con las comunidades del norte de Colombia, los Embera Chami, los Wuana en el pacífico. Encuentra que en el lenguaje como tal y los bailes son tristes, nuestros tambores no identifican en un mismo lenguaje. Cambian nuestros vestidos por el clima, hay unos que son más fríos otros más cálidos. El lenguaje de nuestra cosmovisión es el mismo, nos diferencia es la lengua.

Para usted, ¿qué es el territorio?

La madre tierra, es el origen, es el sentido de pertenencia. Es donde nacimos, donde queremos estar. Le decía a mi esposa que me gustaría volver al territorio. Estoy hace 12 años en Bogotá. A mí, me arrastra el compromiso con el canal y hablando con los taitas, ellos me dicen que todavía me falta por hacer por la comunidad indígena. Hay mucho por contar del territorio, hay muchas cosas por hacer en el Canal Capital como periodista, eso me mantiene ahí y no sé por cuanto tiempo, pues algo me dice que devuelva para la tierra

¿Porque están importante para los indígenas, el territorio?

Es importante porque ahí nacimos, crecimos, porque ahí está el saber y el compartir. Y pienso que los que hemos tenido la oportunidad de salir y hemos aprendido, pienso que debemos volver nuevamente al territorio a edificar, a construir con muchos jóvenes que les gusta la radio y la televisión. A ellos se les debe enseñar algunas cosas que se aprendieron acá para que se confeccionen mejor.

¿Cómo se aborda los medios con la cultura que existe allá?

Vuelve uno al tema de las religiones, de la adaptación. Fui bautizado en contra de mi voluntad y me enseñaron la religión católica, me la impusieron como se la impusieron a la gran mayoría, me he tenido que adaptar, lo mismo sucede con los medios de comunicación. Si queremos contar la historia del territorio, las costumbres de nuestra gente y el sentir,

hay que decirle que el blanco y el mestizo entienden de cierta manera en la ciudad, a veces tenemos que hablar de esta manera, contar bajo ciertos parámetros para que nos entiendan. Se les debe decir cuáles son los códigos que manejan la radio y la televisión, por ejemplo, el tema de las imágenes, en televisión se habla a través de las imágenes, no podemos decirle a un taita que se despache contando todo frente a una cámara, cuando acá no va hacer atractivo el saber que un indígena frente a una cámara cuenta toda su historia. Hay que ir a los territorios y decirle a la gente que las historias las cuente quien la está padeciendo. Lo que el taita quiere contar de su territorio, es por ejemplo lo que está sucediendo con los Embera Chami del Choco, hace poco hice un recorrido aéreo y nos encontramos con unos territorios devastados por la sed de la minería, entonces se acaban las costumbres, la gente tiene que desplazarse. Conozco uno Wuana que están viviendo en Ciudad Bolívar en unas situaciones muy complicadas, que primaba para ellos salvar sus 7 niños y 20 personas de una familia que están ahí y, hay otras 4 que están por llegar. Nos toca decirles que se debe ir hasta allá, hasta el territorio que es donde está el sufrimiento y hacer un relato, una sinapsis, contextualizar y no le podemos decir a la gente todo esto en una hora para televisión. Se les debe enseñar que cuenten historias en un minuto, para que al menos nos pongan cuidado y al menos manifiesten que el dolor que se ha sufrido durante 5 ó 10 años, se deba contar en 5 minutos. Eso es lo que se debe enseñar.

Para usted, ¿qué es la medicina tradicional?

Es el comienzo, es el origen de la vida, querer sanar una serie de malestares con lo mismo que nos ha dado la naturaleza, cosa que en Bogotá a veces es difícil de practicar, porque no se consiguen las plantas, sin las plantas son de clima cálido, entonces la tierra en Usme no da. No van a tener el crecimiento como tal, se ve con la hoja de coca y con otras plantas hemos traído para practicar la medicina tradicional. Encontramos que la planta no crece, no se desarrolla, no podemos utilizarla, entonces toca traerla y el traerla implica una serie de riesgos acá.

¿qué es la Cosmovisión Indígena?

Es un concepto colocado acá y nosotros lo hemos retomado para poderles decir, que Cosmovisión es el querer entendernos en el espíritu, en nuestro origen. Nosotros, en la cosmovisión venimos del fuego mientras que los Nasa y Arakuacos dicen nacer del agua.

Es entender de dónde venimos, de donde nacimos, es querernos entender. Nos damos cuenta que venimos del mundo natural que es lo que no tocamos pero nos rige.

¿Qué lugar ocupa la medicina tradicional dentro de la cosmovisión de su comunidad indígena?

Es primordial, en los Inga es fundamental. Es básico tener el taita, el médico tradicional en comunidad Inga. En los embera, sus médicos también son muy importante, a quien se le consulta con que planta se puede curar desde un dolor de cabeza hasta un malestar bien grande. En estos días me preguntaban qué, cómo nos cuidábamos la próstata a lo que les dije que era difícil de contestar. Haciendo un resumen, al ver a mi papá antes de morir quien me preguntaba sobre la próstata, entonces yo le explico que era una glándula que se inflamaba, él me decía que nunca había sufrido de eso. A veces me preguntan cosas que no puedo dar respuesta, porque nunca hemos sufrido de eso. Entonces, preguntaban que cuál era un remedio para la próstata... y mi padre respondía que el problema es la contaminación de la sangre y al parecer está se inflama, lo mejor que puede haber es que la gente se alimente bien, comer menos basura para que la sangre corra limpia, tomar agua limpia y comer alimentos limpios. Le decía, que había escuchado que la pera curaba el mal de la próstata y él me respondía que sí, y que no estábamos errados en mirar la pera como una curación y donde su figura de testículo tenía que ver, que era igual cuando me habían curado el mal del asma con un árbol cuya ramificación es parecida a los bronquios, el árbol es el sauco. Mi papá decía, nosotros te curamos porque el árbol tiene la figura igual a la de los bronquios. Era asmático, desahuciado por los médicos, ya no tenía remedio.

El médico tradicional es muy grande, conocen secretos de la medicina y todos conocen secretos de la medicina. Ha sido de una tradición oral, por ejemplo mi papá sabía muchas cosas pero no era el médico tradicional al que se le consulta, pero era el líder, era el papá y tenía que saber. Médico tradicional mis abuelos.

¿Qué importancia tiene el territorio para la práctica de la medicina tradicional?

Fundamental. Hoy, ha tocado a raíz del desplazamiento utilizar la huerta casera, que es una parcela grande no como las que se ven acá en Bogotá, readecuarlos y lo primero que se debe sembrar son las hierbas, las matas. Más que alimento, en la huerta debe primar la hoja

ancestral, la planta nativa o la hoja que sirve para curarnos. En estos días estaba buscando ajeno para depurar el hígado, y no lo encontré.

¿En qué casos, la comunidad indígena hace uso de la medicina occidental?

Con el alimento contaminado, con los malos hábitos que hemos aprendido en la ciudad nos ha tocado recurrir en algunos casos. Mi papá nos decía: “cuándo a un viejo le daba gastritis o cáncer o apendicitis o enfermedad del colon?”. Hoy, ha tocado recurrir al tema de las cirugías porque nos hemos contaminado del occidente entonces nos toca recurrir a los del occidente para ver como tratan esas enfermedades.

En el territorio no es necesaria la medicina occidental, ni siquiera con las fracturas. Si alguien se fracturaba los entablillaban, si alguien se torcía existía el sobandero, yo he visto por la Caracas. Hay gente que ha recorrido y te dice que estuvo allá y que lo curaron, que le curaron la columna vertebral, que lo entablillaron y tuvo un tiempo prudente de quietud. Estuve casi un año metido en la Maloka para que me pudieran curar de mis bronquios, allí fue donde aprendí de la comunicación porque lo único que podía escuchar era la radio, mi voz es producto de la imitación.

A la medicina occidental no se le da mayor importancia

¿Qué es la Maloka?

Es la choza, es la casa sagrada. Para ustedes estar aquí, le dije a mi esposa que oráramos para pedir al padre sol, por los amigos. Cuando llega alguien a la Maloka es porque te necesita. La Maloka siempre debe estar abierta y en cada occidental su casa debe ser un templo sagrado para su familia y para los que llegan, porque debe necesitar algo muy urgente, el caso de una dolencia o porque simplemente quieres compartir con ellos, el resto nadie puede pisar tu Maloka.

La Maloka está construida de paja y de tabla y hay unas abiertas en el clima caliente y otras son cerradas. Se utiliza para orar, para los rituales, para compartir el alimento o simplemente para calentarnos alrededor del sol y dejar que fluyan cosas.

¿Qué es la minga de conocimiento?

Se puede hacer en la Maloka o en un territorio rodeado de árboles, depende de cómo se quiera manejar el momento. El conocimiento se puede dar cuando se llega a un territorio y se abraza el árbol, se impregna uno o descarga esa mala energía, y si hace un acto de reflexión ahí está la minga del conocimiento que no se podría hacer en la misma Maloka. Aunque la minga del conocimiento se puede hacer en otro acto dentro de la Maloka.

El conocimiento puede ser compartido y de otra manera, por ejemplo, hace poco hubo un congreso de taita, donde estaban los mayores y a mí me presentaron y me pusieron a que compartiera mi experiencia aquí en Bogotá como periodista. En ese congreso hubo ese compartir, luego llegó el tiempo para preguntar y aclaré que lo importante era hablar de los proyectos que los habían convocado y que presentarían a la Presidencia. Que el tema que manejaba lo podíamos hacer en otro momento, en otro espacio pero había gente interesada en medios comunitarios. Fue maravilloso compartir, pero no era el espacio.

¿Se habla de abuelo, chamanes, es lo mismo y cuál es el papel de ellos?

Se habla del Chaman, se habla del médico tradicional diríamos que en la universidad es como el rector y en el Canal Capital como el gerente del canal, se hablaría Gustavo Petro, si se hablará para Bogotá. Además de ser Chaman es médico tradicional, o sino sería un taita o un consejero mayor.

¿Cuál es la diferencia entre el Chaman y el taita?

El taita es como el psicólogo, como un consejero. Es un papá grande. Cada uno se respeta en su espacio, por ejemplo, un tema de salud no lo podría manejar Gustavo Petro, siendo el Chaman, siendo el que conoce el dolor de la ciudad, conoce todo el tema de la ciudad, pero si yo le digo que tengo un problema del mal funcionamiento del Hospital de Usme, hay un tema de corrupción, entonces él me dirá que vaya donde el taita Jaramillo, quien es el Secretario Distrital de Salud, porque el conoce y viene manejando los problemas de acá. Si hay un conflicto de familia puede haber un taita que tiene ese conocimiento, esa sabiduría, ese don. La comunidad le da el rango y se hace a través de la Asamblea. Es la comunidad quien

los escoge, por decir algo, vamos a elegir el taita que maneja el tema de trabajo social, si a uno le gusta el tema se candidatiza, uno pide, por ejemplo a mi me gustaría, aunque no existe esa figura, ser un asesor comunitario en emisoras o televisión comunitario y, para ellos yo sería su taita, que sería su consejero en esa área. Esa figura no existe, pero la podríamos crear.

¿Cómo es la estructura organizativa, en las comunidades?

Hay una estructura que para el tema del gobernador también se reúnen, se hace el consejo, se hace la asamblea que es un término occidental, la reunión para decidir quién es el que va a encabezar, el que va a liderar.

Los resguardos son en el territorio y los cabildos por fuera de él. El cabildo es un termino español.

¿En el Resguardo hay un gobernado, alguacil y quién más?

Te hablé del caso mío, está el gobernador, el vicegobernador, el capitán que es una palabra española que hemos adaptado, están los consejeros mayores. Cada consejero que es un taita, tiene una función especial dentro de su comunidad, que puede ser en el área de la salud, de la vivienda. En estos momentos hay jóvenes estudiando derecho.

¿Los sabedores cuáles son?

El sabedor es un consejero, es un taita que asesora, es un taita especializado, por ejemplo entre comunidades se confunde... los sabedores, son taitas.

Los sabedores son mayores, aunque hay algunos jóvenes con excepción.

¿Existe alguna diferencia a nivel organizativo entre el resguardo y el cabildo?

El cabildo está sujeto a un resguardo. Los cabildos que están en Bogotá están sujetos a sus resguardos. El cabildo inga tiene que estar sujeto al resguardo del Putumayo, es decir son menores. La organización es similar, aunque aquí en Bogotá es muy complicado manejar el

tema organizativo. Cuando uno ya se contamina de las ciudades, es difícil, comenzando por llevar su ropa e identificarse como tal.

¿Cómo es la relación entre el cuerpo administrativo y los demás miembros de la comunidad?

Las relaciones son muy cercanas. Últimamente se han presentado problemas por querer cada uno, el tema occidental, cuando salimos de occidente queremos... lo que yo podría ser. Se debe ser muy sabio y consultar a los mayores para que vean que lo que voy hacer en el territorio con la organización de comunicaciones, es para fortalecer, pero si no tengo un lenguaje o llegó con un lenguaje agresivo de occidente, causo inconvenientes. Cuando al abogado le dan una asesoría, pero no conoce el territorio y se espera que conozca, que tenga una mente abierta a los problemas y llegue a consultar, si no llega con buena espiritualidad, choca

Pero normalmente, los administrativos que están dentro de su territorio se conserva esa armonía.

Las relaciones de los administrativos, con el Estado, con otras Etnias cómo es?

Cuando vienen de su propio territorio, yo lo he vivido en la Vicepresidencia de la república, es muy armonía. La idea es de unidad y de ayudarnos. Tenemos la presencia de algunos cabildos urbanos

Que van a ese tipo de reuniones, y se presenta el choque.

Los que están en el resguardo ¿cómo establecen contacto con otras etnias o con el Gobierno?

Lo diría a título personal, de lo he vivido. Estuvimos en Orocué y vimos como se reunían comunidades indígenas de diferentes territorios para hablar con el Gobernador y con el Secretario, con la cúpula de la gobernación del Meta. Veía la unidad, antes habían tenido una minga, antes se habían reunido para poder pedir lo mismo. Insisto, cuando hay la

influencia del ciudadano, del indígena que ya ha venido durante mucho tiempo, crea malestar. Entra en el choque de intereses, por administrar lo de los otros pero beneficiando los míos.

Si se mira la parte organizativa allá, se da cuenta que tiene como una naturaleza, como un carácter. Va muy en sintonía con el bienestar de la comunidad. No sé, si se puede hablar de la reivindicación de los derechos allá, a diferencia de los que llegan acá.

Nos toca adaptarnos al lenguaje, al sistema habitacional, el tema de transporte, lo que implica ir de un lado a otro, todo esto lo confunde mentalmente. Aquí se debe pelear por unos derechos que se han ganado y que si no fuésemos afectados por el conflicto armado, no se debería venir a pelear por derechos que ya existen. Desde la Constitución del 91, se ha logrado plasmar algunas cosas y lo importante es que se logren.

Al tener en cuenta la experiencia de las personas en situación de desplazamiento que llegan acá, no se rompe de todas formas el vínculo con el territorio, por lo que decías hace un momento, permanecen como en contacto directo...

Se rompe.

¿Pero mantiene la comunicación?

Es tenaz. Lo digo por los Embera que quieren regresar al territorio pero no hay garantías, entonces se optó por quedarse aquí en Bogotá, subsistiendo, no perviviendo, subsistiendo de la limosna, de lo que se acostumbra la gente de que aquí hay que pedir. Aquí no hay territorio, aquí no hay donde sembrar.

Pero algunos dicen, que desde acá se puede invocar al territorio, nos relacionamos con ellos. Acá estamos solos, no tenemos territorio, como que eso no nos ayuda. La medicina tradicional tiene su origen allá, como invocarlos, como comunicarnos mentalmente, como que sigue el contacto de esa manera, incluso para las hierbas, lo que envían de allá para acá. Hay quienes manifiestan que desde acá hay ese contacto

espiritual con la madre tierra. Algunos dicen que acá no son nada, que necesitan invocar, comunicarse, como el apoyo mental, moral...

Diría que el taita Marcelino Chilindoy, él mentalmente cuida sus plantas desde acá, invoca a que sus plantas estén creciendo. El taita Marcelino es de la comunidad inga. Él llega cargado de sus raíces y a veces le preocupa, cuando ve el mal tiempo invoca o llama a que la tierra, reciba esas invocaciones de él, para que las plantas en el momento de ser recogidas, nuevamente tenga para volverlas a traer acá.

Igualmente, ¿pasa de allá hacia acá?

Lo digo a manera personal, no. Cuando uno está en el territorio vive en paz, comparte. Hace poco estuve en Cauca y de la casa donde viven unos familiares nos íbamos a pie con mi esposa, entonces llegábamos allá y nos sentábamos. Veía las piñas que estaban creciendo y veía unos curíes y me mostraban como está creciendo los conejos. Me decía que si quería comer, si quería la yuca va y la arranca, como quiera. Este es otro lenguaje.

Cuando se ha visto que la FARC ha violado a niñas, cuando en el ejército hay sicarios de Pablo Escobar y han hecho daño. Si hay invocación porque entre un buen espíritu a esos seres humanos, pero es por la necesidad ya que el blanco y el mestizo ha hecho daño, se quiere someterlos a través de una planta, de una invocación para que ellos cambien ese espíritu malo.

Los que están en el territorio de los que están acá.

Los ven como menores.

¿Cómo los ven, oran, hacen rituales para que les vaya mejor en Bogotá?

Muchas veces guardar silencio y se adaptan a lo que las gente les dé. Wua blanca que viven en Ciudad Bolívar manifiestan que tienen que callar y hacer lo que el blanco les diga.

Los de allá los que están en el territorio, ¿qué hacen para los que viven en Bogotá, hacen rituales?

La parte espiritual se descontextualiza, se pierden muchas cosas. El hambre es una cosa sería, la sed y tener que caminar tanto trayecto. Ellos me decían que oraban para proteger la familia, cuando la guerrilla, los paramilitares o el ejército le han dicho que tienen 24 horas para irsen, por mucha invocación que hagan, un arma los mata y los hacen pasar por militares o por soldados.

¿La violencia en la región afecta la práctica de la medicina tradicional?

Claro, porque se tiene que salir del territorio, muchas veces fértiles donde se cultivaba plantas para hoy tener que ver sembradíos extensos de hojas de coca o de amapola. Y tener que ir a territorios infértiles, donde la gente se muere por falta de esa medicina.

¿Qué significa ser indígena en situación de desplazamiento?

Un ser humano en deterioro, un ser humano a punto de irse de este planeta. Un ser a punto de acabar con su espíritu

¿Y ser indígena en situación de desplazamiento y vivir en Bogotá, qué significa?

Tristeza, abandono, amargura, maltrato, indignidad

El desplazamiento forzado, ¿cómo afecta la comunidad indígena?

Si el indígena no conocía que era mendigar, aquí tiene que aprenderlo, si no sabía robar, aquí tiene que aprenderlo. Es una descontextualización del ser humano como tal. Cuando he ido a tocar puertas para llevar alimento a los de mi Fundación, me dicen que ponga a trabajar toda esa gente, qué que hacen en la calle mendigando. Lo que uno hace es callar, y salir por la misma puerta que entro. Ninguno de los indígenas, hicimos una encuesta, llegó a Bogotá porque quería buscar una nueva oportunidad, tal vez sean muy pocos como es el caso mío. Mis tíos se vinieron a estudiar acá, vinimos en otra instancia. Pero los indígenas como los Embera... es triste ver en Cali a los indígenas con un rebozo pidiendo limosna,

en los paraderos. No hemos salido de nuestro territorio a buscar mejores oportunidades, a encontrar que la limosna es el mejor negocio del mundo.

¿La mayor parte de los indígenas que llegan acá, continúan haciendo uso de la medicina tradicional?

Conozco casos. Estamos en una selva de cemento donde ni siquiera hay para podernos alimentar. Conozco casos delicadísimos de desnutrición de niños, en Bogotá. Taita Marcelino, dijo yo puedo ayudar, pero no. Hay 12, 13 y 15 indígenas y ya no tengo medicina, a mí me toca traerlas del territorio, porque hay muchas plantas que no se dan acá.

Chévere que ustedes pregunten eso, porque muchos de los Bogotanos ignoran una cantidad de situaciones de los indígenas que viven acá.

¿En Bogotá se ha venido implementando la política pública para etnias, ha participado?

Si. Se ha propuesto que se nos den algunos territorios. Proponiendo también se nos permita afianzar nuestra lengua materna, que haya un programa bilingüe y lo estamos logrando en la localidad de los Mártires, en donde los niños le están enseñando a un afro... el embera y al menos que se identifiquen, porque ellos tenían profesores de matemáticas y ciencias sociales de aquí y los niños eran maltratados porque no entendían, muchas veces fueron castigados, fueron devueltos de sus clases, entonces está señora que viene del Chocó, que ha compartido con los Embera, que no conoce la lengua indígena de ellos pero que si conoce sus territorios, está aprendiendo su lengua indígena y los niños son felices enseñándole a la profesora su lengua nativa. Hay unos códigos en los que ellos se pueden entender y encuentran como una protección. Ella les ha enseñado que el Choco es un territorio afro pero que también es un territorio de comunidades indígenas, al versen geográficamente que están juntos, desde ya hay ese afecto, esa unidad de pensamiento, de espíritu para tener un motivo de ir a un aula escolar.

¿Esta implementada la política pública para indígenas?

No, se está conformando y están las mesas étnicas.

¿Qué papel juega la medicina tradicional en la política pública?

Se está buscando que se den unos territorios donde se pueda cultivar. Hay un programa de la “Bogotá Humana” semillas que les dan para que ellos puedan traer sus medicinas, les dan un dinero. El subsidio que les dan a las madres cabezas de familia estamos peleando para que se los den a los indígenas para poder traer la medicina de otros territorios. Ideal volver a los territorios. La situación de las comunidades es muy delicada. Me decían los Waunan cómo volver allá si el estado esta confabulado en esos territorios mineros y el Smart nos devuelve. De eso hay videos colgados en internet.

Y lo peor de todo es que muchos no hablan el español, muchos con costumbres totalmente diferentes, que están acostumbrados a espacios grandes que es lo que ve uno en Ciudad Bolívar con los Waunan. Celino era el único que en esa época hablaba español y ellos llegaron a una casa donde Vivian más o menos 40 personas, con desnutrición casi todos los niños. Duraron un año solamente comiendo agua con arroz y sal y el aguüta con arroz había que compartirla. Una situación muy delicada, además, entraron todas las Entidades a chocar con la cultura de ellos, que fue lo que no se quiso reconocer. Inmediatamente se vacunaron los niños y ellos frente a todas esas cosas no creen, entonces, muchas de las Entidades no conocen la política o lo que se ha generado para los indígenas, hay también viene el choque de las comunidades, que fue lo que paso con ellos. Ellos se sintieron agredidos por el hospital, fue la Entidad que llegó, loa agredimos porque llegamos hablarles de planificación familiar. Ellos venían trabajando con artesanías, trabajan el guerreque, que es como un caucho que sacan de allá y las mujeres duraban un día para hacer una manilla, que nadie les va a pagar por una manilla 25 mil pesos. Llegar a Bogotá es totalmente diferente.

El viaje para ellos, para ir a buscas sus plantas como las raíces o el guerreque es más o menos de 700 mil pesos para poder seguir trabajando acá.

Lo más delicado es que no se puede devolver al territorio es muy difícil. En esa época nos contaban que quedaban 200 indígenas Wuana, prácticamente se están extinguiendo.

El taita Americo está enfermo, y esta Bogotá. Vienen cuatro familias desplazadas para Ciudad Bolívar. Llegaron a la casa de él.

¿Conoce sobre los procesos organizativos de la población indígena desplazada, aquí en Bogotá?

Con los Emberas conocí sobre el manejo, sobre todo con la “Bogotá Humana” donde si han tenido participación, se le ha prestado atención. Aquí en Usme hay problemas, vi la agresión de algunos líderes que se hacen llamar Chamanes, donde cada uno busca sus propios intereses para fortalecer a 20 ó a 50, el tema de los Pijaos solamente quieren manejar desde su direccionamiento Pijao, manejar el resto, cosa que genera choque con las mismas comunidades. No todos se pueden sujetar a los Pijaos, cuando hay Ingas, Kamsa, Nasa. Esa es la mesa étnica. Tengo ganas de preguntarle al Alcalde que paso. Cuando yo llegue, quería hacer una nota, pero tome mi cámara y me fui. El tema es muy complicado

¿Se encuentran diferencias entre los procesos organizativos de allá del territorio con los de acá?

Como les dije, el indígena cuando llega acá se contamina. El hambre y la necesidad los ha llevado, a que el mercado que llega es para mi familia, ya no se comparte, porque si lo comparto, cuando me vuelve a llegar un mercado?. Tengo que mirar como favorezco lo mío y ustedes miren a ver cómo hacen con lo suyo. Aprenden lo que usted y yo hemos aprendido en la ciudad, trabaje y mire como sostiene a su familia, que el de al lado está aguantando hambre, es problema de él. Aquí pago los servicios, pago el departamento, yo soy el que hago mi distribución. A eso hemos llegado muchos indígenas acá. Sería muy natural que yo te atendiera a la hora que tu vinieras, pero como en los códigos urbanos no es normal, no es normal que a la 11 o 12 de la noche vengan a tocar la puerta, la Maloka debe estar abierta para eso, pero en occidente no, porque es molestar e incomodar.

¿Conoció el proceso de barrio tocaimita?

Es muy triste. El afro que creo que ya lo mataron, y otro grupo de gente, aprendieron como era el negocio de los terrenos, yo le vendo a usted y usted como indígena confía. Conocí el caso de unos indígenas de Caloto, Cauca, yo venía de hacer labor social allá arriba, venía tarde. Lo vi con un camión, conozco los paisanos, lo vi sentado y le pregunte que hacía, él me contó que había comprado un lote, que había mandado 300 mil pesos hasta completar \$1.200.000 y se vino con unos cuantos chécheres. Vendió unas cosechas, una vaca y se vino a buscar su lote a Tocaimita... el lote ya estaba vendido y lo sacaron a machete. Ese indígena ya contaminado dijo que le tocaba mirar donde hacía lo mismo y se mencionó un lote que estaba desocupado desde hacía tres meses. Así comienza el conflicto.

¿A pesar de tener en su territorio la vivienda o por venir a la Ciudad?

Venir a la ciudad, desplazados. Él había llegado al Valle del Cauca y luego se había ido a vivir a Risaralda, unos Embera le dijo que en Bogotá, Usme, podía comprar su terreno y le dieron los teléfonos. Él se vino alguna vez a ver el terreno, se lo mostraron y le dijeron que si pagaba, el terreno era de él. Dejaron el terreno cercado. Se cree en la palabra de la gente, cuando él llegó ya existía una familia viviendo en ese terreno. Eso ha traído muertes, allá arriba.

¿Cómo ve la organización indígena, de los desplazados?

No existe

La ONIC, ¿qué papel viene cumpliendo?

Como organización tiene que sujetarse a un lineamiento estatal, someterse a los temas de los Resguardos. A las leyes que emanan del Gobierno, ellos no pueden decir, por ejemplo, acojo a los de Tocaimita, entonces los someto, aquí hay unas políticas. Ellos manejan cosas dentro de sus territorios pero aquí hacen el trámite, muestran en el censo. Han logrado conseguir espacios pero en situaciones precarias.

¿Los Cabildos cómo acogen la población desplazada?

Los Cabildos existen casi de nombre, porque mi casa podría ser un Cabildo, donde aduras penas les puedo decir a los afiliados que se reúnan para solucionar algunos problemas y podamos ayudarlo entre todos con el alimento, una canasta. El tiempo pasa, cuatro o cinco meses y se vuelven una carga que se sale de las manos del mismo Cabildo. Como ellos también subsisten a través de la artesanía, el Cabildo no tiene un remanente o no tienen un presupuesto mensual donde este contemplado el manejo de los desplazados que llegan, eso es complicado. El cabildo Inga, el nuestro, afortunadamente no tiene ese tipo de cargas, sin embargo desde allí hemos ayudado a otras comunidades. A veces el Taita Marcelino me decía, “se llevaron la medicina, eso no solucionó el tratamiento porque son 12 familias”. Le da un tratamiento por 8 días, pero el tratamiento es para la desnutrición que se debe solucionar con alimento del territorio, con lo que ellos acostumbraban a comer, como es el caso de los Emberas cuya costumbres es comer pescado y acá, a los niños le dan un refrigerio que consiste en una bolsa con colorantes y un pan y, el almuerzo era agua con arroz. En la plaza del centro, conseguimos 300 mil pesos para hacer un mercado para los Embera, eso no alcanzó para una semana y en donde le conseguíamos el borojo?.

¿Hay cierta forma del indígena de hacer resistencia para no ser asimilado por la cultura de acá?

Si no hay hambre, se podría mirar ese tipo de resistencia. No conozco Cabildos en Usme... así el Ambika Pijaos, ellos atienden, volvemos al mismo problema, ellos atienden y tratan de fortalecer al grupo de ellos. Desde Samuel moreno están los Jardines Indígenas y allí solamente recibían a los Pijaos, entonces nos tocó a través de la ONIC, decirle a la mesa étnica que recibieran a otros indígenas. Ellos manifestaban que como era ellos lo que había peleado por eso...

Se pensaría que por la condición étnica, serían más unidos.

Vuelvo y repito, el que padece el hambre acá, el que ha sido maltratado toma ese tipo de malas costumbres. Se dice, bueno, vamos a favorecer a los pijaos, pero si vienen los Ingas,

cómo le damos de comer si los refrigerios están limitados. Tienen razón, cómo meto cuatro Ingas si nos trajeron unos Nasa de Kennedy y otros de Ciudad Bolívar, cuando aquí no nos han extendido el presupuesto. Entonces partimos el refrigerio del Pijao para darle al otro?

También se tiende más al individualismo que al colectivo

Claro. Aquí se rompe el esquema del colectivo. Le decía al taita, no lo diga con tanta rabia, usted tiene la razón pero no hay que patear la lonchera. Ellos hicieron un censo de como están. Aquí tenía 18 niños, 18 refrigerios y 18 almuerzos. Los niños no necesitaban transporte, venían de Usme como podían, pero querían ampliarlos a 40 y el taita tenía razón, pero él no lo decía de buena manera, porque se desarmoniza. Si eran 18, donde están los 22 almuerzos, los 22 refrigerios, los 22 colores, los 22 cuadernos, donde están los otros profesores que van a venir a enseñar. Vamos a perder los derechos los Pijaos, tanta lucha de dos, tres a años para lograr conseguir ese jardín. Para ese Jardín ayudó la concejala que no era Pijao, Ati Kiwua y la ONIC, ahora la necesidad de desplazamiento era de otros, ampliemos el salón, ampliemos el jardín... el presupuesto está limitado. Aparentemente se pierde la idea de unidad, pero miremos la otra realidad. Necesitamos profesores indígenas que hablen la lengua, pero no podemos contratar a Cuantitoy, él no es licenciado, no es profesional por lo tanto no va a poder enseñar.

A nivel local hay ciertas prácticas como el festival de la chicha, que de todas formas tienden a permanecer en el tiempo con prácticas culturales.

Es bueno. Lo económico pesa, el hambre es demasiado. Como pongo a bailar en un festival indígena a los Wuanan, están desnutridos. Hice una nota de televisión y lo primero lo que hice, fue compartir con ellos (silencio) para que después me regalaran un baile (silencio) porque yo también tengo que mostrar la cultura, pero como la muestro si hay hambre, fui y compartí, solventé el hambre por un día. Estaba en mi trabajo y no me podía ir a Ciudad Bolívar a mirar como estaban. Quisiera salirme del canal, pero tampoco puedo, con qué cómo. Estoy buscando con la ONIC y el CRIC una ayuda para la gente, pero aquí es difícil... Salga como investigador a realizar labor social, si la universidad no le paga con qué come. La labor social es escuchar, de tener tiempo, sin afán que el bus me va a dejar,

sin el afán de los recibos. Tienen que haber paz y sosiego para hablar el tiempo que sea necesario. Salir en paz porque disfrutó, se desahogó, pero en la ciudad es muy complicado y a veces no hay tiempo de hacer tertulia con la geste, está la inmediatez. Caemos y no tienen la culpa, hacemos parte de ese sistema. Lo importante es ver la vida (Voz quebrada).

Cada uno cubre sus intereses, pero pensar en que tiene que ayudarle al otro a edificar a construir es difícil. El indígena en su desplazamiento cae en eso. Muy triste saber que estaban induciendo a unas niñas Embera a la Prostitución para poder llevar el sustento a sus casas, porque el gobierno a través de las políticas públicas les daba \$ 1.300.000 cada tres meses. Como periodista caí en la trampa de pensar que si les daban ese dinero, alguien me dijo que ellos se hartaban esa plata,” eso indios no saben manejar la plata, como no le va alcanzar para comer algo”. Me puse averiguar e hice una nota en San Bernarndo, antes de caer en la trampa de ir a juzgar por lo que el otro me estaba diciendo, pregunté quién les daba posada, el señor me dijo, “si soy el que les da la posada”, le dije que si podía entrar a la casa y se negó. En San Bernardo hay indigentes, ollas donde se vende bazuco. Pregunté que quien le pagaba y me contestó que “esos miserables” y todavía le debían. Me indicó que apagara la cámara o iba a tener problemas, le manifesté que estaba con la Policía, que no tenía ningún problema para hacer una nota. Los Embera me habían llamado a contarme la situación de hambre, de diarrea que estaban pasando y, a través del canal logramos que llegara la Secretaría de Salud para que le dieran sus mejunjes y medicina, ya que no hay medicina natural. Si occidente los contamina a lo mejor occidente los puede curar. La mayoría de gente se intoxica tomando gaseosa, debe haber un remedio en occidente que cure los problemas causados por la gaseosa, el pan da gastritis... bueno, esas cosas que se dan acá. El señor se fue, no me pudieron quitar la cámara. Me senté con ellos y le pregunté por el dinero que les daban y me dijeron que si les daban, pero hace un año, para la época de abril. Y manifestó que les debía desde diciembre, no les habían dado en el trimestre. Le pregunté que el señor que hacía, me respondieron que les arrendaba la casa por siete mil pesos por pieza. Pensé que esto se puso bueno, así que pregunte que cuantos viven en la pieza, me contestaron que en cada pieza vive una familia que van entre 7 y 11 personas. Hice la cuenta de 35 mil pesos multiplíquelo por 30 y luego por 3, y el Estado les da

1.300.000. Me dijeron que el señor vivía de la miseria de ellos y que las muchachas salían a pedir, ellas se sientan a pedir. Lo que se recoge es para pagar a diario para poder estar ahí. Había una bolsa de harina, me acuerdo que decía “Ricaurte” en una olla grande con una panela dando vuelta, pues apenas iban a desayunar al ser las 2 p.m. Afortunadamente algunos de ellos se fueron, pero no se sabe si lleguen, es zona minera, pues el Gobierno no lo garantiza. Están amontonados, viviendo en un territorio indígena que no es el de ellos y ahí, pueden terminar teniendo problemas ya que el agua no es suficiente. Allí vive un grupito de 20 personas, ahí tienen su Malokita, las casa son distantes, hay 60, entonces empezaron a construir aquí y allá, se da inicio a la contaminación del agua, de sus ríos, de sus pozos y nos los dejaron pasar. No les extraña que dentro de poco, ellos vuelvan otra vez a Bogotá, aquellos que se fueron con bombos y platillos.

Los que estuvieron en el seminario de la Virgilio Barco, ellos se devolvían a sus territorios...

Ellos se van a devolver.

¿Cómo ve el futuro de las personas que llegan a Bogotá?

Como ya se ve, desapareciendo los pueblos. Los Nuka están viviendo en zonas urbanas, hace días mostraron una foto triste, un señor con un miquito en el hombro dándole chitos y gaseosa. Se tendrán las enfermedades y tendremos que adaptarnos a las enfermedades de occidente como cáncer de colon, migrañas, apendicitis, gastritis, esas enfermedades que dan acá.

Entrevistado #5: hombre coreguaje, 22 años

Vamos a hacer dos tipos de preguntas generales, unas que tienen que ver con la organización y otras con la medicina tradicional, las dos están muy relacionados con el tema de la violencia.

¿A qué comunidad indígena pertenecía en su territorio de origen?

En mi territorio de origen yo pertenecía a la comunidad coreguaje. La raza de nosotros proviene del tigre. Esa es una historia muy larga que cuenta que una de las madres de familia de dos hijos era muy trabajadora. Todos los días salía a trabajar en sus cultivos de piña, yuca..., y como en esos tiempos según la historia se decía que los animales se convertían en personas, si se enamoraban de alguien, de un hombre o de una mujer, entonces pues de ahí venimos nosotros. Pues si el tigre se enamoró de ella y entonces pues ahí empezaron una relación y tuvieron un hijo, un hombre y de ahí se esparció todo. Pero los hijos de ella se dieron cuenta y entonces lo mataron. De ahí quedó la semilla y entonces desde ahí creció una familia grande.

¿Qué significado tiene para usted ser indígena?

Ser indígena para mí significa una persona que busca educar a sus hijos e imponer su sabiduría, anteriormente como dicen ahora, todos eran médicos. La educación de ellos era la medicina..., desde pequeños les enseñaban todo, por eso ya cuando eran grandes ya eran sabios..., eso es ser indígena para mí.

¿Cuántos años tiene usted?

Yo tengo 20.

¿Cuánto hace que está acá en Bogotá?

Hace cinco años.

¿Qué entiende usted por cultura?, queremos saber qué significaba la cultura allá en su territorio.

Para mí el territorio tiene que ver con todo lo que tiene que ver el indígena en la tribu..., por ejemplo todo lo que hacían con las artesanías, por ejemplo las charlas que daban en las tardes, o sea el círculo de la palabra, o sea para hablar de historia y de todo eso, hablar del

origen de cada uno, el significado que tiene el canto de los animales, los nombres y poderes de las plantas, todo eso, eso es cultura.

Y le territorio, qué es para usted?

El territorio es como un espacio que nosotros respetamos, que nosotros cuidamos que protegemos porque es ahí donde están las plantas, más que todo las plantas medicinales, donde está la comida y todo lo que cultivamos, donde están los animales, la cacería y pues hablando del territorio pues ahí también hablamos mucho de la parte espiritual. Por ejemplo, los animales, las plantas, cada especie tiene su espíritu, unos pues son malos y otros pues son buenos. Y si uno no cuida ese territorio y si le hace daño, si lo contamina, si tumba los árboles, y contamina el agua, pues entonces ahí esos espíritus proceden de alguna manera. Pero nosotros los que practicamos la medicina tradicional pues ya sabemos de eso. Aunque muchos de la comunidad no han tenido la oportunidad de saber acerca de esto. Pero nosotros los que ya sabemos todo esto hablamos del respeto y la protección del territorio.

¿Nos puede comentar acerca de las características culturales de las comunidades allá en el territorio?

Tenemos lo de la danza, de todas maneras en nuestra comunidad como que nada de eso ha evolucionado, lo que dejaron nuestros antepasados está ahí y no cambia para nada. Una danza pues está representando el movimiento de la boa, cuando coge un animalito y lo atrapa y le da vueltas. La otra, más que todo eso es de los animales. La otra es de la tortuga, que se queda quieta, que avanza, que retrocede.

¿Y desde qué edad empiezan a aprender esto?

Desde que empiezan a caminar ya pueden comenzar a danzar. Y otra pues, es lo del concurso de tejidos, el que saque más diseños, así figuras de serpientes. El significado de la serpiente es las artesanías, pues por lo que tiene muchas figuras bonitas; lo del tigre por lo que es muy inteligente.

¿Cómo se celebran los cumpleaños?

Pues los cumpleaños, generalmente con la familia, compartir con la chicha, también se cuentan historias, chistes.

¿Nos puede hablar de la importancia del territorio para su comunidad?

El territorio es muy importante porque allá en el territorio, uno puede tener lo que quiera, digamos la maloca, la casa sagrada. La maloca generalmente es grande, pero depende de la familia. La maloca generalmente se construye en plena selva donde no llega nadie, sólo llegamos nosotros a practicar los ritos y la medicina tradicional. El territorio es importante porque ahí en ese territorio nosotros, aprendemos, estudiamos y desde ahí sacamos todo el provecho que podamos, digamos de los animales, de las plantas, de los ríos, de la comunicación de los espíritus ahí en el territorio, de los antepasados que han vivido ahí también y que están presente. Ellos pues ahí nos enseñan a cuidar los animales, mejor dicho, nos enseñan todo, el respeto hacia una mujer y todo. También cómo educar los niños, es decir en el territorio está todo nuestro aprendizaje, todo lo que tiene que ver con nuestra sabiduría.

Todas estas enseñanzas vienen más que todo en los rituales, en las ceremonias, que los antepasados llegan y nos hablan, ellos también nos cuentan historias a nosotros. Los chamanes o los taitas o los mayores hablan con ellos y le cuentan a los aprendices, porque muchas veces éstos como que no alcanzan esos espacios como para tener ese contacto con los antepasados, entonces lo que es el chamán como que hace esa comunicación con los antepasados. Por medio de todo esto aprendemos la medicina y a hacer las artesanías, todo lo de las figuras. Las figuras por más raras que sean tienen su significado.

¿Motivos por los cuáles llegó a Bogotá?

Aquí llegamos por la violencia. Teníamos pensado quedarnos por allá, pero mataron a mi papá y luego las amenazas para mí y luego para toda la familia y entonces nos tocó salir. Primero el destino no era para acá, era para otro lado, era para Florencia (Caquetá), pero

como hubo un atentado en el aeropuerto de Neiva, entonces el vuelo nos trajo para acá. Al comienzo fue muy complicado, pero uno poco a poco como que se va adaptando.

Para mí al comienzo fue un golpe muy duro porque yo ya estaba en un nivel muy alto en medicina tradicional, entonces cuando salí del territorio, eso fue un golpe muy duro, pero uno trata de sobrevivir.

¿Qué es para usted la medicina tradicional?

Para mí la medicina tradicional es como esa sabiduría, como esa capacidad de energía que uno tiene para servirle a la comunidad, porque a través de la medicina tradicional ahí se aprenden muchas cosas, digamos si alguien no está haciendo lo correcto se le dan consejos, se le aconseja de alguna forma para la curación. Lo mismo si alguien necesita la historia de la comunidad, también se aprende, si se quiere aprender sobre la espiritualidad, pues también estamos ahí, es decir en la medicina está todo. Si alguien quiere ser un gran artesano, también está ahí la medicina y pues hoy en día se habla ya mucho de la educación, si se necesita una guía pues allí está alguien para orientarlo, mejor dicho, la medicina está en todo. Eso es como el centro, como una biblioteca o como ese punto de investigación de que un chamán tiene mucha información y puede dar cuenta de muchas cosas. Pero también hay que tener en cuenta que este camino es muy complicado y como que tiene muchos sufrimientos. Toca sufrir mucho para aprender porque las reglas son muy complicadas. Primer regla: la mujer no puede tener novio, tampoco se pueden recibir comidas así en restaurantes, y así, pero bueno porque vale la pena.

La comunidad selecciona a las personas ¿para que hagan este tipo de aprendizajes?

No, eso es de cada uno, aunque también la comunidad se fija mucho en quien puede ser médico, también la capacidad, el comportamiento, la forma de pensar, la intención y todo eso. Y después en la comunidad dicen, tal persona puede seguir en esto, puede continuar en esto. También en la comunidad se fijan que las personas tengan un buen pensamiento. Un buen pensamiento es digamos como mantenerse en ese camino y tener como ese plan de servirle a la comunidad, de colaborar, de hacer curaciones sin hacer maldades.

El lugar de la medicina tradicional dentro de la cosmovisión indígena

La medicina tradicional lo que hace es controlar el espacio. Por ejemplo, a veces hay inundaciones sobre todo en las partes bajas de las regiones, entonces lo que hace la medicina tradicional es hacer que el agua se vaya de ahí, igual si hay mucho sol, pues entonces las maticas se secan y las quebradas también se secan. Por eso es que la cacería también desaparece, entonces ahí también actúa la medicina tradicional, es decir que ella también controla muchas cosas del espacio. Lo mismo el clima como que muestra los problemas que hay en un espacio, de ahí que vengan los rayos y los truenos.

¿Cuál es la importancia del territorio para la práctica de la medicina tradicional?

Es importante, primero porque se siente esa tranquilidad, como esa libertad, ahí están todos los animales, se siente el cantar de los animales, uno como que se siente que tiene todo en el territorio, porque ahí está todo lo que el taita necesita, no hay problemas, no hay contaminación y si llega alguna contaminación pues se hace una limpieza. Y es que en el territorio la medicina tradicional tiene como ese encanto, como esa delicadeza donde a uno no le pueden hacer nada, es decir en el territorio se tiene como esa energía que da vida y eso es importante para la medicina tradicional.

¿Ustedes allá hacían uso de la medicina no tradicional?

A veces cuando lo pica a uno una culebra eso es muy complicado. A veces cuando uno va a pescar aparece la boa, la picadura de esta serpiente hace que le dé vómito, que le aparezcan brotes por todo el cuerpo, diarrea..., en el caso de la boa a taca por medio de un corrientazo, solo con verla no más uno se enferma, uno se desmaya, solo con verla uno no más.

¿La opinión de su comunidad acerca de la medicina occidental?

Acerca de la medicina occidental pues salvo esos casos extremos como que la opinión de la comunidad no es tan favorable porque digamos hay muchas veces en las cuales las cosas de

salen de las manos del chamán. Pero hay que tener en cuenta que la medicina tradicional, por ejemplo, ante una mordedura de una culebra, lo que hacen es cortar la pierna.

¿Y en el caso de los partos?

Los partos los manejan más que todo las abuelas, son las que tienen más experiencia y las que conocen las plantas y la forma de atender estos casos.

¿Y sobre los cambios de la práctica de la medicina tradicional al llegar a Bogotá?

Pues cuando uno llega a la ciudad pues uno viene como con esa energía, pero ya cuando uno se ubica acá, esa energía baja, porque en la ciudad hay mucha maldad: drogadicción, violencia, personas maldosas y todo eso afecta la espiritualidad del taita, su sabiduría, entonces ya no tiene esa potencia como cuando estaba allá, que solo con sus cantos podía controlar muchas cosas, manejar el espacio, el clima, los animales, los espíritus..., en la ciudad no es lo mismo porque ya con esa maldad que hay, entonces el taita no puede soltar esa misma energía, eso es lo que afecta entonces estar en la ciudad.

¿Qué significa para usted estar aquí en Bogotá y no poder hacer todas las cosas que hacía allá?

En cuanto a la medicina tradicional aquí la usamos. No seguido, seguido, pero si la usamos, seguimos teniendo contacto con los taitas del Putumayo, especialmente mi abuelo y ahí nos mandan algunas plantas y eso nos permite como seguir haciendo uso de la medicina tradicional, mi abuelo pues sigue trabajando con eso y ahí yo le ayudo.

¿En cuanto a la participación en algunas organizaciones aquí en Bogotá?

Yo por mi parte no he asistido, pero mi tío y mi abuelo si han asistido.

¿Lo que significa organizarse para ustedes?

Para nosotros organizarse es como darle el espacio a cada cosa que uno haga, a cada actividad. Digamos si usted tiene un grupo de música, ahí está con su grupo de música y dice, yo puedo hacer esto con los instrumentos o hago esto y se debe cumplir con estas

reglas y seguir con estas reglas y todo esto así. Y si se trata de un grupo de trabajo comunitario, pues ya como se organiza para distintas actividades, por ejemplo, que los animales, los cercos, los animales y todo eso. Lo mismo los médicos allá con su maloca. Allá no puede llegar nadie, pues esto tiene su territorio, su espacio. Lo mismo la señora de las artesanías, allá con su grupo de artesanía que le enseñen a sus hijos.

¿Allá cómo estaban organizados?

La cabecilla allá era como el chamán, pero como de orientación, porque en sí la cabeza era el cacique, era la persona que debía tener conocimiento sobre la entidades. Había pues el gobernador y un comité de cacicazgo. Había el cacique, el líder, el fiscal, el comisario, el alguacil y el tesorero. Había también un comité de trabajo comunitario, que los fines de semana o los lunes organizaba un día de trabajo en la comunidad. Generalmente organizaba todo lo que había en los límites de la comunidad, que las cercas, los animales..., los de las artesanías también sacaban un día para organizarse y hacer propuestas sobre las artesanías, que montar diseños. También ese comité hacía reuniones con toda la comunidad, donde se escuchaba la opinión de cada uno para hacer proyectos para fortalecer la medicina y también otras veces hacíamos como minga..., minga es cuando alguna familia tiene que hacer algún trabajo, digamos sembrar una o dos hectáreas, entonces se organizaba una minga, se organizaba una cacería, se reunía mucha carne, mucha comida y en un día invitaba a toda la comunidad y entre todos a hacer todo el trabajo.

¿Quiénes eran los mayores?

Mayores son las personas digamos, pues a los taitas también les dicen mayores. Allá los mayores también son esas personas que están ahí como que, como están cerca al taita, como que están ahí para dar consejos y son los que se reúnen para ver que está bien y que está mal en la comunidad, a eso se le llama el círculo de la palabra. Los mayores generalmente reciben todas esas enseñanzas del taita y así pueden dedicarse a aconsejar a las otras personas. Los mayores son personas más bien respetadas por todos. Por ejemplo, si estas personas no tienen comida, pues se hace una cacería y le llevan la comida.

¿Y cómo se relacionan allá los miembros de la comunidad con otras comunidades?

Pues muchas veces hay problemas entre los miembros de la comunidad con otros. Entonces los mayores entran como a mediar en el problema.

Frente a los asuntos de la cultura los mayores como que siempre tienen muchas propuestas, porque ellos no solo conocen lo que se puede dar en la comunidad, sino que conocen más allá. Las personas mayores con los consejos y con las charlas como que les dan ideas a las personas que organizan ahí, de ahí pues como que nacen ideas y eso ayuda a la parte organizativa también.

En la parte artesanal los taitas son importantes, ellos tienen muchas ideas de eso. Los artesanos muchas veces comienzan a diseñar y no saben qué hacer. Entonces los taitas llegan y dicen cómo lograr mayor concentración, cómo diseñar las figuras, cómo tallar la madera.

En el comité de cacicazgo es el líder el que está pendiente de todo. Que llegó alguna noticia y pasa casa por casa, es el que lleva las noticias, lo mismo que si hay alguna propuesta, lo mismo que si hay alguna reunión es él el que la organiza, lo mismo si hay desorden pues se le dice a las personas que eso está mal y sí no ponen cuidado, pues ahí si tienen que arreglárselas con el taita y pues no se les castiga con garrote ni nada, pero si se les castiga espiritualmente.

¿La violencia y la organización en la comunidad?

La organización en la comunidad casi siempre se mantiene estable. Pero la violencia si afecta la organización, pues los líderes para hacer diligencias tienen que salir de la comunidad y entonces tienen que dejar por escrito, que cuanto se van a demorar, que con quién van a hablar, que de qué van a hablar, qué dónde van a estar.

¿La organización allá en la comunidad en estos momentos?

La comunidad está ubicada en el Caquetá. Organizativamente no está muy bien, pues no tiene como un apersona que esté como a la cabeza y en segundo lugar pues de manera

reciente descubrieron pozos de petróleo y unos como que están de acuerdo y otros no de que eso se explote. Entonces eso hace que la gente tenga como dificultades allá en estos momentos. Entonces en este momento la comunidad está un poco desorganizada, pues no tienen como un chamán y por lo demás también.

¿Hay alguna relación entre las comunidades que están acá y las que quedaron en el territorio?

Esa relación como que no existe porque ellos como que ya no nos tienen en cuenta, entonces nosotros como que ya..., pues nos sentimos un poco mal por eso, pero toca seguir. Nosotros si todavía como que los ayudamos espiritualmente pues a veces nos llaman que algunos están enfermos, entonces le piden a mi abuelo que tome el yagé, que mire desde acá a ver si puede hacer algo, entonces nosotros si los hemos tenido en cuenta, pero ellos no..., ya nos borraron de la lista.

¿Cuántos se quedaron allá?

Se quedó una población de unas 70 personas, creo.

¿Cuánto hace que no van allá?

Hace como 8 años...

¿Y eso?

Es que no podemos volver.

¿Desde qué edad llegó usted acá?

Primero pues salimos para el Putumayo. Allá llegamos para aprender la medicina. Allá pues hubo una tragedia y entonces por esa razón nos vinimos para acá.

¿Usted hace parte de alguna organización?

Aquí no.

¿No le llama la atención hacer parte de alguna organización?

Primero estábamos en la organización ONIC. Y ahí estuvimos, pero ya como que no me da por estar en alguna organización.

¿Pero por qué?

Pues a mí los lugares donde no me tienen en cuenta pues no. Pues la verdad no me siento bien.

¿Acá en la localidad no pertenece a ninguna organización?

No, a ninguna.

¿Cómo ve la organización de los indígenas aquí en Bogotá?

Unos pues están muy bien organizados, por lo menos el cabildo Ambika pijao, está muy bien organizado y ha logrado muchos beneficios.

¿Para usted qué significa organizarse acá en Bogotá como indígena?

Para mí sería una buena iniciativa porque ahí uno poco se puede ir formando con los que llegan, tenerlos en cuenta y no darles la espalda.

¿Cuáles son las ventajas de estar en alguna organización?

Pues si uno está en alguna organización, es decir si está bien organizado pues muchas entidades lo tienen en cuenta a uno para los proyectos o para ayudar a la familia que no esté muy bien y pues dentro de lo cultural, pues dentro de una organización podría haber de todo, si algunos tienen talento en alguna cosa como danza, música, teatro... , pues acá en la ciudad uno puede aprender muchas cosas y eso pues sería una buena oportunidad para los que estén ahí en la organización.

¿Cuáles son los cambios más notorios en la organización que ustedes acá y la que tenían allá en la comunidad?

No porque acá en la ciudad ya más que todo hablan de decretos, de leyes y de esa vaina y entonces uno como que no entiende que el decreto tal de que mil novecientos no se qué, que dice esto, que hay que hacer esto, entonces un o como que queda volando. La verdad yo como que no entiendo mucho de eso. En cambio allá en la comunidad uno como que está más pendiente de los acuerdos, que si la gente está o no de acuerdo con tal cosa.

¿Considera que ha habido muchos cambios en la cultura de ustedes desde cuando llegaron a Bogotá?

Si ha habido unos pequeños cambios, de pronto en el vestido, pues acá nunca nos vestimos con los trajes que usa allá la comunidad. Acá toca andar enchaquetao o sino uno se muere de frío.

¿Otros cambios?

Yo creo que ese sería el único, porque el idioma lo hablamos acá, la artesanía también está, la medicina pues también está como lo hace mi abuelo. Aunque no la pueda aplicar así como mu seguido eso también está presente. En cuanto la organización pues acá no tenemos. Y en cuanto al territorio, pues como le conté pues allá está todo, aunque el nivel de esa energía, de esa sabiduría adquirida en este territorio ha bajado un poco, pero ahí está presente.

El territorio como que se ha ido agotando. Esa sabiduría, como esa energía se ha ido perdiendo porque si no hay alguien que lo maneje eso se va desapareciendo poco a poco, como que se esconde.

¿La importancia de los procesos organizativos acá para el fortalecimiento de la cultura?

Pues en algunas de las reuniones a las que he asistido, aunque no he ido a muchas, se habla de la necesidad de fortalecer la cultura, especialmente porque dicen que ha habido muchos cambios en lo de la cultura de las personas, entonces hablan mucho del fortalecimiento.

Entrevistado #6: *hombre coreguaje de 72 años*

¿De dónde viene el Señor?

Yo vengo del Caquetá.

¿Cuántos años tiene?

Yo tengo 72 años.

¿Cómo se llama la comunidad a la cual usted pertenece?

Yo soy de la comunidad del pueblo Coreguaje. Eso queda en el Caquetá en el municipio de Solano.

¿Aproximadamente cuántas personas hacen parte de esa comunidad?

Esa comunidad antes de la violencia estaba conformada como por 120 personas.

¿Qué lengua hablaban?

Coreguaje.

¿La gente de la comunidad también habla español?

Sí, claro.

¿Cuáles son las costumbres de la gente de esa comunidad?, ¿cómo se visten, qué comen?

Allá cincuenta años atrás vestíamos todos la cusma, un vestido que es como una bata..., la mayoría vestíamos así.

¿Hasta qué año estudió el señor?

Yo hice hasta cuarto de primaria. Mi papá no me dio más estudio, entonces no pude estudiar más.

¿Qué entiende usted por cultura?

Yo entiendo por cultura todo lo que es nuestro.

¿Y cómo es la cultura de ustedes?

La cultura de nosotros es hablar nuestra lengua materna, eso es lo primero. Y enseñar a nuestros niños que no sobresalgan otras lenguas. Ya que estamos aquí en Bogotá y de pronto van y pierden la cultura nuestra, entonces eso es lo que nos interesa. Allá en nuestros pueblos indígenas habemos muchos compañeros que no manejamos, digamos el español, ellos son como sin alfabeto. Digamos aquí mi señora, ella no tiene estudio, ella habla muy poco, usted le pregunta algo y ella habla unas dos o tres palabritas y no más...

¿Y por qué ustedes no quieren que se pierda la cultura?

Porque eso es lo nuestro. Porque de pronto de aquí a mañana lo niños que se están preparando aquí en Bogotá y de pronto les llegan a exigir que hablen nuestro idioma y no saben, entonces eso es un problema que viene.

¿Ustedes ven eso como un problema?

Sí, porque ahí se pierde la cultura nuestra..., entonces hay que hablar dos lenguas, por ejemplo Humberto, Humberto habla lo nuestro, lo de los paisanos inga, habla lo de los paisanos siona..., y sí habla como siete idiomas y habla español.

¿Y usted qué idiomas habla?

Yo hablo lo que es lo nuestro, coreguaje y español, un poquito entiendo.

¿Cuánto hace que se vino de allá de su territorio?

Nosotros salimos hace siete años..., dos años estuvimos en Puerto Leguízamo, Putumayo. Ahí le quitaron la vida a un hijo y siguió la joda, hasta que no le quitaron la vida a mi hijo, no quedaron contentos. Entonces Humberto dijo no, ya estamos cansados y el otro muchacho ya se está formando y no queremos más problemas, no aguantamos más todo eso que nos está persiguiendo. Dijo papá, vámonos para Neiva y entonces solicitamos vuelo de apoyo y en eso supimos que había peligro en Neiva y entonces no nos llevaron ahí sino que nos trajeron para acá para Bogotá.

¿Y quién los trajo?

Pues nos vinimos en el avión de apoyo y vinimos a dar a la organización ONIC.

¿La ONIC les prestó apoyo?

Ahí estaba el compañero paisano de Santa Martha, él se llama Evelio Rodríguez..., muy buena persona porque él nos orientó aquí, ya nos identificamos como desplazados, ya le contamos lo de la muerte del finadito y de una vez nos llevó para allá pa' donde van los desplazaos y ahí después seguimos con Humberto no más. Ya después sentimos que se nos acabó la plática, ya como 15 o 18 días pagando arriendo, entonces el mismo Evelio Rodríguez dijo, pues yo tengo un amigo que puede ayudarte, entonces él nos llevó allá y nos dejó vivir ahí; como la casa es de dos pisos, él nos dejó el de abajo. Ahí estuvimos como 15 días, él nos ayudó con la posada. Luego un señor que llama Samuel dijo, pues yo les puedo dejar mi casa en arriendo y así y así y como somos artos nos tocaba pagar en el mes como 400.

¿Cuántas personas eran ustedes?

Éramos 10, pero apareció un señor del Chocó y nos dijo, yo tengo una casa y allá les sale más barato y sí, nos salió por 200.

¿Allá en su región por qué es importante el territorio?

Del territorio de dónde vengo, allá uno puede trabajar o trabajaba en un tiempo muy sabroso, nadie decía nada, pero ya como en 1982, entró la guerra, por ahí como en la época del M19, comenzó a pasar la gente armada y sí..., nosotros cultivábamos arroz, caña de azúcar, bueno de todo..., coca, yagé, de todo eso..., en esa época recibimos un préstamo del fondo ganadero y a partir de ahí trabajamos como más descansaos, comenzamos a comprar bestias y cositas.

¿Allá la propiedad de la tierra era colectiva?

Era comunal, sí la tierra era comunitaria, eso era un resguardo indígena, eso viene de una historia larguísima..., mi padre llamaba Anselmo Figueroa, él prestó el servicio cuando el conflicto con el Perú y sí..., él compró una tierra, abriéndose de las comunidades indígenas, o sea que ya aprendió muchas cosas en el ejército..., él quería tener ganadito y todo eso y se abrió. Ahí los familiares y los hermanos y los sobrinos ya cambiaron ahí. Ya con el tiempo como en 1960, todavía eso no era resguardo, yo me puse a trabajar con mi papá, pero no creía que eso iba a quedar como un reguardo.

¿Quién hizo que eso quedara como resguardo?

Eso fueron los funcionarios que hace un tiempo llamaban INCORA, lo que hoy en día es INCODER, y entonces mi papá, como él era cacique, mejor dicho él era cacique y manejaba la medicina tradicional, entonces, él antes de morir dijo, mijo a usted le va servir..., coja estas 7 estacas de yagé y las cultiva, esto de aquí a mañana le va a servir a usted..., y sí, nosotros estamos bien, a nosotros no nos faltaba nada..., la cacería, la pesca, la yuca..., todo lo teníamos, no necesitábamos de ir a traer cosas del pueblo. Solo traíamos

cosas como la panela, la sal, la manteca no la necesitábamos porque a veces matábamos un marrano y entonces sacábamos la manteca de ahí mismo; la leche pues ahí mismo.

Mi papá antes de morir me entregó el cargo de medicina y de cacicazgo, ahí tengo los papeles, trabajé 20 años de cacicazgo..., a mí me duele todavía, entonces por eso he venido guardando todo lo que es del resguardo..., yo eso lo consulté con un abogado que me dijo, yo les colaboro, a ustedes les puede colaborar alguna entidad del gobierno..., entonces llegaron los tiempos cuando llegó otra guerra y como a mí me reconocían por lo que había pagao servicio militar en la Base de Tres Esquinas en el Caquetá..., de allá me llamaban cada tres meses, que venga señor cacique a recibir su mercao, los medicamentos, ropa, el combustible para su motor, por eso a nosotros nos declararon la guerra..., que nosotros estábamos con el ejército, gracias a mi Dios que a mí no me quitaron la vida...

¿Por qué no nos cuenta más del resguardo?

En el resguardo habíamos 120 personas con los niños y todos..., ahí no había escuela, entonces a mi papá le iban a dar una casa y entonces mi papá pensó como cacique, a mí me gustaría que me hicieran una escuela para que los niños estudien y así lo hizo?

¿Construyeron la escuela?

Sí, la construyó la Fuerza Aérea, era una escuela de material, porque allá en esos territorios indígenas..., mejor dicho allá nadie tenía una escuela como la teníamos nosotros..., ahí Humberto se preparó y todos los demás niños se prepararon ahí.

¿Quiénes daban las clases?

Los profesores colonos..., ahí nosotros también teníamos un colegio que se llama..., que significa, Casa Grande y Bonita. Humberto allí cursó hasta octavo y luego se fue a terminar a Florencia. Luego llegaron otros profesores colonos, luego un hermano mío llegó a ser profesor, pero él tuvo un problema con un profesor colono y éste resultó muerto y de ahí entonces nos quitaron todos los profesores colonos.

Cuéntenos cómo estaba organizado el Cabildo.

Yo cuando me vine era cacique, yo le entregué a mi hijo, el finadito, él recibió el cargo...

¿Qué hacía usted como cacique?

Yo como cacique velaba por todos y el trabajo era comunitario. Hacíamos las cercas entre todos..., los postes, las cercas y todo, lo mismo que cultivábamos el pasto para el ganao entre todos...

A parte del cacique, ¿cuáles eran los otros cargos?

Había un comité y hacíamos reuniones..., además del cacique había un líder que reemplazaba al cacique. Cuando el cacique no estaba, él era el que mandaba. Estaba el secretario, el tesorero y el comisario, en total se componía de 5 personas. El comisario era como un policía, de pronto pasaba algo en la comunidad, de pronto los niños bajaban al río, entonces él era el encargado de estar al tanto de los niños, pues de pronto se ahogan y así de muchas cosas se encargaba. El líder se coordinaba con el comisario, decía, bueno, vamos a hacer tal cosa, ya que no está el cacique. El tesorero era el encargado del billete.

¿A usted le gustaba esa forma de organización?

A mí me gustaba porque esa forma de organización porque las cosas se manejaban mejor. El secretario se encargaba de todo y el día de los trabajos todo el mundo salía a trabajar..., y las mujeres también, por eso todo eso me gustaba a mí mucho. También yo a trabajé a nivel del pueblo con 29 comunidades indígenas.

¿Qué hacía usted?

Nosotros éramos 4, estaba el presidente, el vicepresidente, había líder, había un cacique. Hacíamos de todo, íbamos por todo el Caquetá hasta el último pueblo cerca del Amazonas, esa era la correría porque llegábamos a hacer reuniones, charlas y si había problemas nosotros los solucionábamos.

Encuentra usted mucha diferencia en la forma como se organiza la gente allá a ¿cómo se organiza aquí en Bogotá?

Es diferente, claro.

¿Por qué?

Porque la manera de ser la gente blanca, ya maneja armas, por ejemplo el ejército carga sus armas, mientras nosotros no. Nosotros como cabildo cuando salíamos al pueblo pues ya cargábamos fierros, pues ya en el pueblo es muy peligroso, pero en la comunidad si acaso cargábamos flechas pa' cacería..., con eso era con los que hacía la guerra nuestros abuelos.

¿Cómo era lo de la cacería?

Bueno, cuando yo tenía como 14 años, eso era mucha la cacería que había. Casábamos cerrillo, eso es como un marranito así pequeño; también cazábamos manaos, esos andaban en manadas como de a 500, por eso se llaman manaos. Habían venaos, habían dantas, esas son un animal como ver un burro, también habías borugos, habían armadillos, habían cusumbos, habían chorucos, habían también micos maiceros..., bueno..., muchos animales habían..., de eso nos alimentábamos nosotros.

¿Con qué más se alimentaban ustedes?

Nos alimentábamos con eso, pero ya cuando la gente colona tenía finca por ahí donde vivíamos nosotros..., ellos respetaban mucho a los resguardos indígenas..., y ya decían, si matan una danta nos trae a vender, eso la vendíamos por arrobas porque ese animal pesa como un novillo, antes eso era solo para el consumo de la comunidad. Ya cuando entró la bonanza de coca, ahí entraron los campesinos a sembrar y claro, los animalitos se fueron.

¿Se sintieron ustedes perjudicados con la bonanza de la coca?

¡Claro!

¿Por qué?

Porque ahí hubo muertes, robos, de todo...

¿En qué años más o menos fue eso?

Eso fue como en el año 76 más o menos..., eso hubo robos, entraban a robar las matas de coca, como nosotros siempre hemos cultivado la coca como medicina..., por eso hoy en día nosotros somos muy esquivos a vender la estaca del yagé..., nosotros teníamos la coca como medicina tradicional, pero eso hoy en día en todo el mundo hay..., pero cuando llegó esa bonanza, ya no podíamos salir a los pueblos tranquilos y también ya comenzó uno a manejar plata, eso llegaba gente con costales de plata, entonces uno también aprendió a trabajar eso...

Antes de que llegara la bonanza, ¿qué significaba la coca para ustedes?

La coca para nosotros era..., yo ni siquiera probé eso..., mucha gente de la comunidad si se lo pasaba mascando coca, eso allá un niño de 7 años ya comienza a mascar coca.

¿Y para qué mascan la coca?

La coca es buena por una parte como medicina, de otra parte, la gente blanca ya la procesa para el negocio y para consumirla y nosotros los coreguajes la usábamos para hacer una charla, contar historias, todo eso..., pero en los tiempos pasados..., se ponían a contar historias de lo que había pasado anteriormente..., ahí otra gente decía, la coca es buena porque mamiábamos y salíamos a trabajar y no nos daba frío, ni hambre, mi pereza..., todo el día así pasaba esa gente..., pero nosotros viendo eso que la gente todo el día aguantaba hambre, pues se estaban perjudicando ellos mismos..., eso la utilizaban para muchas cosas como para el dolor de muela.

¿Cuéntenos don Jesús, cuando la gente se enfermaba cómo se curaba?

De pronto el cacique era el que hacía ese trabajo., pero para eso primero tenemos que hablar de la planta sagrada, la planta sagrada es el yagé..., bueno, yo me regresé a mi

pueblo..., a mí me tenían por allá en un internado, yo vine a conocer hasta el Tolima, yo en ese entonces tenía como 9 años y cuando regresé a mi pueblo encontré que había gente que consumía el remedio yagé, esos eran mi papá, mi cuñado y otro sobrino. Eso traían una vasija con hojas de platanillo, el que traía eso venía más atrasito y más adelante venía el médico y como uno estaba pendiente de la vaina entonces ya a los perros los amarraban, ya la gente calladita todo el mundo; ellos tenían su maloca, o su rancho, es decir, donde no entraba nadie solamente él, el cacique..., entonces ellos hablando pasito con la vaira así..., y por ahí tipo a las 10 u once de la noche ya comenzaban a cantar cantos de espiritualidad, cantos de mi Dios y todo eso y todo el mundo callao y había un momento que entre ellos hablaban y eso se reían y yo preguntaba, pero qué es lo que hace mi papá ahí con los dos compañeros, y después lo que supe fue que estaban trabaos con yagé. Hay otras plantas, muchas plantas para llegar a ese camino de la sabiduría. Hay la mata de coca, ahí está la mata de tabaco, ahí está el yoco, ahí está el borrachero y el yagé, esas son cinco plantas medicinales...esas con cinco plantas especiales en la cultura coreguaje, eso es lo nuestro. Cultura coreguaje y cultura inga, cultura siona, cultura secoya y los cofanes del Alto Putumayo. De esas cinco plantas la que más se utiliza es el yagé..., se me olvidaba, hay otra planta, esa se llama hoja de pinta. Eso es como un bejuquito que no es grueso, sino que tiene hartas hojas. Esas hojas son como las que mandan en todo. Para el uso del yagé, primero se machaca y se hace una hoguera bien buena, eso se cocina por ahí hasta la una de la tarde, pero también se toma así sin cocinar.. todo eso más hoja de pinta, esta se echa 4 horas más y se saca, de 30 litros eso viene a quedar por ahí unos tres o cuatro litros....Todo esto es cosa sagrada, no es cualquier cosa. De ahí rezamos, le pedimos a mi Dios que nos vaya bien y que salga el mal y que entre el bien...

¿Por qué para su comunidad es importante la medicina tradicional?

Allá como esas comunidades quedan lejos del pueblo, del hospital, entonces para eso tenemos los médicos tradicionales. Nosotros no damos pastas, no inyectamos..., lo que no podemos, entonces acudimos al médico, de resto nada..., así por ejemplo diarrea, entonces utilizamos las plantas sagradas y rezamos, que le quite ese mal a la persona (pronuncia

algunas frases en la lengua nativa). Lo mismo si a la persona le duele un brazo o una pierna o la cabeza..., cada cultura tiene su forma de trabajar...

¿Entonces la medicina tradicional es algo muy importante allá en su comunidad?

¡Claro! Aunque hoy en día nos hemos quedao muy atrás porque ya comenzamos a comer diferentes productos como la manteca o cebollas y eso nos corta la sabiduría. Allá en la casa sagrada no deben llegar una señora con el período, ni mujeres barrigonas...

¿La casa sagrada, qué es?

Era una construcción con materiales de allá, era un sitio para tomar los remedios; allá iban los enfermos y los abuelos curaban..., por eso le digo que nosotros al llegar a la ciudad perdemos muchas cosas.

¿Allá qué papel cumplían los mayores?

Ellos curaban por medio de las plantas sagradas, lo mismo que hacían rituales especiales para la pesca o la cacería.

¿Qué significa para usted ser indígena?

A nosotros nos dicen indios..., las personas dicen, ahí pasó un indio, pero póngase analizar, in-dios, o sea el que está en el cielo, DIOS. Para nosotros eso es ser indios. Otra gente dice, aquellos indígenas, esa es una palabra muy común. Aunque todos los que estamos aquí en Colombia, todos somos indígenas, aunque algunos les da pena decir que somos indígenas.

¿Cuándo usted se vino para Bogotá, sufrió mucho por todas las cosas que quedaron allá?

Más que todo la comida no, pero sí..., pues muy duro estar en una ciudad por el cambio de nuestra cultura, pues allá en nuestro territorio como no sentimos frío, pues es tierra caliente, muy a las cinco ya estábamos amolando el machete para ir a trabajar, mientras estaba la señora haciendo la comida con pescado, con casabe..., esa es la comida que comemos allá... mientras estaba el desayuno estábamos limpiando el criadero y ya después íbamos a

trabajar en la finca, pues teníamos la parte colectiva y la parte individual. Cultivábamos piña, yuca, chontaduro..., eso allá habían muchas cosas que comer.

Pero cuando se vino usted para Bogotá sufrió mucho por las cosas que dejó allá?

¡Claro!

Pero, ¿por qué sufrió?

En parte pues aquí se sufre. Actualmente estamos sufriendo, porque ya la fruta lo que era el caimarón, el caimo, el chontaduro..., mientras que aquí una pepa de esas vale \$2000, allá un racimo de esos vale \$2000. Entonces uno sufre, porque sino tiene cómo comprar, entonces ni modo.

¿Y el cuanto a las costumbres?

Eso sí no, porque uno hace amigos, con la gente de acá, con la gente colona, con la gente blanca..., de todas formas hay algunos que son buena gente, otros en cambio no prestan ningún servicio. Yo tengo un amigo aquí en Bogotá, que yo voy y le compro por ahí unos 15 o veinte mil pesitos de mercao y el me dice, lleve estas yucas, lleve estos plátanos...

¿Y en cuanto a la manera de practicar la medicina tradicional, ha tenido mucha dificultad?

¡No! Aquí nosotros hacemos rituales

¿Pero dónde los hacen sino está la casa sagrada?

Ahí en la salita, eso ya está arreglao. Un señor amigo vino y me hizo un ritual y ya está todo sagrado, pero eso sí, no caben sino por ahí unas diez personas.

¿Lo mismo que hacía allá como médico tradicional, lo puede hacer aquí?

Lo que hacía allá no lo puedo hacer acá, porque por aquí hay mucha gente y además hay música y todo eso. La casa sagrada quiere decir donde ya al amanecer, ya los pajaritos, ya el paisaje, todo tranquilo, eso es la casa sagrada.

¿Y aquí no puede hacer nada de eso?

Pues ya uno escucha latidos de perro, ya la gente borracha por ahí maldiciendo, eso no nos queda bien.

¿Entonces se siente triste por no poder hacer lo que hacía allá?

¡No!. Eso no tanto. Aquí nosotros tomamos remedios, no solo tomamos lo de la medicina tradicional. Cuando la gente viene acá para el ritual, yo les digo, nada de otra cosa, tienen que venir bien limpiécitos, porque el espíritu de las plantas sagradas no le gusta eso.

¿Cuándo usted se enferma aquí, ¿qué hace?

Uno mismo no se puede curar, lo mismo, por ejemplo, si mi señora se enferma yo no la puedo curar, tiene uno que llevarla donde otro médico. Nosotros aquí en todas las reuniones de la gente nos dicen, Váyase para el hospital, pero nosotros no hacemos eso, le decimos a las personas siéntense y vemos a ver que tienen. Lo que pasa es que cuando uno va a un hospital todo resulta muy complicado, que ya la fotocopia, que vaya a tal parte, que ya tal papel y uno que no sabe de eso, ahí queda con las manos cruzadas. También le dicen a uno que saque citas, mientras que nosotros los del pueblo coreguaje, somos directos, que qué tiene?, a listo, tómese esto.

¿Qué opina usted de la medicina occidental?

Pues si uno tiene plata, pues puede comprar la droga que le mandan, o sino pues que va a comprar.

¿Pero usted ha hecho uso de la medicina occidental?

¡Claro!. Pues yo conozco mis cosas también. Yo también allá recibí cursos de inyectar y todo eso son medicamentos occidentales, yo colocaba el suero y todo eso, pero es que como le digo aquí hay muchos problemas con la forma como atienden en los hospitales, que vaya para aquí y que vaya para allá, lo mismo cuando tuvimos el nieto enfermo, ni siquiera dejaban que lo visitáramos, entonces eso es un problema grande. No dejan entrar a mirar al

enfermo y sí al enfermo le da fiebre en lugar de cobijarlo bien, antes le quitan la cobija, entonces el enfermo así se puede morir. Lo mismo por ejemplo, con los remedios para la parte vaginal, los médicos de acá no conocen los remedios, pero nosotros los de la cultura coreguaje si tenemos remedio para eso. Nosotros tenemos el tabaco, la albahaca, es decir, tenemos los remedios en la mano, mientras que acá no conocen nada de eso, entonces cómo van a ser para curar?

¿O sea que muchas de las plantas que ustedes tenían allá, acá no las consiguen?

Claro, muchas de las plantas acá no las hay. Muchas las tenemos que pedir del Putumayo o del Caquetá, de allá nos las mandan, bien sea por avión o por Servientrega, de todas formas aquí nos llegan.

¿Es decir, que usted se siente bien aquí, practicando la medicina tradicional?

Sí, yo de eso vivo..., yo acá me lo paso tejiendo, y la gente me llama aquí y me va diciendo de cuando llegan las plantas.

¿Pero a usted se le dificulta mucho practicar la medicina tradicional por el hecho de que no existe la casa sagrada?

Aquí en Bogotá, para mí se me dificulta mucho porque no tenemos la casa sagrada, pero pues sí, por eso Humberto me dice, papá donde nosotros tuviéramos la casa sagrada cómo nos llegaría de gente.

¿Acá más se dedica usted acá?

Como le digo, a veces me pongo a tejer.

¿Ustedes tejían allá en su tierra?

No. Aquí hacemos eso por la necesidad y porque no tenemos que hacer.

¿Qué tipos de tejidos hacen?

Hacemos manillas, hacemos collares, hacemos mochilas, porta-celulares, hacemos aretes, hacemos gargantillas.

¿Qué significa para ustedes dedicarse a estos oficios?

Pues nosotros nos sentimos muy alegres, sobre todo cuando comenzamos allá en Puerto Leguízamo, porque aquí en Bogotá hay mucho artesano. Nosotros allá en Puerto Leguízamo sabíamos qué día llegaban aviones de Brasil y del Perú y entonces salíamos a vender.

¿Usted para aprender más de la medicina tradicional se reúne con otros médicos tradicionales?

Yo realmente no necesito aprender más, con lo que yo sé, hago alentar la gente, y pues la gente me paga, yo les digo la voluntad es de ustedes. Cuando veo que el mal es algo ya muy interno, ahí si les cobro, a algunos de 100 para arriba, pero no tanto tampoco, porque hay médicos indígenas que cobran 300, 500 o hasta el millón de pesos.

¿Usted pertenece alguna organización de desplazados?

Pues hasta ahora no, pero estamos haciendo las vueltas con las organizaciones de acá para crear nuestra propia organización.

¿Usted cree que es muy diferente como la gente se organiza aquí a la forma como se organizaba antes de ser desplazada?

Aquí hay organizaciones que ya están bien organizadas, mientras que allá habíamos muchas personas que no sabíamos bien de la organización, especialmente de las organizaciones occidentales.

¿Pero ustedes allá tenían sus propias organizaciones?

¡Claro!. Pero lo que yo veo aquí es que se consigue todo con mucha facilidad, mientras que allá la gente se tenía que organizar hasta para conseguir la educación.

¿O sea que hay cosas que son mejores aquí que allá?

¡Pues claro! Hay cosas que aquí se consiguen con toda la facilidad. Hace falta lo de la yuca, los plátanos y lo de la cacería, pero lo demás no.

¿Cómo se siente usted como indígena desplazado, aquí en Bogotá?

Nosotros como indígenas aquí en Bogotá, pues por una parte nos sentimos bien, pero no recibimos igual como la gente blanca desplazada. Nosotros pues estamos recibiendo según el núcleo familiar..., recibíamos 700, 900, eso recibíamos, pero debimos hacer reclamo porque la gente desplazada blanca recibía, un millón 600, un millón 400, y nosotros qué? Entonces fuimos con otros líderes a reclamar, porque es que nosotros no tenemos derecho a recibir igual que los otros? Y dijeron sí. Porque un desplazado que tenga un núcleo familiar de 4 o 5, eso no le alcanza.

¿Pero usted se siente contento viviendo aquí en Bogotá?

Yo sí, muy contento.

¿Entonces no desea regresar a su tierra?

No, eso es meterse el cuchillo uno mismo.

¿Pero si no estuvieran los actores armados allá, usted regresaría?

Lo que pasa es que allá es donde viven ellos.

¿Pero entonces, extrañó mucho usted su tierra al llegar a Bogotá?

Pues realmente no mucho, porque yo allá ya conocía pueblos por ahí cerquita y aquí pues para transportarse en un bus se le dificultaba a uno porque no veía bien los avisos de los buses, pero eso fue al principio, ya ahora no.

¿Considera que su cultura se ha transformado mucho desde que vive aquí en Bogotá?

No, pues yo lo veo todo como igual. De pronto el agua aquí es todo contaminada, ello lo observo por medio de mi sabiduría, pero allá el agua de los caños si es limpia.

Pero extraña mucho las costumbres, la forma de ser de su comunidad?

No, porque allá uno también se cansaba de comer la comida típica, entonces salíamos a mercar, entonces comprábamos el aceite, la manteca, la panela sino porque esa la molíamos allá. Pero lo que era la sal y el azúcar, todo eso lo comprábamos en los pueblos.

¿Qué es lo que más extraña de allá?

Bueno de pronto lo que más extraño es la maloca. Por eso lo que más aspiro yo a tener es una casita sin paredes, como una maloca. Eso es lo que extraño mucho y eso es lo que aspiraría a tener acá.

¿Qué representaba para usted la maloca?

Eso representaba la sabiduría. Ahí es donde recibimos el poder, algo así como un estudiante, que va subiendo de escalón en escalón hasta que el taita le dice, ya está preparado para hacer esto. Entonces la maloca es lo que más extraño, porque lo demás me lo pueden mandar del Putumayo y aquí llega.

Entrevistado #7: hombre coreguaje de 38 años

Sin el territorio no habría vida ya que es el medio que nos permite labrar todo lo que necesitamos como seres humanos...

¿Qué es para usted la medicina tradicional?

Es a través de la medicina tradicional que nosotros adquirimos conocimiento y a la vez ese conocimiento junto con las diferentes plantas medicinales, nos sirve para curar muchas enfermedades.

Para los Coreguajes, ¿qué significa la medicina tradicional?

Es una parte de nuestra cultura. La práctica de la medicina tradicional, es una creación de Dios para nosotros

¿A qué se refiere medicina tradicional?

Es una meta de estudio que nosotros tenemos como indígenas, no importan que no se haya asistido a ninguna universidad. Por eso, la mayor parte de los abuelos son como unas bibliotecas para los indígenas, porque ahí es donde consultamos sobre el manejo de la medicina tradicional.

Ustedes ¿qué entienden por cosmovisión indígena?

Es el espacio donde cada pueblo se transmite o donde se habita, y sirve para establecer los medios donde se puede adquirir conocimiento.

Cosmovisión es de pronto, como desde pequeño se empieza a estar más cerca de un abuelo sabedor para que explique qué es la cosmovisión frente a la comunidad y con ello, tener un avance en el conocimiento.

¿Por qué es importante la cosmovisión para los indígenas?

Es donde se pueden revivir aspectos relacionados con lo cultural, económico y político.

¿Qué lugar ocupa la medicina tradicional dentro de la cosmovisión de la comunidad indígena?

Por la conservación y preservación de diferentes medios de la naturaleza, se engrandece el conocimiento de los sabedores, conocedores y guías de la comunidad.

¿Qué importancia tiene el territorio para la práctica de la medicina tradicional?

El territorio nos permite las prácticas tradicionales que nos lleva a ser grandes médicos, aunque no es solo la práctica, sino la facilidad para conseguir las plantas medicinales. Plantas que se encuentran solo en el territorio.

¿En su territorio, en qué caso recurrían integrantes de su comunidad a la medicina tradicional?

Depende de la enfermedad. Hay unas enfermedades que se pueden curar con nuestras plantas medicinales y otras no, en ese caso nos toca recurrir a un centro hospitalario. Un ejemplo de ello es la tuberculosis mientras que el paludismo, la gripa y la migraña la podemos intervenir con plantas.

Otro caso para asistir al centro hospitalario es cuando en el momento del parto, el bebé viene en mala posición. Por ley de origen, el médico tradicional no recibe partos. De acuerdo con las prácticas tradicionales eso tiene muchos peligros, por eso el médico tradicional no lo hace. Nuestra ley de origen se fundamenta en el conocimiento y en los saberes de los mayores. Los partos en las comunidades son atendidos por las parteras que al ser mujeres y que han pasado por lo mismo, no tienen ningún problema. Entre mujeres no hay ninguna afectación. Está relacionado con la sangre, con la menstruación, esto puede matar muy fácilmente al médico tradicional.

¿Cuál es la opinión de los miembros de su comunidad acerca de la medicina occidental?

Gran parte de la comunidad asiste al médico tradicional. Una de las razones por las que no asistimos a los Centros de Salud, es por la distancia de los mismos con las comunidades. Por otra parte, la medicina occidental trae muchos químicos, por lo tanto no es efectiva para la salud. Como tiene procesos químicos, la comunidad indígena no la utiliza.

¿En qué casos específicamente van al médico occidental?

No he asistido a la medicina occidental. Se asiste en casos extremos como son los accidentes o las personas heridas por armas.

¿La violencia presente en su comunidad ha afectado la práctica de la medicina tradicional?

El no tener un sitio donde practicar nuestra medicina tradicional, lo hemos venido haciendo desde mi casa. Poco a poco se van conociendo otras comunidades como es el caso de Sesquile, allí hay un cabildo y esperamos tener un sitio para practicar.

¿Ellos les consiguen plantas?

Al ser las plantas que utilizamos, nosotros las conseguimos.

¿Qué significa para usted ser indígena en situación de desplazamiento?

No dejar perder las tradiciones. Hasta ahora no he perdido la lengua materna, lo que es la comida tradicional y la elaboración de artesanías.

¿Cómo se llama, la lengua materna?-

Coreguaje.

¿La comida?

Casabe y la fariña, la fariña se elabora con yuca. Otro alimento es el pescado, lo que no hemos podido conseguir es carne de monte como la danta, el venado y armadillo

Para ustedes ¿qué ha significado la situación de desplazamiento?

Como no estamos en nuestro propio territorio, aunque esto también es un territorio pero no igual al de nosotros. Ya no es un territorio donde se nos permite caminar libremente, donde hay montañas, ríos. En Bogotá hay ríos pero están totalmente contaminados, no tienen ninguna especie.

Y ¿en cuánto al desplazamiento?

Nos hace pensar sobre todas las pérdidas que hemos tenido y ahora, estar encerrados en una casa, sin un espacio libre... Hay limitantes frente a la cultura.

Para ustedes ¿qué significa vivir en Bogotá?

Estamos en Bogotá por obligación no por voluntad, sino por cuestión de amenaza.

¿Cómo cree usted que el desplazamiento forzado afecta la cultura de las comunidades indígenas?

El desplazamiento nos ha afectado más que todo, cuando nos encontramos en las ciudades en situaciones difíciles, siendo una de ellas la falta de trabajo.

Al menos hemos luchado para mantener siempre las prácticas de medicina, para no olvidar, así no se tenga donde realizarlas. Pero no hemos podido sembrar las plantas que necesitamos y que se dan en nuestro territorio y esto sucede por el cambio del clima.

¿En cuánto el vestuario?

Como no estamos en nuestro propio territorio, hemos tenido un cambio total. El vestido tradicional ya no lo utilizamos, empleamos vestidos occidentales. Pero como tal, nunca he dejado el traje, donde quiera lo cargo en el maletín. Siempre llevó la Cusma y los collares. La cusma es como una túnica.

Las personas desplazadas que viven en Bogotá, ¿continúan haciendo uso de la medicina tradicional?

Nosotros somos amantes de la medicina tradicional, pero las otras familias que se encuentran en Bogotá y siendo indígenas no son seguidores de la medicina tradicional.

¿Qué cambios se han presentado en la práctica de la medicina tradicional?

De pronto no hemos tenido cambios en la práctica de la medicina tradicional en Bogotá, pero no se hace en su totalidad como lo hacíamos en el territorio, es decir con el canto, la danza.

¿Para realizar la práctica de medicina tradicional, qué hacen cuando no consiguen una planta medicinal?

La práctica continúa es la toma de Yagé, es el que nos da la enseñanza y la sabiduría. El Yagé si es una planta para aprender hacer médico tradicional. No es fácil traer el bejuco, que es de donde sacamos el zumo para practicar. El bejuco lo machacamos y de ahí sacamos el Yagé. El espíritu del Yagé lo puede matar muy fácilmente al que practica el remedio del yagé, por eso no es permitido cuando estamos cocinando que llegue una mujer embarazada o que este enferma. La mujer embarazada es como un veneno para el médico tradicional que toma el Yagé y el Yagé también lo desconoce mucho, tiene mucho peligro. Frente al Yagé se han tenido cambios.

¿Qué significa para usted como indígena, no poder acceder a la medicina tradicional?

Como la medicina tradicional no es para toda la comunidad Coreguaje, es muy poco lo que se puede practicar, puede ser hijo de médico tradicional pero no llegan a la práctica de la medicina tradicional.

Si le dicen que no puede utilizar la medicina tradicional, ¿qué pasaría?

La medicina tradicional fue creada para el indígena, aunque pocos lleguen a ella, no es para todos. De hecho, lo he discutido con una señora de la iglesia, quien me dijo que eso era diabólico. Le aclare que cada uno debería estar en lo que le corresponde, para ella es la iglesia y para nosotros es la medicina tradicional. Es de respeto mutuo.

¿Dejaría la medicina tradicional?

No

En Bogotá se ha implementado la política pública, ¿ha escuchado hablar de la política pública? ¿Ha participado en esos espacios?

Estuve en la Javeriana participando en las políticas públicas de Salud. Es en la única parte donde participe, en el resto donde se habla de los indígenas, no, no he participado. Hasta ahora me han invitado los consejeros de la ONIC.

En la política pública no se habla de la medicina tradicional... se habla, pero no se ha implementado.

¿Qué es la organización?

Es donde hay un grupo de personas para mirar y debatir muchas cosas que se presentan en la comunidad. Más que todo relacionadas con las necesidades.

¿Qué es organizarse?

Si se está organizado es mucho más fácil para las comunidades indígenas, esto permite exigir derechos. La organización es para trabajar conjuntamente, es un trabajo comunitario.

¿Cómo estaban organizados en su territorio?

De lo que recuerdo, aquí los cabildos están organizados totalmente diferentes. En los Coreguajes, dentro del cabildo está el representante legal que es el Cacique después sigue el Líder, del Líder sigue el Secretario y del Secretario sigue el Tesorero y el Fiscal. Después de todos ellos sigue el médico tradicional, que es el guiador de la comunidad, el que da ejemplo.

¿Qué papel cumplían los mayores en el desarrollo de la cultura de la comunidad?

Los sabedores tienen un papel importante en cuanto a las relaciones con los jóvenes. Dan ejemplos, enseñan las historias y las leyendas. Enseñan la elaboración de artesanías y guían a quienes seguirán la práctica de la medicina tradicional, pues esa es la función principal de ellos.

En una reunión en el Ministerio de Cultura, una Dra., mencionó que la comunidad Coreguaje no mantenían su cultura, de pronto ella no conocía la comunidad del Caquetá. Me dejó esa inquietud, después de dijo que la comunidad Coreguaje eran los más apegados a su cultura.

¿La organización de su comunidad se vio afectada por la violencia en la región?

Sí. Por la violencia se han perdido líderes, es una pérdida que hubo de la comunidad también. Hoy en día no se cuentan con líderes que conozcan la parte organizativa ni las leyes indígenas.

En la actualidad, me comentan que algunas personas van a explotar el petróleo que hay en el resguardo. Me decía un sobrino, que se hace necesario orientar a la Gobernadora que está allí y que lleva los procesos con Ecopetrol. La Gobernadora no tiene conocimiento. Me fui con mi papá al Ministerio de Cultura y le comente a la señora que tiene que ver con el tema cultural, nos dio la posibilidad de solicitar apoyo para mirar cuales son los procesos que se llevan en el territorio. Le comenté el caso al Gobernador Luis Enrique Tapiero y él me dijo: “cómo usted perteneció al resguardo tiene derecho a un derecho de petición para que lo radique en Ecopetrol, en el Ministerio del Medio Ambiente y otro de Ministerio de Interior”. En este momento estamos en eso.

¿Existe algún tipo de relación entre los miembros de su comunidad y las comunidades que están en situación de desplazamiento en Bogotá?

No directamente con los representantes legales del resguardo, hay unos que no tienen ninguna relación con ellos. En el resguardo llegan unos recursos de transferencia, como para que no peleen por los recursos, entonces no lo comunican.

¿Pertenece a una organización, en Bogotá?

No pertenezco directamente a la organización, estoy cerca con el Cabildo Ambika Pijaos y al mismo tiempo he estado con la ONIC.

¿Por qué vio la necesidad de hacer parte de esta organización?

Como indígena he buscado estar más de cerca con la organización, ellos nos han tenido en cuenta en diferentes espacios de talleres, capacitación. En medio de ellos puedo aprender muchas cosas en cuanto a las políticas indígenas.

¿Cuál ha sido el propósito de esas organizaciones con la que ha tenido contacto?

Llevar adelante con las comunidades indígenas que están en situación de desplazamiento, de pronto unos procesos organizativos y también, de protección y de posibilidad de establecer acciones con el Gobierno.

¿Qué significa para usted, organizarse en Bogotá?

Es un paso más, porque la organización es algo muy importante para una comunidad, no solo para los indígenas sino cualquier comunidad. La organización permite exigir derechos.

¿Usted considera se han dado cambios en la cultura a raíz del desplazamiento?

La organización en Bogotá ha permanecido aunque nosotros como Coreguajes no lo hemos hecho. Pero, tenemos que organizarnos más adelante.

¿Algunas de las organizaciones a las cuales pertenecen los indígenas, contribuyen al desarrollo de las prácticas culturales en Bogotá?

Las organizaciones como el cabildo Ambika Pijaos, son legalmente reconocidas, no se puede comparar con lo Coreguajes. Nosotros mantenemos la lengua materna mientras que en el Cabildo Ambika Pijaos, es diferente. Ellos hablan muy bien de organización, pero las prácticas tradicionales ya no cuentan. En estos momentos, están un proceso importante que consiste en el fortalecimiento y recuperación.

¿Cómo hacen ustedes para que la lengua materna no se pierda?

Hablar. Con los niños en la casa se habla Coreguaje, en el momento que estudian deben hablar español para comunicarse con los otros. Nosotros, aquí en la casa hablamos como ellos, la lengua materna.

¿Cuáles son los lugares sagrados donde se lleva a cabo la medicina tradicional?

Los lugares sagrados, en nuestro territorio son los “salados”. Es donde llegan todos los animales a tomar agua, a bañarse. Allí hay toda clase de animales, también está el duende. Es un perro que es invisible, no se deja ver de nadie, pero un médico tradicional lo ve y habla con él. Cuando uno no conoce la selva, lo hace perder y hasta nunca más. Lo pierde y está con él por toda la vida. Los médicos dicen que donde está él no hay enfermedad ni envejecimiento.

Entrevistado # 8: hombre nasa de 47 años

Marzo 25 de 2013.

¿De dónde viene el señor?

Yo vengo del Departamento del Cauca.

¿Cuántos años tiene usted?

Yo tengo 47 años.

¿Hasta qué año estudió?

Terminé el bachillerato.

¿Cuántos son los miembros de su familia aquí en Bogotá?

Somos nueve. Mi esposa, yo y siete hijos.

¿A qué comunidad indígena pertenece?

Yo soy del pueblo Nasa del Departamento del Cauca. Yo salí desplazado del Departamento del Cauca?

¿Cuánto tiempo hace?

Hace 10 años. Llegué aquí a Bogotá y comencé a trabajar con los indígenas. Formamos la Mesa de Desplazados Indígenas en la ONIC.

¿Eso cuándo fue?

Desde el 2003, trabajamos hasta el 2006 con la Mesa Indígena, pero por problemas de todas las etnias. Ahí detectamos veinte etnias que hay de diferentes lugares, esas etnias están aquí en Bogotá y ahí detectamos un problema muy terrible que es trabajar con las etnias por la diversidad de pensamiento y lengua y todas esas cosas. Entonces no trabajamos más.

¿Cuál es el propósito de la Mesa Indígena?

El propósito de la Mesa Etnica de la ONIC es trabajar el tema víctimas, ya que en la Mesa al año pasado, el 8 de diciembre, hubo elecciones para delegar a un indígena que trabajara en el Comité Distrital para que coordine los proyectos más que todo de los desplazados, porque casi todos los indígenas que han llegado a Bogotá, casi todos son desplazados, son poquitos los que no son desplazados.

¿Qué significa para usted ser indígena?

El ser indígena para mí es muy importante por esta lucha que estamos dando aquí en Bogotá para no perder la cultura y perseverar en el tema artesanal de los Nasa, de los Inga, de los Koreguaje, de los pijaos, es decir en general.

¿Y por qué cree importante conservar la cultura en lo artesanal?

Es importante porque el tema artesanal porque ahí entra el significado de la cultura de cada pueblo, porque supongamos, si yo tengo una mochila yo ahí le aplico desde la cosmovisión

la cultura de los Nasa, lo mismo pasa con los diferentes pueblos. Nosotros tenemos una escuela de todo tipo de cultura entre danza, medicina ancestral, lo artesanal..., todo eso es lo que estamos tratando de impulsar aquí en la localidad de Usme.

¿Qué entiende usted por cultura?

Por cultura yo como indígena entiendo donde se aplica la cosmovisión de nosotros los pueblos indígenas en diferentes estamentos ya sea en la artesanía o en la forma de vestuario, en la comida y todo eso.

¿Cuál son las características culturales de su comunidad allá en su territorio?

Las características más importantes pueden ser el uso de la medicina, la comida ancestral...

Anteriormente usted nos hablaba de la cosmovisión. ¿Qué es la cosmovisión para ustedes?

La cosmovisión de nosotros los pueblos indígenas es mirar mucho más allá de la historia de antes, del descubrimiento de América y de muchos años más atrás. Esa cosmovisión estaba basada en la forma de aplicar el pensamiento a la mochila, la medicina tradicional y todo eso.

¿Ahora sí cuéntenos cuáles son las características culturales de la comunidad?

Las características de la cultura del territorio es muy importante porque en el territorio, supongamos nosotros allá la cultura, allá le decimos la cultura a toda la forma de trabajar, esto encierra todo, desde el pensamiento de la minga. La gente no entiende cuando yo nombro lo de la minga aquí en Bogotá. Ahí estoy aplicando la cosmovisión porque la minga encierra desde los trabajos comunitarios..., se hace minga de trabajo, se hace minga de pensamiento con los mayores, se hace también de pensamiento artesanal con los niños, con los jóvenes, con los mayores, con los adultos, donde hablan los mayores porque ellos son los que aplican la cosmovisión. El niño supongamos que nace aquí en Bogotá por más hijo de indígenas que sea, ya no hay un abuelo que lo esté guiando, entonces ya no aplica la cosmovisión. Eso es lo que me pasa con la niña que está haciendo un técnico aquí, a ella le

preguntan qué entiende por cosmovisión y como ella ya salió del territorio, ella ya no entiende nada, entonces por eso a nosotros nos toca explicarles qué es la cosmovisión de nosotros los pueblos indígenas traída desde el territorio.

¿La mayor parte de los indígenas aquí en Bogotá hacen eso con sus hijos?

Muy poquito, eso de la cultura aquí en Bogotá se nos está saliendo de las manos, ese es el afán de mi persona como líder de mi comunidad aquí. Estamos montando una escuela de pensamiento con los mayores y hemos estado reuniendo a los niños para guiarlos, pero ya eso se nos está saliendo de las manos porque ya el niño que tiene quince años dice no, eso ya no es para mí, pero nunca es tarde. En la escuela lo estamos trabajando en el tema de lenguas, medicina, lo mismo que artesanías y en danza.

¿Nos puede ampliar qué es eso de la escuela de pensamiento y qué significa eso aquí en Bogotá para ustedes?

La escuela de pensamiento es una forma de revivir la cultura de cada pueblo porque tenemos varios pueblos, entonces hay la escuela de los ingas que la manejan los mayores de los ingas hacia el tema de los niños a través de la cosmovisión aplicando la cultura; en el tema de nosotros los Nasas también estamos trabajando, cada pueblo maneja lo suyo, esa es la escuela que estamos trabajando aquí en la localidad de Usme. Se manejan los temas culturales, espirituales a través de los mayores, los médicos tradicionales, todo eso lo estamos enfocando desde lo espiritual porque es que hay otra cosa y es que lo espiritual vale mucho para nosotros porque es que allá las reuniones son con los médicos tradicionales que manejan la espiritualidad y que hacen los rituales de limpieza, entonces todo funciona. Ya tenemos un proyecto para continuar la escuela con este tema que estamos comentando.

¿Nos puede hablar un poco más de qué se trata ese proyecto?

El proyecto de la escuela de pensamiento es para infundirle a los niños, adolescentes y mayores, pues da tristeza que muchos mayores cuando llegan a la ciudad van perdiendo el tema cultural. Ya estamos manejando la medicina con la enseñanza de algunos mayores,

tomado para ello el tema de la espiritualidad, a través de ella los mayores se encargan de hacer el ritual de limpieza a los niños y a los jóvenes y después hay una reunión donde se le dice al niño qué es ser indígena. No es que ser indígena es que yo vengo y me siento aquí en Bogotá..., así por ejemplo, el día del agua, yo hice un ritual de limpieza a la espiritualidad del agua, fue como una conferencia al aire libre en la Piedra Sagrada aquí en el Alfonso López, pues esa espiritualidad es la que influye en nosotros los pueblos indígenas. Eso no es lo mismo que dictar un taller porque un taller es como una charla más. En la charla espiritual es el espíritu natural el que se apodera de cada uno y ya estamos haciendo eso, pues es algo que casi no se hace aquí en la ciudad, pero ya en este año ya lo vamos implementando.

¿Lo que ustedes quieren es ir trabajando con los niños para que no se pierda su descendencia...

Exacto.

¿Quiénes están al frente de ese proceso?

Ese proceso lo venía liderando yo desde el 2003, pero no había como la oportunidad porque el Estado prácticamente no apoya, pero ahora a partir del trabajo que se ha hecho en diferentes instituciones ya el Estado si cree que los indígenas somos unas personas muy importantes y ya ha comenzado a ayudarnos. Este año hay unos proyectos aquí en la localidad que los voy a pasar a la alcaldía de la localidad en el tema de la medicina tradicional, donde se van a capacitar..., ahí sí vamos a coger a uno por uno de los niños donde el médico tradicional mire si el niño en verdad tiene nociones para ser médico tradicional. Y los sabedores que son jóvenes y los mayores conjuntamente con los adultos, eso va ser una escuela espiritual..., vamos a pasar ese proyecto porque la alcaldía tiene unos recursos para nosotros..., y esa entonces va ser otra escuela de la medicina tradicional. Claro que desde la visión de nosotros eso no es escuela, pero nos tocó que colocarle ese nombre, porque allá en la alcaldía le preguntan a uno, pero qué es lo que ustedes van a hacer, cómo eso se llama y yo cómo no pude descifrar un nombre rápido, entonces le puse escuela de medicina ancestral.

¿Ese es un proyecto organizado por ustedes?

Es un proyecto que sale de mi persona, de mi pensamiento para aplicárselo a los mayores de los pueblos.

¿Por qué insiste usted tanto en eso, además de lo que ya nos dijo?

Yo insisto porque eso se está acabando..., el médico tradicional con sus 50 o 70 años, él llega un momento en que muere y como no se hacen libros pasa a la historia y todo ese saber se muere. Entonces hay que hacer que ese saber perviva y entonces antes de que la ciudad nos absorba y habiendo la oportunidad hay que aprovecharla, porque eso es parte de la pervivencia de nosotros los indígenas en la ciudad y si aquí vamos a vivir eso es como una necesidad de enseñar todo eso al sabedor, al joven y al niño, pero a través del estudio espiritual...

¿Qué es para usted el territorio?

El territorio para nosotros es muy importante porque nosotros como pueblos indígenas o como indígenas no podemos vivir sin territorio, el territorio es sagrado para nosotros...., en el territorio se trabaja todo el tema de la espiritualidad con los mayores. Desde la espiritualidad se ordenan todos los trabajos. En el territorio, por ejemplo, el gobernador va dirigido por el espíritu, los jóvenes que se rebeldizan en el territorio, el mayor a través de su espiritualidad, sentado dos noches allá, allá se sienta en el río, cosa que no puedo hacer aquí, allá se sienta en el río, en la piedra, en los árboles, en las lagunas y de ahí se pasa a impartir la sabiduría al niño, de ahí que para mí el territorio sea una cosa muy importante y sin él no se puede dar la pervivencia de los pueblos indígenas.

¿Qué es para usted la medicina tradicional?

La medicina tradicional es para mí la supervivencia para todos nosotros los pueblos ya que de ahí viene la prevención de cada joven y cada niño hasta el adulto.

¿Qué lugar ocupa la medicina tradicional dentro de la cosmovisión de su comunidad indígena?

Ocupa un lugar muy importante la medicina tradicional porque desde la cosmovisión encierra todo el manejo de las plantas para mantener la espiritualidad de los indígenas.

¿Qué importancia tiene el territorio para la práctica de la medicina tradicional?

La práctica de esa medicina en el territorio es muy importante porque si allá se me enferma un paciente, después del estudio espiritual que yo le haga, me toca llevarlo es al río a media noche, yo tengo que bañarlo allá para sacarle esa enfermedad y yo sé que lo hago en el río porque ahí se deja toda la carga de la enfermedad que tiene..., la persona se baña en el río porque el río es parte de la naturaleza y porque a través de todo el contacto con el médico tradicional, la enfermedad corre río abajo y la persona que da libre.

¿Las personas de su comunidad recurren siempre a la medicina tradicional?

En el territorio sí, allá recurren a la medicina tradicional. Aquí en Bogotá ya están acudiendo, ya ha venido mucha gente a la casa y yo los estoy curando. A veces me llevan un enfermo y yo utilizo ciertas plantas, yo tengo plantas sembradas dentro de la casa..., yo estoy manejando la planta sagrada de los pueblos Nasa del Departamento del Cauca.

¿Cuál es esa planta?

En la lengua llama chayutsi (¿?), pero en español se llama yerba alegre, entonces la gente acude a la medicina tradicional para evitar ir a los hospitales. Yo por ejemplo al niño casi no lo envío a los hospitales a no ser de que no sea una herida muy grave. Yo estoy previniendo todas las enfermedades..., el tema de la medicina tradicional en los pueblos indígenas es prevención, así se busca que la persona cuando llegue a vieja y tenga sus cincuenta o sesenta años usted no llegue con una enfermedad, como el caso por ejemplo de la señora que está muy enferma y le toca trabajar así, entonces se previene esa enfermedad para que usted dure cien o ciento veinte años, eso con la parte espiritual y todo lo que viene de la tierra, porque la tierra da vida. Entonces nosotros muchas veces traemos las plantas

desde el territorio, pero así eso nos vale mucha plata. De todas formas muchas veces yo hablo con los mayores de los territorios y ellos consagran las plantas y me las mandan, entonces yo aquí las siembro, y me concentro y les hago otras cosas, porque eso no le prende a cualquiera.

¿La violencia en su territorio ha afectado la práctica de la medicina tradicional?

Sí, nosotros en el territorio ya está disminuyendo lo de la práctica de la medicina porque a los médicos tradicionales los están matando.

¿Y eso por qué matan a los médicos tradicionales?

Porque los actores armados creen que matando a un médico tradicional acaban todo, pero eso que hacen, la naturaleza tarde que temprano se los va cobrar, el médico murió y listo, pero ahí él tenía un contacto con la naturaleza tarde que temprano se lo va a cobrar a ellos. Los matan porque los grupos armados se han metido en los cerros sagrados y han encontrado a los médicos tradicionales en los cerros sagrados y entonces dicen, pero éstos qué hacen acá si somos nosotros los que estamos en este sector y entonces llegan y hablan con los médicos y les dicen que no vuelvan a trabajar allá que ellos no tienen nada que hacer ahí, pero los médicos dicen, pero es que yo tengo que cumplir y por eso es que ha habido roces y por eso los han asesinado.

¿Qué significa para usted ser indígena en situación de desplazamiento?

El tema de ser indígena desplazao me parece que esa palabra desplazao es muy fea, nosotros creemos que esa palabra no debe existir, nosotros somos víctimas de un conflicto armado donde el desplazamiento ha afectado y está afectando a los pueblos indígenas porque nosotros nunca debíamos estar en una ciudad de éstas, yo nunca soñaba con estar en una ciudad de éstas donde se ve el desorden, la contaminación espiritual, así es muy difícil trabajar el tema medicinal porque la contaminación es terrible, entonces para mí eso ha afectado la espiritualidad de cada indígena, así sea un niño pequeñito que venga de allá, él va a ser afectado espiritualmente, y no sólo eso, también en lo material, en lo físico, todo eso.

¿Qué significa para usted ser indígena en situación de desplazamiento y vivir en Bogotá?

Para mí esto ha sido durísimo porque nosotros no debimos haber llegao a esta ciudad, porque aquí pues nos toca trabajar y mirar la forma de vivir, cuando nosotros en el territorio no teníamos la necesidad de comprar nada, si acaso comprábamos la sal..., allá el indígena vive de la cacería, los productos que se siembran en el territorio, todos son naturales, por ejemplo la yuca, el plátano, todo eso no lleva químicos, entonces venir uno aquí a esta ciudad ha sido muy duro, porque por ejemplo nosotros allá no estábamos a comer pan en el desayuno, nosotros allá nos tomamos un caldo de pescao, pero porque lo pescamos allá, echamos unos plátanos, pero porque los cogemos ahí mismo, todo es natural. Yo acá, por ejemplo, son los niños los que comen el pan, pero yo como arepas con caldo, el caldo que hacíamos en el territorio, pero aquí no se puede o solo a veces, pero allá como yo tenía una finca grande el desayuno allá era fríjoles con arroz y arepas, eso era como una comida pesada, pero lo que pasa es que allá el trabajo es pesado. Pero acá no me gusta comer el pan...

¿Además que todo aquí ya tiene un costo...

Sí, aquí ya todo tiene un costo, entonces por eso es duro para nosotros vivir en una ciudad.

¿Cómo cree usted que el desplazamiento forzado afecta la cultura de las comunidades indígenas?

Afecta porque con el tema del desplazamiento la persona tiene que salirse de allá sin nada, acá ya no se puede hablar la lengua, porque yo converso con usted y yo sé que usted no entiende y para ponerme a hablar usted, pues entonces eso afecta. Tampoco podemos acá practicar la espiritualidad, entonces eso también afecta, entonces esas son cositas que nos han afectao a todos los indígenas.

Y por los menos a los niños, cómo los ha afectado..., sus hablan la lengua nasayú?

No la están hablando ya, se perdió prácticamente, es donde ahorita yo les inculco a los niños que tal cosa se habla así y así, pero no es lo mismo que cuando están allá en el territorio.

¿Qué significa para las comunidades indígenas en situación de desplazamiento no contar con el territorio para la práctica de la cultura?

Eso afecta porque nosotros aquí como vuelvo y le digo, ya no se puede hablar la lengua, no se puede practicar nada, allá en el territorio hay reuniones donde nos reuníamos todos y todos hablamos, pero aquí es difícil hasta ir donde el compañero porque vive muy lejos o porque llega uno y toque la puerta y toque la puerta, por la inseguridad y más cosas más, mientras que allá no, allá nosotros nos uníamos porque era la minga de trabajo y además allá todos los días nos encontrábamos y además allá la costumbre de la cultura de nosotros es que todos los días, bien de mañana ir a saludar a los otros. Uno llega y pega un silbido y venga pa' ca, tomémonos un tinto, lo que pasa es que aquí sabe cuál es el problema cuando uno está desplazao, es que viene el compañero a la casa de uno y no hay ni pa' brindarle un tinto. Allá no, allá llega uno y lo visita, se hace intercambio de visitas y allá si yo llego a las seis de la mañana ya hay un desayuno, si llego a medio día, me dan un almuerzo y si llego por la tarde me dan una comida, pero aquí no se puede ofrecer nada al compañero porque todo es compra y está uno recortao hasta para lo de uno, entonces eso afecta.

¿Las personas desplazadas de su comunidad que habitan aquí en Bogotá, continúan haciendo uso de la medicina tradicional?

Sí, yo creo que la mayoría, hace un año para acá ya se está aplicando la medicina tradicional en la ciudad y hemos estao trabajando, tratando de posicionar la medicina tradicional aquí en la ciudad porque esa medicina es muy importante. Yo estuve en un evento donde fuimos a la laguna de Guatavita y allá dialogué con la laguna, donde espiritualmente me dijo, usted qué hace aquí, si usted llegó aquí, es para que usted ayude, ayude porque esto está grave..., yo miraba en la visión cómo la laguna me interpretaba

cantidad de cosas y me vine, no asustao, solamente me vine con vergüenza con la naturaleza porque la verdad es que yo no le estoy cumpliendo en haber llegado aquí a Bogotá y quedarme sentao y estar durmiendo y toda esa cosa porque el médico tradicional casi no duerme, digo en el territorio. Todos los días tiene que salir a estudiar, pero ese estudio no es en una universidad, es allá en el cerro donde aprenden todos los días. Eso era lo que me decía la laguna, me decía, es que ustedes pueden aquí en Bogotá, aquí va a ocurrir algo grave y ustedes tienen la culpa y a usted lo voy a castigar. Entonces y salí de allá livianito y me vine un poco preocupao por eso.

¿Usted nos dice que hace más o menos un año se ha venido trabajando la medicina tradicional aquí en Bogotá, por qué esa importancia de trabajarla aquí en Bogotá?

Nosotros estamos poniendo de conocimiento eso con el Estado, o sea nosotros queremos sentarnos con los doctores que han estudiao la medicina y sentarnos nosotros con ellos y compartir conocimientos para posicionarnos, es decir qué es lo que ellos enseñan y practican y nosotros enseñarles lo de nosotros para posicionar las dos medicinas y que puedan llegar a acuerdo en cuanto a la prevención y curación para la población de la ciudad.

¿Acá en Bogotá qué cambios se han presentado en la práctica de la medicina tradicional?

Si ha habido cambios, nosotros aquí no tenemos un río limpio, no tenemos un río limpio para practicar la medicina, el río donde más se puede sería el Tunjuelito, pero no sirve por la contaminación. Pero sí hay unas piedras con las cuales podemos hacer un trabajo espiritual, porque con las piedras podemos hacer un trabajo natural y está en lo seco, no está contaminada, hay que hacerle la limpieza espiritual y funciona la espiritualidad. Ahorita, yo estoy practicando la medicina en la piedra sagrada del Alfonso López, donde se puede llevar a una persona y hacerle una limpieza espiritual y un ritual que les sirva, que a través de las plantas esta persona pueda irse limpia espiritualmente y así darle muchas tomas y muchas plantas para que así pueda prevenir las enfermedades.

¿Cuándo llama piedra sagrada es porque ustedes le han hecho un ritual o le han puesto ese nombre?

La piedra sagrada es que nosotros le colocamos ese nombre porque desde la espiritualidad esto lo manejaban los muisca con todos los pueblos indígenas de Colombia donde ellos tenían un camino sobre la cordillera occidental y venían los Nasa del Cauca y todos se concentraban en la laguna de Guatavita, pero por aquí ellos tenían sitio de descanso, ellos no descansaban en cualquier parte, así vinieran por el cerro que es sagrado, ellos tenían un sitio de descanso y en ese sitio descanso es donde hay una piedra aquí en Alfonso López, eso es grande, es un sitio donde llegaban muchos indígenas y ahí hacían sus reuniones y ahí hacían el trueque y desde la espiritualidad pues utilizaban esas piedras y esas piedras están allí en el Alfonso López.

¿Qué significaría para usted como indígena que vive en Bogotá no poder hacer uso de la medicina tradicional?

Al no poder hacer uso de la medicina tradicional para mí sería la ruina para los pueblos indígenas residentes aquí en la ciudad.

¿La ruina por qué?

Porque eso es parte de la cosmovisión de cada persona y en la medicina es donde yo aprendo y enseño a los niños, a los jóvenes y es desde donde practicamos lo que les enseño a ellos y si yo no la puedo practicar se nos acaba todo y ahí seríamos cualquiera, un indígena más, cualquiera en una calle donde no se practica nada y se nos acaba todo,

¿En Bogotá se ha venido implementando la política pública para etnias, ha participado usted en esos espacios?

Sí señor.

¿En cuáles?

He participado en la mesa de concertación de todos los pueblos que vienen de diferentes departamentos de Colombia para posicionar desde el territorio también la medicina tradicional de los indígenas que están en las ciudades, eso se está bregando hacer desde el territorio?

¿Desde allá?

Desde allá porque es que eso nace de allá, yo aquí por muy médico tradicional que sea yo practico mi medicina tradicional aquí, pero la fuerza la tengo allá, porque si yo me voy para allá yo sé que si yo me voy para allá, allá lo tengo todo, porque allá están los ríos y allá están los árboles, allá están los cerros, las lagunas y desde allá me lleno de sabiduría para trabajar aquí en la ciudad.

¿O sea que ustedes mantienen contacto con el territorio?

Espiritualmente sí, así como hay contacto de la laguna Guantama (¿?) con la laguna Guatavita de aquí, nosotros los indígenas a través de la espiritualidad nos conectamos desde el territorio y nos sale todo bien, por ejemplo, yo voy a hacer un trabajo espiritual, yo sé que yo espiritualmente me consagro desde allá y yo lo hago aquí, eso es como una corriente eléctrica espiritual donde me conecto con y hago el trabajo aquí en la ciudad, por ejemplo, usted me dice que tiene un problema y que hay que hacerle una limpieza, yo para sacarle eso, hago un contacto espiritual desde el territorio y espiritualmente le saco eso, eso es espiritualmente, no es físico..., yo saco eso, con ayudas y con plantas y usted se va ir bien, claro que también eso es caso de la fe, porque si usted viene y no tiene nada de positivismo, entonces no hay nada. El tema de la medicina tradicional de los pueblos indígenas es fe y espiritualidad.

¿La medicina tradicional se ha venido incorporando en las políticas públicas acá en Bogotá?

Sí, por eso es que ahorita nos van a dar unos proyectos para decirle por ejemplo al compañero que sabe de las plantas y no tiene las plantas, entonces decirle, tenga este recurso, váyase para el territorio, llénese de sabiduría, vaya haga un estudio allá, y traiga las plantas para trabajar aquí. Es que yo le puedo hacer un trabajo espiritual a la ciudad, supongamos todo eso que pasa aquí, que el señor se aburrió de vivir con la señora y se tiró del carro o se tiró del puente, esto es el estrés de todo eso..., pero si el Estado nos ayudara nosotros le haríamos un ritual y una limpieza a la ciudad espiritualmente porque es que esto está es cargado de espíritus malignos, entonces ya la gente como que tendría otro cambio, porque así como estamos, todos los días se matan, entonces esto está lleno de maldiciones prácticamente, entonces eso es lo que yo entiendo desde la vida espiritual, pero eso no lo podemos hacer porque las plantas tienen un costo muy alto para la traída de allá porque es que no es cualquier tipo de plantas. Allá hay que coger las plantas es en los cerros y toca pedirle permiso a la naturaleza, eso no vale nada. Pero, eso va para un negocio porque ya en el mismo territorio cuando uno llega y el médico tradicional le dice, pues mire compañero, yo tengo estas plantas que no se consiguen fácilmente, pero le cuesta doscientos mil pesos y como yo lo necesito, pues me toca así.

¿O sea que las plantas las cobran allá?

Sí, ahorita ya están cobrando.

¿O sea que los médicos tradicionales ya están cobrando?

No, los que son los médicos tradicionales netos no están cobrando. Ustedes llegan allá donde un médico tradicional en el Cauca y encuentra que ese señor tiene sesenta reses, tiene unos quince caballos, tiene unas quinientas gallinas, pero el cobra es en bienes, o sea yo voy a hacer un remedio bien grande en el Cauca y el médico tradicional cobra un marrano y usted tiene que entregar ese marrano, esa es una forma de agradecer a la naturaleza porque ese marrano, el médico tradicional tiene que matarlo, a ese marrano hay

que sacarle pedacitos de carne y eso es con lo que se le paga a la naturaleza, el médico entierra eso y ese es el pago, allá no se ve la plata, pero aquí en Bogotá toca cobrar plata porque aquí todo es plata.

Veamos ahora un poco los procesos organizativos. ¿Qué es para ustedes organizarse?

Aquí a nosotros nos tocó organizarnos porque cada uno de nosotros jalando para allá, no se hace nada, pero organizaditos hacemos lo del territorio. Allá en el territorio nosotros nos organizamos en unas mingas, donde usted tiene una finca y usted tiene que hacer un trabajo en esa finca y llegan de trecientas a quinientas personas y se le hace un trabajo en un día a esa finca, al otro día se hace otro plan, esa es la unión que se maneja. Aquí no podemos hacer ninguna minga porque aquí no hay nada que hacer, aquí se hace la unión es para hacer minga de conocimiento para trabajarle al Estado, porque es que el Estado se ha tornado muy terrible aquí, no todas las instituciones, pero aquí como Vargas Lleras dijo la otra vez que los indígenas éramos un estorbo para el desarrollo de la nación en el caso de la minería y toda esa cosa, y eso no es así. Eso es así pero para él, porque ellos andan solo por plata, en los territorios se maneja todavía el trueque, o sea que aunque a veces se maneja la plata, culturalmente se maneja el trueque.

¿Cómo estaban organizados allá en su comunidad?

Yo vengo de un resguardo indígena, de la Paila Naya. Un resguardo es un territorio donde se organizan los indígenas que hay en ese sitio, en esa región. Nosotros antes teníamos el territorio pero a causa de la violencia, los actores no respetan el territorio debido a la riqueza y de ahí viene el problema que se está presentando con la minería. Lo que pasa es que allá en el Cauca, los resguardos son sitios muy ricos en minerales, entonces por eso es lo de la guerra más tenaz en el territorio y es por lo de la riqueza que hay en los resguardos y es que la guerra es a causa del Estado, el Estado nunca trabaja en grupo, que venga y trabajamos con las comunidades, sino que lleva grupos armados y lleva a unos señores que si hay minas de oro, pues lo lógico es que la mina va más allá del territorio y como son sitios demarcados, entonces llegan y nos ponen los mineros aquí y entonces ellos saben que la mina pasa el resguardo y entonces ellos llegan a invadir y llega la guardia indígena y

dice, señores esto es un resguardo, ustedes no pueden explotar los recursos, entonces ellos no dicen nada, sino que a los poquitos días ahí hay un grupo armado que es por ejemplo el de los paramilitares, entonces no hay forma de dialogar, sino que mandan matar la gente. Entonces esa es la guerra que tenemos en el Cauca hasta ahora.

¿Entonces esta es una de las causas por las cuales salió usted?

Exactamente, yo trabajé como líder indígena en el territorio y por eso fue que me tocó salir porque me mataron la familia, me amenazaron..., la verdad yo era un líder y un día verdad me iba a ser matar porque la verdad yo no encontré un fusil porque de ver las injusticias sentía que ya era malo, eso fue en le noventa y nueve. A mí se me dañó el pensamiento de ver como mataban a mi familia, me mataron un hermano que era un líder, él era el presidente de la Junta, mataron un primo mío que también era un líder, mejor dicho por allá a los que iban matando era a todos los líderes y yo también estaba liderando y a mí tuvieron secuestrao un día a la orilla del río Cauca, allá me rescató el gobernador de ese tiempo y ahí fue donde yo me iba a ser matar porque yo ya tenía un pensamiento muy malo..., y después fue cuando me llegó la carta que desocupara en cuarenta y ocho horas, pero aún yo no quería salir y el gobernador me sacó y fue cuando llegué aquí a Bogotá desplazao.

Pero allá, ¿cómo están organizados, hay un gobernador, o cómo es la organización?

No, allá en el resguardo hay un solo gobernador compuesto por una directiva...está el gobernador, están los alguaciles, está el capitán, está la guardia indígena que es como la policía, ellos son los que ordenan allá y trabajan todo el tema social con los pueblos.

¿Pero si hay todavía esa organización?

Sí, hasta ahora así funciona, eso nunca se acaba en el Cauca.

Las personas mayores, ¿cómo se relacionaban con los demás miembros de la comunidad?

Allá los que manejan eso son los abuelos. Ellos son la base principal para el resto del pueblo, sin ellos no habría resguardo en el Cauca, ellos son como la raíz de todo, ellos a

través de la espiritualidad manejan a los gobernadores. El gobernador es la autoridad, pero tiene que dejarse dirigir por los mayores. Un gobernador que esté salido del tema de los médicos tradicionales eso ya es grave..., es decir el gobernador del resguardo indígena tiene que dejarse orientar por ellos.

Pero, los líderes de su comunidad, por ejemplo los abuelos, ¿se relacionan con los líderes de otras comunidades?

Sí, allá tienen que relacionarse con todas las etnias que hay en el territorio para trabajar unidos.

¿Qué papel cumplen los mayores en el desarrollo cultural de la comunidad?

Es muy importante porque ellos desde la espiritualidad encierran todo lo cultural y desde allí, ellos tienen que planearlo y como diseñarlo todo.

A parte de los mayores, ¿hay otros líderes en la organización?

Sí, están los jóvenes que van a ser médicos tradicionales, los líderes que lideran a los jóvenes, las señoritas también se involucran en algunas actividades.

¿La mujer cumplía algún papel destacado dentro de la organización de su comunidad?

Sí, algunas de ellas han sido gobernadoras. Las mujeres son muy importantes en la minga de pensamiento porque allá las mujeres también ordenan a los hombres qué es lo que hay que hacer..., allá en asuntos sociales se hacen las mingas de ollas..., allá a la mujer indígena en el Cauca nunca hay que invitarla para que salga a cocinar, la mujer indígena cuando se dice que hay una asamblea están a la orden llevando las ollas, recogiendo la leña, prendiendo el fogón, pelando la yuca, el plátano y toda esa cosa para la minga de la olla. Ellas son muy activas para eso, por eso aquí también se ve eso con los Nasa y los indígenas, nosotros en la sede que tenemos aquí en el Alfonso López, por ejemplo, yo le digo, de aquí a ocho días tenemos una reunión y de una las señoras dicen, qué hay que hacer, y ellas son las encargadas de montar la olla y lo demás, ya es como una cultura que viene de allá.

¿Los miembros de su comunidad se han visto muy afectados por la violencia?

Sí, todo el mundo, ahorita están afectados todos los pueblos del Cauca y de Colombia prácticamente, la violencia entró a todos los territorios.

Acá en Bogotá, ¿usted pertenece a alguna organización?

Sí, nosotros aquí los Nasa estamos tratando de que nos registren el cabildo Nasa, cosa que es difícil, pero ahí estamos unidos.

¿Pero aparte del Cabildo pertenece a algún grupo de etnias o algo más?

Solamente trabajo con los nasas, pero además aquí tenemos una corporación que se llama Pueblos ancestrales donde tenemos seis comunidades aquí solo en la comunidad, pero ya están participando pueblos de otras localidades como San Cristóbal y Bosa. Tenemos nasas, pijaos, ingas, emberas, koreguajes...

¿Por qué usted ha visto la necesidad de organizarse aquí en Bogotá?

Aquí necesitamos organizarnos por la cuestión de salvar la cultura de los indígenas aquí ya que como indígenas necesitamos no perder la cultura aquí en Bogotá.

¿Nos puede hablar un poco más de esa organización que aglutina a esas comunidades?

A nosotros nos tocó hacer esa corporación para luchar para que no se nos acabe esa cultura y poder reclamar nuestros derechos al Estado aquí en Bogotá.

¿Por ejemplo, cuáles derechos?

El derecho de la cultura, el derecho que tenemos como patrimonio de la nación y los derechos que tenemos para acceder a los derechos fundamentales como son la salud, la vivienda y la educación entre otros muchos.

¿Nos comentaba hace un momento que ustedes como Nasas se siguen relacionando desde acá de Bogotá con la gente de allá de su territorio?

Sí, nos seguimos relacionado, yo hablo mucho con el gobernador que está ahorita porque resulta que él me ha ayudao porque yo tengo jóvenes aquí en la corporación que no tienen la libreta y entonces nos han certificado desde el territorio y ya les han entregao la libreta aquí en Bogotá.

¿Qué significa como indígena en situación de desplazamiento organizarse en Bogotá?

Desde la espiritualidad que yo manejo, tengo que hacerle caso a la naturaleza, si yo no hago ese trabajo natural con mis compañeros aquí en Bogotá, la naturaleza tarde que temprano me va a castigar, entonces yo cumplo con organizarnos pa' revivir todo tipo de conocimiento, más que todo de conocimiento ancestral.

¿Encuentra usted muchas diferencias entre la forma como se organizaban allá en el territorio y la forma como se organizan acá en Bogotá?

Sí, hay diferencias porque aquí no tenemos un sitio para reunirnos con los pueblos y no tenemos materiales de nada, toca pedir mucho permiso en los salones y allá no le pedíamos permiso sino a la madre tierra para entrar a las reuniones.

¿En cuanto a la reivindicación de los derechos, encuentra muchas diferencias entre la forma como los reivindicaban allá y la forma como los reivindicán acá?

Sí, exactamente, aquí nos tenemos que organizar para el tema de la restitución de tierras, pero no tenemos todavía muy claro qué papel juegan los indígenas en esa restitución.

Cuáles cree usted que son los beneficios de pertenecer a una organización aquí en Bogotá?

Yo creo que si nos organizamos tenemos derecho de reclamar los mismos derechos que teníamos en el territorio. Si nos organizamos aquí, podemos luchar por encontrar un sitio donde todos los indígenas podamos hacer uso de la espiritualidad, es decir, no aquí en la

ciudad sino un sitio como más lejos de aquí, por ejemplo, como una vereda cerca de Bogotá.

¿Qué otros cambios cree que se han dado entre la forma como se organizaban allá y como se organizan acá?

Es más difícil organizarnos aquí porque no sabemos dónde están todos los indígenas, en la ciudad estamos perdidos, es difícil también porque no encontramos donde reunirnos porque no encontramos donde trabajar la espiritualidad.

¿Considera usted que los miembros de su comunidad han cambiado mucho la cultura desde que llegaron acá a Bogotá?

Sí, ya aquí han cambiado mucho más que todo los jóvenes, ya parece que se están volviendo muy tomadores, muy rebeldes porque el médico no los puede llevar a armonizar en una laguna y eso hace que se dé más la rebeldía.

¿Considera usted que se ha visto afectada la cosmovisión de la comunidad acá en Bogotá?

Sí, a pesar de que yo soy consciente de que debo aplicar la cosmovisión aquí de todas maneras es difícil, vuelvo y le digo, porque eso de la cosmovisión no es lo mismo aquí que allá en el territorio.

Entrevistado #9: hombre pijao de 43 años

De acuerdo a lo que yo hago, no permanezco en Bogotá. Como asesor a nivel de tribunal indígenas Pijaos sobre la jurisdicción especial indígena, entró y salgo constantemente. En la actualidad cursó una especialización en derechos humanos en la Universidad Incca.

Los cabildos tienen una problemática, porque a ellos nos les ha quedado claro... El mismo pueblo Pijao entro en una rivalidad y quién generó esa rivalidad?, el compañero que está

asentado a nivel de Usme. Un compañero que ha pensado como quiera y que los demás haga lo que él dice, y esto se da por el desconocimiento del marco legal.

En Bogotá, no se pueden constituir Resguardos, no tienen su territorio y al no tenerlo en dónde se constituiría esa persona jurídica?. Se puede constituir como persona natural, una comunidad. El Estado no da esas potestades. Aquí solamente se pueden constituir comunidades. Las organizaciones ya están.

No queremos que nuestros líderes sigan con ese problema. Tenemos la marginación a nivel de ciudad, porque cuando usted se desplaza, a usted no solamente lo desplazan los grupos al margen de la ley, hay muchas formas de desplazamiento. Se puede tener un desplazamiento por falta del desarrollo de la calidad de vida.

En muchas comunidades como los Gobernadores no están preparados a nivel administrativo, inician un proyecto, por ejemplo a nivel de ganado. El ganado tiene unas características de producción de doble propósito como es de leche y carne y como lo mencione anteriormente, hay líderes que no están preparados y no se dejan asesorar. Ellos mencionan que tienen el conocimiento empírico y lo empírico es válido porque en el derecho natural, desde el origen de la humanidad, nosotros sabemos, por ejemplo como es el caso de medicina ancestral, eso viene con nosotros, pero lo académico es importante y más cuando se tienen que administrar unos recursos que nos entrega el Estado, no son nuestros. Pero que puede pasar, si recibo 50 cabezas de ganado a unos valores que ni siquiera siendo para sacrificio, usted los paga, los paga el Estado, usted firma como Gobernador. Es la Alcaldía o el departamento quien entrega el ganado, desde ese punto de vista ya estoy perdiendo como comunidad, entonces ellos cuando ya llegan a venderle, pues tienen que ir con una pérdida de 300 mil o 400 mil pesos. Una comunidad no puede avanzar así, y más si no la han preparado para la producción. En este aspecto las comunidades andan mal, el Estado las deja sueltas.

Los derechos deben estar protegidos, cuando hablamos de protección es el Estado quien responde. Nuestros compañeros que se han formado o se están formando carecen de este conocimiento, no conocen ni siquiera la legislación indígena, tienen una mala

interpretación jurídica. Ellos creen que porque somos indígenas, somos intocables, está equivocado. La Constitución no dice que nosotros los indígenas podemos violarles los derechos a los otros indígenas. Los compañeros están haciendo eso, los que se consideran hábiles están atropellando y violando los derechos a los otros. Estos compañeros necesitan una orientación jurídica.

Soy especializado en conciliación. Los abogados para poder hacer conciliación si no es especializado en esa área, no lo puede hacer y debe estar inscrito ante el Ministerio.

¿Con cuál Entidad está trabajando?

Nunca he buscado vincularme laboralmente con ninguna institución del Estado, realizo mi trabajo a nivel de comunidad y a nivel organizativo. Si una organización me llama, con gusto les dicto una capacitación o un taller, siempre y cuando cubra los viáticos o los costos que demanda la actividad.

Pienso entrar a la situación política y por eso me estoy preparando. He visto el fracaso de los compañeros. Llegan a una Alcaldía, a ser diputado, a la Cámara o al Senado y no sabe nada de administración. Se hace lo que los otros digan. Los indígenas necesitamos prepararnos en las diferentes áreas, no solamente en derecho.

¿A cuál comunidad indígena pertenecía en su territorio de origen?

Pertenecía a la comunidad Bocas de Tetúan del municipio de Ortega, Tolima.

¿Qué significa para usted ser indígena?

Es un todo. Se nace, se forma, se reproduce y se muere. El hecho que nos encontremos en Bogotá y haya una polémica a nivel jurídico, es decir, aquí un indígena comete una infracción y la ley ordinaria considera que se han perdido sus derechos. Es una mala interpretación pues se nace siendo indígena, se forma, se reproduce y se muere, no hay ninguna diferencia.

Usted, ¿qué entiende por cultura?

Es aquello que nace con usted como persona y se conserva, ya que hace parte de sus costumbres y usos.

¿Cuáles eran las características culturales más importantes de su comunidad?

Es algo que no se puede buscar en otros tipos de personas a nivel cultural. Nosotros tenemos nuestros arraigos culturales y los seguimos conservando.

Para usted, ¿qué es el territorio?

Es el todo. Cuando ya salimos se siente como una pérdida, como cuando se pierde la madre. Allí nacimos, nos formamos, son los arraigos culturales

Para usted, ¿qué es la medicina tradicional?

Es la fuente vida del ser humano. Si usted empieza a perder su salud, la medicina hace lo posible para que se empiece a recuperar.

¿Qué lugar ocupa la medicina tradicional dentro de la cosmovisión de su comunidad?

Es importante. Dentro de la cosmovisión y cosmogonía es fuerte. Nuestros moanes, que son nuestros taitas, nuestros mayores son los que se han formado y tienen ese conocimiento y por eso son el equilibrio del pueblo, de la comunidad, de la etnia.

¿Qué es la cosmogonía?

La cosmovisión es aquello desde que uno comienza a entender. Es la forma de mirar su deidades, no de un Dios. Nosotros hablamos de deidades como es la deidad del agua, deidad de las plantas, del creador. Dentro de la cosmovisión esta la cosmogonía que es el orden de cómo aparece el hombre en la tierra.

¿Qué importancia tiene para usted la práctica de la medicina tradicional en el territorio?

La práctica hace que tengamos una identificación propia. Hace parte de una cultura ancestral que ha estado siempre con nuestro pueblo indígena Pijao, de ahí que se debe aplicar integralmente con la medicina occidental, pero con unos buenos principios de uso. Se observa que a nombre de indígenas han puesto puntos de atención, y eso ha sido lascivo y está desprestigiando nuestra medicina propia. Es propia, porque es de nosotros. Aquí el Estado debería hacer un banco de datos para que eso no se pierda, es una riqueza cultural. Los taitas que tienen esa habilidades no las adquirieron a nivel de la academia sino a través de la transmisión oral, por eso existe una posibilidad alta que se pierda y con ello desaparecerían las comunidades indígenas.

**¿Cuál es la opinión de los miembros de su comunidad sobre la medicina occidental?
¿Y en qué casos acudían a la medicina occidental, en su territorio?**

Nuestros mayores nos han indicado que la medicina occidental es buena por una parte como es el caso quirúrgico porque si se mira el caso de medicamentos, estos son paliativos que no combaten el problema de raíz. Es importante mencionar que el médico no es el medicamento, ellos no hacen el medicamento, lo hacen los laboratorios que tienen un monopolio a nivel de producción, no hay un órgano que permita que el medicamento sea garantizado. El indígena, si le da un valor a la medicina tradicional que no es de un cien por ciento, es de un 30 % porque los resultados no se ven. Y esto lo piensan muchas comunidades indígenas, no porque lo queramos pensar así, sino porque se está viendo.

¿En qué casos utilizan la medicina tradicional.

La hemos utilizado siempre, pero como le mencionaba anteriormente, la medicina debe ser integral. Nosotros tenemos una forma de mirar nuestras enfermedades, pues no todas son físicas, por ejemplo usted va a encontrar una enfermedad como es la del rayo, del trueno, del frío o del calor. La medicina occidental no entra en las culturas propias, no las conoce,

en eso radica la diferencia. No puedo hablar de su casa porque no la conozco y así me permitiera entrar, para poder hablar de ella tendría que quedarme toda la vida.

¿La violencia presente en su comunidad, ha afectado la práctica de la medicina tradicional?

Sí. Cuando no se ha aplicado con la gran responsabilidad, al compañero se le está diciendo, se le está hablando de cosas que alguien ha hecho. Generalmente, el indígena ha pensado porque no se ha podido despegar de ese arraigo cultural de que las enfermedades no son generadas por su organismo, sino por un artificio de su compañero. El daño artificial es algo que yo no tenía y que por cualquier enemistad va a parecer. Lo anterior genera un tipo de violencia, pues entra el mismo pueblo en choque, pero es responsabilidad de quien la está ejerciendo. En la actualidad se busca una locación propia, a nivel ancestral, a nivel médico para comenzar a concientizar que no todos los problemas de salud vienen de ese origen. Que sea una responsabilidad para quien la ejerza y que a los compañeros no los induzcan en esas equivocaciones. Que no sean los correderos de los grupos armados, que ellos se den cuenta y hacen que le puedan quitar la vida a esos compañeros, inocentemente. Por eso el tema es muy delicado.

¿Qué significa ser indigna en situación de desplazamiento?

Es delicado. Usted entra a un territorio que no es el suyo en donde hay una magnitud de derechos escritos que no se les está dando el cumplimiento real. Uno entra desarmado, comienza a deambular hasta llegar al punto de ser un indigente. Cuando nosotros no nacimos preparados para la indigencia, por eso hemos peleado por nuestro territorio, lo requerimos para poder tener la tierra para laborar. Si en un territorio no hay producción esa economía desaparece. Cuando ya salimos del territorio no sentimos desprotegidos a nivel del Estado, quien dice que tenemos derechos... pero están allá escritos y no se les da cumplimiento.

¿Qué significa para usted como indígena en situación de desplazamiento vivir en Bogotá?

Vivir en Bogotá con el problema del desplazamiento es la muerte, la muerte es que las puertas están cerradas para los indígenas. En una ciudad como esta las personas se califican y el indígena no tiene la formación para ello. En el territorio, se está inmerso en otro mundo y cuando sales y llegas a Bogotá, es otro mundo totalmente distinto. Primero, no es la misma cultura y segundo, es que tiene que ser referenciado... y cómo? Si nadie lo distingue. Entonces como indígena, acá, usted ya está muerto, porque para usted no hay nada.

El desplazamiento forzado, ¿cómo afecta a las comunidades indígenas?

El desplazamiento forzado comienza a debilitar nuestras culturas. Al indígena avergonzarse de ser indígena, comienza a perder la identidad propia que tiene como nativo. Uno encuentra compañeros que niegan ser indígenas, se avergüenzan. No debe ser así, el que me integre con otras culturas debe hacerme sentir orgulloso, porque yo soy, y como asociábamos hace un momento, el indígena nace y muere siendo indígena. No nos gustaría que nuestros jóvenes se desplazaran a esta selva de cemento llámese Bogotá, Cali o Medellín. Si hay desplazamiento que sea por una finalidad como es la formación y deben regresar allá, no importa el área porque allá es donde necesitamos a estos compañeros.

¿El territorio es fundamental?

Es importante. El territorio es como la madre y todo lo que se siente cuando hay desprendimiento. La madre tierra, es la madre, no la que nos pare, es la que nos da alimento y sin ello nos moriríamos, incluyendo a la madre biológica. Por tal razón, el territorio es un todo para nosotros.

¿Qué significa para las comunidades indígenas en situación de desplazamiento no contar con el territorio?

Estar ausentes de nuestro territorio, es pasar muchas necesidades. En nuestro territorio tenemos nuestro alimento, nuestro techo, la naturaleza. Hay muchos recursos allí pese a que la cacería esta contralada. Acá, no. Acá es lascivo, vemos como muchos compañeros andan en la indigencia, les toca, a la fuerza y la otra cultura los ve con ojos de “pobrecitos”, pero el Estado no hace nada. El Estado no indaga sobre lo que está pasando, no los devuelve para su tierra. Si los deja, que sea por una finalidad.

¿Y los indígenas que no quieren volver a su territorio?

Los que piensan de esa manera empiezan a perder su propia identidad y son los que manifiestan que no quieren volver al territorio. No todas las veces se puede renunciar a su territorio, porque está renunciando a su casa, a su familia. Uno puede estudiar y estar aquí y allá, si la ciudad es el sitio donde usted adquiere un conocimiento, este se puede aplicar en el territorio para un bien. Puede estar en ese ámbito pero no desligarse completamente.

¿Las personas desplazadas en Bogotá continúan haciendo uso de la medicina tradicional?

Sí. El hecho que se hayan desplazado forzosamente no hace que pierda la identidad, eso es parte de una identidad propia, de mi vida, con ello nací y con ello moriré. Si se acude a lo occidental se hace por una necesidad muy difícil.

¿Qué cambio se ha presentado en la práctica de la medicina tradicional?

En el pueblo Pijaos, no se han visto cambios porque no hay una escuela que los produzca. Si venimos con esa identificación a nivel de esa medicina ancestral, es ta con usted. No se han visto cambios, está integrado con uno.

¿Y para la búsqueda de las plantas?

Aquí es un poco difícil conseguirlas, tenemos que desplazarnos al territorio. Se debe estar ligado al territorio, no nos podemos desligar de los nuestro. Cuando se desprende, se renuncia.

En Bogotá se ha venido implementando la política pública de etnias, ¿ha participado en esos espacios?

Muy poco. Las organizaciones que han participado han creado un monopolio o sea, que pueden manipular a los otros. Cuando nosotros tenemos el entender que ese no es el sistema de organizarnos, ese no es sistema de la convivencia, evita entrar en choque. Cuando asisto, solo observo. Nosotros tenemos otra visión, que esa no es la convivencia sana.

¿En la política pública se ha vinculado la medicina tradicional?

En ese campo se han hecho unos acuerdos que se le están dando cumplimiento, por eso encontramos en Etnosalud, procesos. Los procesos de Etnosalud, hace la presentación pública que es el Estado con los líderes. Hay una integración.

Es importante que el Estado se involucre, que haga parte de ello, si no lo permitimos, quiere decir que somos autosuficientes para manejar esos problemas. No podemos estar desligados porque somos parte del Estado.

Para usted, ¿qué es organizarse?

Es un grupo que se debe dirigir. En la organización, como pueblo debemos tener primero la identificación para conformarnos como comunidad y ya crear una organización como el resguardo o las organizaciones regionales, para estar representados a nivel nacional e internacional.

¿Estaban organizados en su territorio?

Estábamos y estamos organizados. El hecho de no estar allá no significa que haya perdido el vínculo. No estoy permanentemente, por cuestiones de estudio y formación he tenido que estar en la ciudad.

Desde muy pequeños se nos ha enseñado que debemos estar unidos, en esa unidad trabajar para el beneficio general, de todo el pueblo. El primer órgano es la comunidad y de esa comunidad anualmente se está nombrando un cabildo, que desde el cabildo se da la autoridad máxima como es el gobernador, quien nos representa a nivel estatal y a nivel de cualquier orden político. Representa a la comunidad, organización y el territorio.

El cabildo es la máxima representación de la comunidad, sin cabildo no hay organización.

¿Cómo se relacionan los mayores con los miembros de su comunidad y con otras comunidades?

Los mayores son los que nos han transmitido el conocimiento. La experiencia que ellos han vivido, nosotros no la tenemos. A raíz de ello se nos va transmitiendo para que el día en que ellos falten, el pueblo se siga sosteniendo, siga siendo fuerte. Si no hay esa comunicación, esa transmisión oral de ese pensar, no existirían los pueblos indígenas en el territorio.

¿Qué papel cumplían y cumplen los mayores en el desarrollo cultural de la comunidad?

El papel de los mayores es orientar, son orientadores para aquellos que no han desarrollado ciertas habilidades. Enseñan hacer la minga, el convite, que es la reunión donde nos ponemos de acuerdo para realizar un trabajo, por ejemplo, digamos en el pan coger del compañero, que necesita limpiar su cultivo de maíz, de frijol, sus plantaciones de plátano. La Minga es ayudar al otro, porque solo le llevaría mucho tiempo. En la minga hay comida y bebida como es la chicha de maíz.

¿A parte de los mayores había otros líderes en la organización?

A parte de los gobernadores, en el pueblo Pijaos están los “muanes” que son los consejeros mayores. Son los que orientan y vigilan el bienestar de la población en todo su entorno.

El “muan” es el rango que se le da al médico ancestral. En otras culturas como los compañeros Kamsa o Inga son los taitas, y en otras son los payes, los jaibanas. Ese es el rango que se le da a ese hombre espiritual, a ese hombre sabio, porque es el que se encarga de todos los problemas. Tengo un problema del salud, me voy donde el muan, donde el taita, donde el kuraka. Esa es la función que ellos tienen, de conservar en su entorno natural el bienestar de su pueblo.

¿La organización de su comunidad se vio afectada por la violencia en su región?

Claro. Puesto que se impide el tránsito libre del territorio y, los que habitan allí están con un temor, que si no se cumple lo que estas personas trazan, pueden fracasar. Líderes que han sido desaparecidos y otros han muerto y hemos encontrado que el Estado no ha sancionado a estas personas. Se violan los derechos fundamentales.

¿Se han evidenciado temores en personas que evitan participar en el territorio?

Sí. Cuando llega alguien al territorio que no conocemos, existe una desconfianza independientemente sea para algo bueno o no. No conocemos la intención por la que llegan.

¿Hay algún tipo de relación entre su comunidad y las que se encuentran en situación de desplazamiento en Bogotá?

Hay bastante acercamiento. Hay personas que tienen temor de volver, por eso lo que está haciendo el presidente lo vemos con buenos ojos, ojala se logre, eso es lo que necesitamos. No estamos de acuerdo con la mutilación de nuestros hermanos menores a causa de una guerra, quizás porque tenemos que obedecer a otros países. Nosotros tenemos nuestras propias leyes y somos nosotros los que tenemos que buscar las soluciones y las salidas a este problema, puesto que no solo afecta a los indígenas sino a todo el pueblo colombiano.

Hay gente que tiene intereses en la guerra y piensa que se puede acabar el negocio. Tenemos que buscarle la salida a esta situación.

¿Usted pertenece a una organización en Bogotá?

Actualmente no. Pertenezco a mi comunidad y a mi resguardo indígena Bocas de Tetúan, ubicado en la misma vereda Bocas de Tetúan en Tolima. Eso hace parte de mi familia, de mi casa, el hecho que no formamos académicamente no significa que tenga que desligarme de algo que es propio, que es nuestro.

¿Cuáles son los propósitos de esa organización?

Busca que, quienes la conforman comiencen a mejorar y que se de un equilibrio.

¿Qué significa para usted como indígena en situación de desplazamiento organizarse en Bogotá?

Significaría el desligamiento total de nuestro resguardo, nuestra organización. La organización debe ser con la dirección propia, de donde uno es.

¿Cuáles son los beneficios de pertenecer a una organización, en Bogotá?

Los beneficios que se encuentran son de corto tiempo, eso hace que no sea del todo permanente. Son lascivos, crean dependencia, se pierde la autonomía ya que se espera a que todo se suministre. Es una crítica constructiva, nosotros los indígenas no podemos seguir con esa política. Claro, que si estamos sin alimento que nos lo den, pero a la vez el Estado debe diseñar y aplicar unas políticas económicas y productivas para que estos hermanos regresen a su territorio. Los que no quieren regresar tendrán unas razones que pueden estar asociadas a que ya conocieron como era la ciudad y piensan que estar allí, mejorarán su vidas.

Por lo anterior, las comunidades están desapareciendo y el arraigo cultural se está perdiendo. Por eso, como líderes nos estamos formando y esperamos que otros lo hagan

con la intención de promover que los indígenas vuelvan a sus territorios. Que se formen, no importa a que comunidad pertenezcan, pues todos somos hermanos.

¿Cuáles son los cambios más notables en los procesos de la organización que se desarrollan allá en si región y los adelantados acá en Bogotá?

En Bogotá se tiene un mayor avance, allá estamos limitados ya que no tenemos los centros de formación como quisiéramos, estamos en esa parte un poco descuidados. Por lo anterior, se ve uno forzado a desplazarse para adquirir conocimiento y poder competitivo allí.

¿Usted considera qué se han dado cambios en la cultura a raíz del desplazamiento?

Si, cuando entra en contacto con otra cultura, usted no puede aplicar a esas costumbres. Es un problema.

¿Qué ha pasado con la cosmovisión en el territorio y con la medicina tradicional en la organización?

En ese sentido, los que no se han desplazado han permitido que se sostenga el equilibrio de nosotros. Mientras que acá, es difícil, incluso hasta las distancias entre comunidades influye.

Ahora, los jóvenes no quieren saber de su música, eso es grave, no deben abandonar lo que les pertenece. Uno puede estar con otra cultura y aprender, pero siempre se lleva con uno lo que es de uno.

¿Alguna de las organizaciones a las cuales pertenecen los indígenas, contribuyen al desarrollo de las prácticas culturales de su comunidad acá en Bogotá?

Si estamos vinculados, sí. Las organizaciones como la ONIC es la encargada a nivel nacional y debe estar al frente porque es su función. Pero cuando estamos lejos de ellos, no vamos a tener ese tipo de aliento por parte de nuestra organización.

Por último, es importante que ustedes que tienen una formación social promuevan el regreso de los indígenas al territorio. Que si quieren formarse, que lo hagan pero que

después regresen y apliquen esos conocimientos. Vivir en esta ciudad no es fácil, por eso le pedimos a nuestros hermanos que no vengan. Es difícil no solo para el indígena sino para todos. El Estado debe proponer políticas y hacerles seguimiento y evitar la dependencia, que es dañina.

Los invito para que desde sus trabajos se enfoquen en una vía que evite la desaparición de los pueblos indígenas.

Entrevistado #10: hombre embera de 42 ños

Mi nombre es Jairo Chicama de la cultura Embera chami. Vengo del departamento de Risaralda y hace unos 25 años, vivo en la ciudad de Bogotá. Soy en la actualidad, el gobernador del Cabildo Embera Katio y Embera Chami como modelo de ciudad. Trabajo en la Dirección de Asuntos Étnicos como referente.

El proceso que hemos llevado como Gobernador y como referente de Asuntos Étnicos se relaciona con el acercamiento a las comunidades o poblaciones indígenas de carácter urbano, como contexto de ciudad. El tema específico que nos preocupa, es como buscar el mejoramiento en la calidad de vida y obviamente en el mejoramiento de las comunidades indígenas en la ciudad de Bogotá.

En la ciudad de Bogotá, tenemos entre 15 mil y 16 mil quinientos indígenas de diferentes comunidades. Hay cinco cabildos en la ciudad hay ocho en proceso de constitución. De los cinco constituidos están los Muisca, los Inga, los pijaos y los Kichuas. Ya en el proceso de constitución están los Pasto, los Embera Katios...

¿Usted es Gobernador acá en Bogotá, y allá hay otro Gobernador?

Sí. Como ha salido la política pública y como política pública es importante ya que nos da prioridad, fortalecimiento... El contexto de la política pública es muy claro, abierto, con el objeto de conservar, valorar, fortalecer nuestra lengua, en un entorno que obviamente significa para nosotros un proceso de vida muy diferente al que hemos llevado dentro de

los resguardos indígenas. Estamos procurando para que los indígenas, en contexto de ciudad, conozcan sus deberes y derechos. Hay deberes y derechos que no relacionamos con los cabildos. Los deberes y derechos de una ciudad no son iguales a los de los Resguardos, son completamente diferentes.

¿Qué significa para usted ser indígena?

Indígena que muchas veces acá nos califican como indios. El término indio es despectivo. La palabra indígena para nosotros abarca un conocimiento desde que nace y, a la vez hace parte de nuestra madre naturaleza. La palabra indígena es una infraestructura llena de espiritualidad, llena de mucha pureza en todos los aspectos. La palabra indígena es el valor, el orgullo, la sangre que corre por nuestras venas, la lengua, la tradición, con la medicina tradicional que la llevamos a través de nuestros conocimientos. Todo lo anterior es el contexto de la palabra indígena, que lleva obviamente a tener ese orgullo, desde donde sale hasta donde uno se va llenando de conocimiento de otras cultural.

¿Qué entiende por cultura?

La cultura nace a través de la enseñanza de nuestro dada y nuestro dana, que es papá y mamá. La cultura es lo que nosotros tenemos desde que nacemos hasta que morimos. Cultura es un proceso de vida donde identifica al individuo el conocimiento específico como la danza, la lengua, la medicina tradicional, las artesanías. La cultura como tal, si se puede hacer en la ciudad.

¿Cuáles eran las características más importantes de su cultura, en el territorio?

Nuestro tambo, nuestra casa no es igual a la infraestructura de cemento que hoy llamamos. Nuestra casa es construida en bareque, en guadua. Otra infraestructura es la lengua, allá la comunicación era más en la lengua de nosotros, aquí no. La lengua es Embena que no es embera, embera es nuestra cultura. Embena significa lengua, comunicación.

¿Qué otras características tiene su cultura?

Vivir en nuestro entorno con los hermanos mayores que son las culebras, el venado, la ardilla. Son nuestros juguetes en vivos, además subsistimos de ellos. Otra característica es que andábamos descalzos ya que lo más importante para el indígena Embera es acariciar la madre tierra. También andábamos semidesnudos, no es que el hábitat se preste, es parte de nuestro atuendo andar de esta manera, con un guayuco, con una paruma. Extrañamos mucho, andar así.

¿Qué es el territorio para ustedes?

Es un conjunto de propiedades físicas que para nosotros es de tipo colectivo. La tierra, nuestro hábitat, por eso se llama resguardo. Qué es un resguardo?, es una extensión de tierra conformada por una cultura, por una tradición, con autonomía, con su propia ley y lengua. Con alimento prioritario propio y con una medicina autóctona. Es de tipo colectivo.

¿Es importante para los indígenas, el territorio?

Sí. Es lo que tenemos para identificarnos como pueblo y ser autónomos dentro del mismo. La relación que tenemos con la madre naturaleza es toda, por eso decimos “esta el día para trabajar y la noche para reflexionar sobre lo que se hizo en el día”. Territorio es lo que nos identifica, lo que es nuestro y el resguardo es colectivo, participativo.

Los embera nos hemos nacionalizado, aunque la matriz es del departamento del Choco, obviamente se abren a los departamentos circunvecinos. Hoy en día estamos en cabeceras municipales como en Pereira, Risaralda, Quindío, Florencia (Caquetá), Montería (Córdoba), Antioquia, Dabeiba, Florentino, Mutata, Necocli, Apartadó, Andes (Antioquia), por eso, hoy en día al pueblo Embera la llamamos la nación Embera. Se puede decir que los emberas nos hemos internacionalizado... estamos en países como Ecuador y Venezuela.

¿Qué es para usted la medicina tradicional?

Es nuestra despena, donde socialismo el espíritu de nuestras plantas con las enfermedades físicas y enfermizas, que cada uno de nosotros como seres humanos requerimos. La medicina tradicional, la medicina autóctona es como la comunicación de eso que alivia y que se llama espíritu y que sirve para finiquitar y acabar enfermedades específicas. Cuando yo como médico tradicional, entre comillas “haibana”, utilizó la medicina tradicional, comenzamos a profundizar de donde viene el origen de la enfermedad. En el caso de nosotros, el origen de la enfermedad viene de los blancos, entre comillas gripa, la gastritis, el estrés, miopía. Todas esas características avanzadas a las que lleva la ciudad, hace que el indígena tenga enfermedades que en nuestro hábitat nunca se habían presentado.

¿Qué importancia tiene el territorio para la práctica de la medicina tradicional?

No es igual hacer la práctica en contexto de ciudad que en nuestros resguardos. Lo importante son los sitios específicos donde utilizamos la medicina como es en los ríos, en las montañas, en la naturaleza. Allá tenemos el espacio, lo practicamos donde hay agua, tierra, fuego... todo esto lo socializamos donde hay un proceso medicinal profundo a través del haibana. El haibana es el médico tradicional, que lo identifica con unos conocimientos específicos. Haibana viene de tradición en tradición, es decir, mi papá es haibana, me entrega el poder, mis hijos, de mis hijos, de hijos, cuando se entrega el poder, se entrega el conocimiento y el conocimiento es el baston que es el fortalecimiento. Hay haibana de agua, de selva, montaña, el haibana de agua se cura con lo que tenga que ver con agua y el haiba de selva, obviamente se cura con las plantas.

¿Qué lugar ocupa la medicina tradicional dentro de la cosmovisión de las comunidades étnicas

Es un equilibrio que nosotros tenemos y la cosmovisión del pueblo embera es a través de un tambo, tambo es como la matriz del hogar, es la casa. Los cuatro palos que sostienen la casa, es el equilibrio que se debe dar a la naturaleza y son los elementos tierra, aire, agua y

viento. La escalera que hay para subir al tambo, a la casa es la fertilidad del hombre, es el pene, entre comillas.

Los Pastos y los huitotos ya tienen sus cabildos. Tienen sus organizaciones como los guambianos.

Fui el puente con los embera con el Distrito en el 2005. Se presentaron varios casos. Acá llevo trabajando desde diciembre del año pasado y ahorita estamos trabajando política pública con Asuntos Étnicos.

¿Cuántos emberas hay en Bogotá?

Hay una totalidad de 35 de 60 indígenas y están ubicados en Bosa. La mayoría de estas comunidades vienen de Rio Sucio, Caldas. Otros son de Risaralda, de quinchia y de Ansermo... de toda esa parte de por allá. En albergues hay más o menos 450; unos están en reubicación y otros en retorno. Las condiciones que en estos momentos el Estado les brinda, no son buenas. Se está esperando la reubicación de otro grupo. Ha sido bastante complicado.

La mayoría de los miembros de las comunidades indígenas tienen un perfil académico bastante bajo y toda ciudad exige competitividad, obviamente tenemos que ser competitivos. Uno no puede quedarse ahí, y listo.

Soy normalista. Cuando llegue fui profesor de la universidad Incca en psicología y en área de trabajo social.

Mi trabajo en la universidad Incca fue hace 12 años. Mi trabajo era cultura indígena actual, problemática indígena colombiana, lengua y tradición, haibanismo como contexto psicológico.

Me gusta muchísimo la investigación judicial, la carrera de investigación judicial. Ahora dicto conferencias en las diferentes universidades como en la Sabana, Javeriana, el Rosario y mi tema fuerte es política pública, cabildos urbanos, lengua, tradición y cosmogonía

indígena. El otro tema fuerte es el de lengua indígena como comunicación y estrategia y que lo trabajo en el área de sociología y antropología.

Aquí ha sido un tema más amplio y no de los referentes para trabajar con los Cabildos indígenas, es como tener la confiabilidad entre instituciones y cabildos. Todo cabildo espera algo de las instituciones y a veces las instituciones no tienen el espacio para solucionar los problemas que van desde lo económico. Mi trabajo acá es fortalecimiento, acompañamiento.

¿Qué lugar ocupa la medicina dentro de la cosmovisión de la comunidad indígena?

Cuando hablamos de una cosmovisión estamos hablando de lo que nos identifica como personas y como espíritus. La relación es a través de la cosmogonía, de dónde nace el Embera?, el embera nace de ríos y otros naces de la tierra. Me refiero a que los hais nacen de lo más profundo de los ríos... los tambos están cerca de los ríos, hay que tener claro que los tambos no son igual a las Malokas. La Maloka es de la cultura Inga, Amazonas y, la palabra tambo significa casa, templo donde es la unión de varias energía, entre comillas, la familia.

El tambo es una infraestructura hecha en guadua y tiene una altura de 3 ó 4 metros. Los 4 palos que sostienen el tambo es el símbolo, el equilibrio y la fortaleza que debemos tener con la naturaleza, con la tierra. La escalera para subir al tambo es la fertilidad del hombre, es el pene. Es la escalera que llega a unir la habitación con la casa. Y la casa, lo que está adentro, es la matriz, es el ovario. Entonces, que coincidencia, la escalera es el pene, la representatividad del hombre y la casa es la matriz, es el ovario, la familia, es el hogar, los hijos... es todo. El techo es el equilibrio, es el pensamiento que debemos tener hacia arriba. Es la comunicación que tenemos con los astros, la luna, con el sol, con las estrellas. Ese equilibrio es pensamiento, es inteligencia. La casa es prácticamente un ser vivo que tiene las cuatro patas, la matriz que es el hogar e incluye la fortaleza del hombre y la cabeza que es la conexión con la cosmovisión.

En el territorio, en ¿qué casos se unían los integrantes de su comunidad a la medicina tradicional?

Por lo general el tambo ha sido una de las casa para hacer las ceremonias. Para hacer una ceremonia el haibana se pinta con jagua, se pinta de negro para que así cuando cure a las personas, los espíritus malos no lo vean a él sino que sigan derecho. Por eso las bebeces, las guanguas, las que significa niños, por eso cuando nace un niño o una niña se pintan de jagua, se pintan de negro para que los espíritus por la noche, no los molesten. Uno de los puntos donde el “hai” canta es en las casas y canta de noche. El Hai es el haibana, el médico tradicional. Se canta de noche para que los espíritus buenos vengan y nos visiten para finiquitar, acabar enfermedades específicas. Entonces el haibana utiliza plantas dulces como también platas amargas, acompañado de un licor fuerte, muy común hoy en día y llamado tapetusa, chirrinche. El buen haibana no se emborracha, el mal haibana se emborracha hasta quedar perdido, esos son malos. Para curar, el individuo tiene que ser consciente, saber qué es lo que tiene para poder finiquitar ese problema.

Otra cosa muy importante, es que el haibana canta y cuando lo hace, le está cantando a la enfermedad , pero primero le canta a las plantas, pide permiso al espíritu de las plantas y le dice a las plantas que enfermedad tiene el individuo para poder curar.

En ¿qué casos recurrían los miembros de su comunidad a la medicina tradicional?

Recurrían en el caso de enfermedades específicas con un daño de estómago, como una diarrea, un dolor de cabeza, ahora es muy común en las comunidades el dolor de cabeza. En mi época no existían los dolores de cabeza. Otro de los casos, es el parto, cuando se va a tener un bebé, allí hay unas personas preparadas para ellos que son las parteras o los parteros. El bebé no lo recibe el esposo. Otro de los casos por la picadura de una culebra. Nosotros vivimos bien adentro, hacia la naturaleza.

¿Cuál es la opinión de los miembros de su comunidad acerca de la medicina occidental?

Tuvimos unos casos críticos. Le voy a contar una anécdota y fue cuando llegaron los condones y las pastillas anticonceptivas, uno que piensa en ese momento... que el Gobierno nos está controlando la natalidad en las comunidades. En el resguardo no existe la manera para controlar la natalidad. Hace uno 20 años llegaron los condones a Risaralda y los niños empezaron a inflarlos y, a jugar con ellos. Allá cuando se tienen relaciones sexuales se hacen con responsabilidad, cuando se tienen relaciones sexuales es para procrear, obviamente el Embera tiene cuatro o hasta seis hijos. Se casan muy jóvenes, de 13,14 ó 15.

Cuando se tienen los hijos es con una responsabilidad profunda. Cuando tienen 12 ó 13 años se define el matrimonio. Muchas veces lo define papá y mamá o la persona tiene la autonomía. Anteriormente los que definían era el Clan, los clanes que eran las familias.

Volviendo a los condones, todavía se generan problemas. Las pastillas anticonceptivas, que las inyecciones, las mujeres indígenas no quisieron aplicarse eso. Lo que uno pensó en ese momento es que el gobierno quería controlar tantos chinos indígenas o, acabarlos. Incluso sacaron sangre de algunos miembros de la comunidad para llevarla y analizarla, la llevaron para Estados Unidos, Europa y el fin era averiguar, cuál es el origen de estos verriendos. Esto provocó más desconfianza de los pueblos indígenas hacia el Estado colombiano.

Se acude a la medicina occidental cuando hay fiebre, daño de estómago, picadura de culebra, cuando hay dolores... cuando las plantas no funcionan acudimos a la medicina occidental, pero acompañado del haibana. Definimos si es apto para llevarlo al médico occidental.

Ha habido muchos problemas, he tenido el caso acá en Bogotá cuando las mamitas van a tener bebés. Por lo general la mujer indígena tiene su bebé naturalmente y cuando le van hacer cesárea... cuál es el concepto del indígena de la cirugía? Es el de muerte, no han tenido el concepto de salvar vidas. He tenido varias experiencias con mamitas acá, que

tengo que ir a firmar para que le hagan la cesárea, muchas veces los esposos se oponen a que le hagan la cesárea. Todo ese tipo de problemas, ha sido muy complicado.

El tema de la cirugía para el pueblo de los Embera, es muerte... “no, que quien va a responder por ella después” “Si ella se muere?”. Ya me ha tocado firmar dos veces ya que los esposos son reacios, son muy apegados a su medicina tradicional.

La violencia presente en su comunidad, ¿ha afectado la práctica de la medicina tradicional?

Muy buena pregunta, buenísima pregunta. Si ha habido problemas, bastantes problemas. Si no eres buen médico lo califican como lo peor. Un buen haibana tiene que ser competitivo dentro de su propia cultura. Hay haibana malos y hay haibana buenos. La comunidad o la persona que recibe el servicio es quien define si es bueno o malo. Así como existe el bien, existe el más, son dos competitividades en este círculo de vida que tenemos. En el caso del haibana, hay unos que los califican malos, dañinos para la sociedad. Hay haibana que curan mediante el bien mientras que hay otros que utilizan los animales para hacer el mal. Hay haibana buenos, constructivo y hay haibana malo que llena a la comunidad con esa energía. El haibana malo trabaja con espíritus malos y los haibana buenos trabajan con espíritus buenos. Un ejemplo, el haibana bueno trabaja con plantas dulces y un haibana malo trabaja con marranos. El marrano o cerdo es un espíritu que utilizan los haibanases malos para hacer maldad a segundos o, a terceros. Le cuento que es una realidad. Utilizan el espíritu del cerdo, lo otro es con el veneno de la ranita, hay unas ranas que se utilizan dentro de las comunidades para cazar, de una rana se pueden sacar flechas envenenadas. Cogen una rana, la abren y por una piernita sacan el extracto de color negro, que es el veneno. Sacan el veneno y comienzan a echarle a la punta de la flecha, como el indígena sabe específicamente donde le va a dar, coge la flecha y medio parte la puntica y se sopla con bodoquera o cerbatana, al pegar a la carne del animal, pega y revota el otro pedazo, lo que queda adentro es el pedacito que se parte de la flecha y lo demás lo bota. Es un veneno que se corre en menos de cinco minutos, le da un infarto fulminante. Se corta el pedazo de carne donde dio la flecha y lo demás es comestible.

En cuanto a la violencia si a afectado, porque cuando hay una zona de combate lo que hacen es llevar medicamento occidental. Dentro de los haibana hay grupos al margen de la ley y otros que no y qué pasa. Los que están al margen de la ley se agarran con los que no lo están y eso ha traído víctimas. Además de generar un desequilibrio en la práctica de la medicina tradicional.

¿Qué significa para usted ser víctima del desplazamiento?

Nos han quitado la mitad de nuestra cultura, parte de nuestra tradición y obligado a vivir en una sociedad diferente a la de nosotros. Significa quitarnos lo autóctono, lo nuestro no es completo. Un ejemplo, tuve un tiempo en que no hablaba lengua, en el 2005 que llegaron los emberas, comencé nuevamente a hablar. Anteriormente no utilizaba pectoral o chaquira, ahora lo estoy utilizando, hay emberas acá. Me siento más identificado en la medida en que han llegado.

Considero que el primer indígena embera que llegó a la ciudad de Bogotá fui yo, y vine desde Medellín, por la religión católica, venía buscando nuevos horizontes. De eso hay que hablar, aunque la religión católica ha hecho mucho, también hay que agradecerle, demás que me crié con la congregación de las hermanas misioneras de la madre Laura y Santa Catalina, me crié con sacerdotes, con todas estas comunidades. Para mí, para algunos... Francisco Rojas, Gerardo Jumy y Jesús Antonio Piñacue se criaron con religiosos. Tenemos que agradecer los espacios que nos ha brindado la religión católica y hoy en día, gracias a Dios, por lo que somos.

¿Qué significa para usted cómo indígena en situación de desplazamiento, vivir en Bogotá?

En condición de desplazamiento es como querer llegar a una parte, que nunca pensé en llegar, pero que a la vez reflexiona y se siente uno mal por el rechazo o por la forma como desplazan de un punto específico a otro. Si como indígena si estamos organizados, tendremos muchas ventajas.

Que nos exige a los indígenas desplazados una ciudad?, competitividad que si usted no estudia... todas esas cosas uno las analiza. Considero que a la sociedad le falta brindarnos más tolerancia. Muchas veces nos miran como lo más diminuto dentro de esta infraestructura física, en mi caso ya no me dejo llevar de eso, soy frentero y se como subsistir ante esta infraestructura social. Esto es una cata tumba de conocimientos, como uno puede mirar la sociedad como hermanos pero ellos a nosotros nos miran como... considero que el rol es regionalista a morir.

Llegar a Bogotá es difícil, conozco a quienes han llegado y duran uno o dos meses y hasta luego, eso no solo le ha pasado a los indígenas sino también a los afros. Conozco muchos afros a los que el clima les pega duro y se tienen que devolver para su tierra. Aprende uno de esta infraestructura, por lo menos que esperara.

¿En cuánto a la alimentación?

En el caso de los emberas que están en albergue, el alimento que no puede faltar es el plátano. Es como para el bogotano la papa y el cilantro, para el embera es el plátano, yuca y ají. Hay una diferencia entre los alimentos. En mi caso, cuando yo llegué me dio durísimo el alimento, yo decía los rolos comen muy poquito, el indígena es de muy buen apetito. Me enfermo el clima, la comida, la changua... mientras que aquí toman changua un desayuno de un indígena es igual a la de un almuerzo. El indígena tiene su desayuno, su media mañana que es igual al desayuno y tiene su almuerzo que es igual al de la media tarde y por la noche obviamente, remata a las 10 u 11, con una comida. Donde hay frio da mucha hambre.

¿Cómo cree usted que el desplazamiento forzado afecta a las comunidades étnicas?

Nos ha afectado mucho, comenzando que no es nuestro hábitat, no es nuestro espacio. Nos afecta la lengua, la comunicación, nos afecta el alimento, el vestuario. Los vestidos que utilizan las mujeres son de coloridos porque representan la naturaleza, con las flores, con los árboles. Cuando están en el territorio, ellas van a los pueblos a comprar sus telas. Ellas los bordan a mano. El vestuario hace parte de la cultura.

¿Qué significa para los indígenas, no contar con el territorio donde reproducían la cultura?

Es un cambio muy fuerte, nos han robado nuestra tierra eso significa la manera como nos han sacado de nuestro hábitat. Es perder todo, es perder una cultura. Vivimos bien en el territorio, no pagamos luz, no pagamos agua. Todo nos lo da la madre naturaleza, no necesitamos luz, tenemos la luz del día para trabajar y la luz de la noche para descansar. Tenemos frutas, yucas, plátanos. Le agrego a la pregunta, porque estamos aquí? . Estamos acá porque no hay una política de retorno como tal y segundo, el indígena se ha socializado mucho con esta cultura. Esto nos está absorbiendo bastante, nos hemos vuelto ciudadanos y tratamos de subsistir con artesanías y un indígena en Colombia no subsiste con artesanías, comenzando porque el colombiano no valora las artesanías y segundo, porque es una forma como nos desplazan los trabajos manuales.

Allá se hacen trabajos manuales como la canasta, cestería, orfebrería, ocamas, chaquiras. Allá encontramos todo para el trabajo y es natural. Entonces, el cambio es totalmente diferente.

¿A qué se debe la mendicidad en la ciudad de algunos indígenas?

Hay unos que ya lo tienen como profesión. Como gobierno embera y en el contexto de ciudad, desde Lucho Garzón a la Bogotá Humana se le ha inyectado mucho dinero, millones, millones a estas comunidades indígenas. Me he enfrentado con medios de comunicación fuerte y uno de los objetivos del gobierno embera es que no se le de dinero a las comunidades indígenas, la cultura con principio no tiene precio. Pedir dinero, pedir limosna en ciertos puntos de Bogotá no hace parte de nuestra cultura, no hace parte de nuestra tradición. Rechazo rotundamente que un ciudadano le de dinero a esos indígenas. No podemos continuar con esas alcahuetías. Le voy a dar dos ejemplos de porque no se les puede dar: eso es quitarle prioridad y personalidad a las comunidades y segundo, eso no es cultura ni tradición. Qué ha hecho el gobierno distrital? Obviamente hay un proceso de trabajo social. Los indígenas hoy en día tienen un albergue, tienen techo, tiene educación. En la parte de educación, ellos ni siquiera van a los colegios, las rutas las dejan perder, la

comida la botan o la negocian. Hay problemas de maltrato verbal, físico. Hay problemas intrafamiliar dentro de los albergues. Lo que queremos con la población que está en la séptima, en el norte, su, occidente de Bogotá, es que el ciudadano al darle mil pesos a un indígena, le está haciendo daño, es un Cristóbal Colon camuflado en esa parte.

¿En dónde se puede avisar, cuando se ve un indígena mendigando?

Se le avisa a la Dirección de Asuntos étnicos, esta es la matriz de toda la Dirección. Desde acá se le hace un acompañamiento, un seguimiento. Lo que queremos es que todas las comunidades indígenas se apropien a la Dirección de Asuntos Étnicos. La Dirección funciona hace muchos años y tiene las puertas abiertas para cual quiera indígena o cabildos que requiere de los servicios ofrecidos.

Los miembros de su comunidad, que viven en Bogotá, continúan la práctica de la medicina tradicional?

Hay dos tipos de enfermedades, una física y la otra del alma. Siempre me buscan para ayudar en las enfermedades del alma, de amor, de la vida, de los problemas internos intrafamiliares. También me buscan mucho con es el caso de venas varices, cositas diminutas, pero obviamente continuamos con el apoyo de la medicina ancestral.

¿Qué cambios han presentado en la práctica de la medicina tradicional?

Primero los sitios específicos, no es igual atender a una persona en el tambo que en un apartamento, en un quinto pisos, en un 20 piso. Por lo general se atiende en un primer piso, en lo tocado con la tierra, lo otro es que las plantas ya llevan químicos y allá no existen los químicos. Allá uno se acondiciona cuando el paciente le dice que no sabe como lo va atender, las horas, por lo general uno lo atiende de anoche allá y aquí es de día. La ceremonia por lo general se hace en los tambos cerca al agua, a los ríos mientras que aquí uno tiene que ir a la sala... todo ese tipo de cosas. Eso ha cambiado mucho. A pesar de todo esto, funciona porque obviamente va con un concepto muy claro.

¿Qué significa para usted como indígena que vive en Bogotá, no hacer uso de la medicina tradicional?

Es un bloqueo completo, no tendríamos el espacio ni el mecanismo acorde para ello, eso ha llevado muchas veces a no hacerlo. He hecho ceremonias indígenas con toda la autonomía, como se rige, pero se han presentado bloqueos por el espacio, por la cantidad de situación en el momento en que se presentan.

¿Si le dijeran que no puede volver a utilizar la medicina tradicional, que pasaría?

Todo gobierno es autónomo, por lo tanto no creo que nadie me vaya a decir eso, porque como autoridad y médico tradicional soy autónomo. Tengo ventajas, por eso me tendrían que justificar los motivos, razones y circunstancias.

¿Las plantas las consigue acá?

La mayoría sí, tras se mandan a traer del territorio como la jagua que es una semilla o como platos típicos como el Juju que es una masa de plátano que se comparte en ceremonias. También está el bichi o el chirrinchi. El bichi es como un aguardiente de la caña. Acá por higiene, uno le dice al paciente que se consiga una botella de vino o de wiski y él lo consigue, y lo hace por salud y por higiene. El que traemos del territorio es artesanal, pero es bueno y natural. Creemos más en el de allá que en el que hacen acá.

¿En Bogotá se han venido implementando la política pública para etnias, ha venido participando en esos espacios?

Soy uno de los fundadores de la política pública, considero y pienso que la política pública es muy clara. La política no la hizo uno, dos o tres y la política pública ya está, es el Decreto 513. Considero que la política pública nos da un espacio para que los pueblos indígenas nos apropiemos con autonomía de la lengua, la cultura, la tradición y que sea dinámico, transparente y educativo. Es organización. La política pública es un espacio que nos ha brindado a todos los cabildos con el objeto de fortalecerlos no solo como cabildos sino como pueblos.

¿Qué significa para ustedes el enfoque diferencial?

No creo mucho en el enfoque diferencial porque a la terminología le falta más profundización. Desde el gobierno de Luis Eduardo Garzón hasta la Bogotá Humana no he visto el enfoque diferencial, como modelo de ciudad no existe. El enfoque diferencial se tiene que dar con la comunidad y obviamente socializarlo con las instituciones que le competen. Se ha hecho muy poco, en un pedacito, porque requiere de la política pública, pero como enfoque diferencial no.

¿Qué entiende por enfoque diferencial?

Es el tratamiento que se le debe dar a una cultura diferente a otra, los tratamientos que se tienen que dar en lo educativo, en la salud, en la parte de la vivienda que es hacer una infraestructura física acorde a su cultura, en salud que se respete la medicina tradicional. Al enfoque diferencial en cuanto a la salud le falta muchísimo.

¿En la política pública está vinculado el tema de la medicina tradicional?

Sí, es uno de los temas al que se le debe inyectar más que todo en el conocimiento, en la práctica. Se tiene que hacer práctica no como parte educativa sino como enseñanza hacia los niños, hacia los jóvenes y eso debe ser muy constante para que la atención en los puestos de salud y hospitales sea eficiente. El indígena cuando se enferme sea acompañado por su médico tradicional en los diferentes hospitales. Debe ser un complemento de la medicina occidental. La última palabra la tenga el médico tradicional sobre los hospitales que están relacionados con el tema.

El aporte a la medicina occidental es complicado, considero que un médico occidental, hoy en día es mecánico, son muy heterogenicos, son como más científicos mientras que nosotros, en conocimiento somos más espirituales.

¿Qué es la cosmogonía? Lo retoman en su comunidad étnica?

Si, claro. Todo ser vivo tiene su cosmogonía, la cosmogonía de una cucaracha, de un piojo. Es el mundo de un ser que está en la tierra. La cosmogonía es como la cuna de donde viene ese ser vivo como tal.

¿Qué es para ustedes organizarse?

Es disciplina, son normas. En nuestra comunidad es tener algo concreto, quiénes somos, de dónde venimos ya para dónde vamos, es un proceso que se tiene que llevar. Organización es fortalecimiento, es saber que hay autonomía. Hoy en día, la organización nos da unos contextos muy claros, unas oportunidades muy importantes como contexto de ciudad. El pueblo organizado tiene la posibilidad de proyectar cosas positivas para las comunidades.

Cómo estaban organizaos en su territorio?

Es de tipo colectivo, lo elecciona la comunidad como tal. Se nombra un gobernador, un secretario, un tesorero, un fiscal. Hay alguacil mayor y alguacil menor.

¿Cómo se relacionaban los mayores con las otras comunidades?

Hay consejeros mayores y consejos de ancianos. Su relación es de mutua comunicación. Con las otras comunidades es buena la relación.

Qué papel cumplen los mayores en el desarrollo de la cultura?

Son buenos consejeros, son personas que nos ayudan a corregir y madurar más nuestro proceso de vida social y cultural

¿Aparte de los mayores existe otros líderes en la comunidad?

No, no hay más.

¿Siguen organizados de esta misma manera en el territorio?

Por la violencia se ha deteriorado mucho.

¿Pertenece alguna organización en Bogotá?

Si, al cabildo indígena Embera, como Gobernador. Acá tenemos la misma organización de allá.

¿Por qué vio la necesidad de pertenecer a esa organización?

Los hijos de nuestros hijos, de sus hijo y de sus hijos no deben perder nuestra lengua ni nuestra tradición, nuestra autonomía, por eso debemos fortalecerla para que vivamos para que seamos una organización modelo para los otros que vienen en camino.

¿Cuáles son los propósitos de esa organización?

Fortalecimiento, otro de los propósitos es que los miembros de la comunidad tengan una mejor calidad de vida, todo lo que esté relacionado con los trabajos que se deben realizar y de acuerdo a las necesidades de cada comunidad. La cultura también se debe fortalecer.

¿Qué significa para usted como indígena en situación de desplazamiento, organizarse en Bogotá?

Es continuar, fortalecer nuestra cultura, nuestra tradición

¿Cuáles son los beneficios de pertenecer a una organización e Bogotá?

Acompañamiento y fortalecimiento al pueblo como tal y uno de los reglamentos internos que tenemos dentro de las comunidades indígenas es reglamento interno, censo de la población y obviamente, el proceso adscrito al Ministerio de Gobierno.

¿Qué ha pasado con la cosmovisión en el territorio?

La continuamos fortaleciendo, desde el punto de vista espiritual

¿Algunas organizaciones a las que pertenecen los indígenas contribuyen al desarrollo de las prácticas culturales?

Sí, claro, como la ONIC, la Orewa que es la organización indígena de los pueblos del Choco. Son organizaciones que han estado constantes acá en Bogotá. Ahora hay más organizaciones en Bogotá.

ANEXO #3: Diarios de campo.

Diario de campo #1

FORMATO PARA DIARIO DE CAMPO SISTEMATIZACION DE LA ACTIVIDAD	
COMPONENTE OBJETIVO NARRATIVA DE LA SITUACIÓN	COMPONENTE SUBJETIVO INTERPRETACIÓN DE LA SITUACIÓN
Nombre de la actividad: Visita de contacto con líderes de la comunidad.	Había una gran expectativa entre los integrantes del equipo de investigación por iniciar contactos con algunos miembros de las comunidades indígenas existentes en la localidad de Usme, con miras a establecer los primeros contactos para adelantar el trabajo de campo.
Fecha : marzo 08 de 2012	Llegamos puntuales sobre las cinco de la tarde a la sede del cabildo en el barrio el Virrey de la localidad de Usme. La sede del cabildo se encuentra ubicada en un tercer piso de una casa de material. Al llegar observamos a varios integrantes de la comunidad, entre ellos al gobernador. Algunas mujeres no dejaron de tejer mientras estuvimos en la reunión.
Lugar de la reunión: residencia de líder Cabildo Ambiká Pijao, localidad de Usme	Aunque ya el líder estaba enterado del propósito de nuestra visita, sin embargo, nuevamente expusimos a grandes rasgos los propósitos centrales de la investigación.
Hora de inicio: 5 PM	El líder desde un comienzo se mostró muy poco dado a la concertación. Mostró mucha renuencia a aceptar que realizáramos allí las entrevistas. Explicamos lo que esto podría significar para ellos como comunidad, pero no logramos convencerlo. Los argumentos esgrimidos fueron: <i>“nuestra cultura no tiene que estar por ahí dando vueltas”</i> ; <i>no sabemos qué van a hacer ustedes con esa</i>

RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y DE LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA ANCESTRAL EN LOS INDIGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL

	<i>información”; nosotros somos muy celosos con nuestra cultura y tratamos al máximo de conservarla”; “algunas personas han venido y nunca han compartido con nosotros los resultados de la investigación”.</i>
Hora de cierre: 6 PM	Al final un poco de frustración, pues era uno de los primeros contactos que hacíamos para el proceso de recolección de la información.
Objetivos de la actividad: Reconocer el sector y establecer contacto con el líder de la comunidad.	
Desarrollo de la actividad - parte narrativa. Reconocimiento del sector y socialización de la propuesta de investigación.	
Comportamiento y desempeño del grupo: Pese a que el líder conocía a una de las integrantes del grupo investigador, se mostró demasiado renuente a abrir el espacio para realizar algunas entrevistas con los miembros de esta comunidad.	
Metodología desarrollada: Concertación de cita. Acercamiento y contacto líder INGA. Presentación del tema y objetivos de investigación. Diálogo con el líder de la comunidad,	

RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y DE LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA ANCESTRAL EN LOS INDIGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL

Recursos utilizados 1. Recurso Humano 2. Logístico	
Objetivos logrados 1. Reconocimiento del contexto. 2. No fue posible concertar con el líder el desarrollo de entrevistas.	
Responsable: LUIS ALBERTO ARIAS, ADRIANA RUBIO Y MAGALY MORENO	

Diario de campo #2

FORMATO PARA DIARIO DE CAMPO SISTEMATIZACION DE LA ACTIVIDAD	
COMPONENTE OBJETIVO NARRATIVA DE LA SITUACIÓN	COMPONENTE SUBJETIVO INTERPRETACIÓN DE LA SITUACIÓN
Nombre de la actividad: Visita a familia coreguaje.	El barrio donde reside la familia se encuentra ubicado en la localidad de Usme. Se trata de un barrio ubicado en una pendiente y por tanto de difícil acceso. Quienes conocen el lugar, afirman que es demasiado inseguro.
Fecha: Marzo 23 de 2012.	Al llegar allí se aprecian perros por todas partes, una gran cantidad de tiendas en todas las cuadras. Se escuchan al mismo tiempo equipos de sonido con el volumen demasiado alto. Se escuchan vallenatos, música de carrilera, etc.
Lugar de la reunión: Residencia familia coreguaje, localidad de Usme.	La familia nos recibe con mucha amabilidad, tuvimos la oportunidad de compartir con ellos un desayuno.
Hora de inicio 10 AM	La casa de esta familia fue adquirida a través de una indemnización, producto de la muerte violenta de uno de los miembros de esta familia. La casa es pequeña en relación con el número de integrantes de esta familia. En la sala se aprecian algunas artesanías (elaboradas por ellos mismos y disponibles para la venta), e igualmente hay imágenes religiosas y otros cuadros que dan por pensar que es una familia ya citadina.
Hora de cierre: 1 PM	La impresión que quedó luego de las entrevistas y de la charla informal con esta familia es que ya han logrado un alto grado de adaptación a la ciudad de Bogotá. Aunque extrañan algunas cosas del lugar de

RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y DE LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA ANCESTRAL EN LOS INDIGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL

	procedencia, igualmente sienten que la ciudad tiene muchas ventajas que no tenían allá. Parece que la práctica de la medicina ancestral es un medio más de supervivencia.
Objetivos de la actividad: Reconocer el sector y establecer contacto con integrantes de la comunidad coreguaje ubicada en la localidad USME	
Desarrollo de la actividad - parte narrativa. Reconocimiento del sector y socialización de la propuesta de investigación y realización de 3 entrevistas.	
Comportamiento y desempeño del grupo: Se trata de una familia numerosa; conviven abuelos, hijos y algunos nietos.	
Metodología desarrollada: Concertación de cita. Acercamiento y contacto familia coreguaje. Presentación del tema y objetivos de investigación. Diálogo y compartir desayuno con la familia coreguaje.	
Recursos utilizados 1. Recurso Humano 2. Logístico	

RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y DE LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA ANCESTRAL EN LOS INDIGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL

Objetivos logrados 1. Reconocimiento del contexto. 2. Compartir con la familia. 3. Realización de entrevistas.	
Responsable: LUIS ALBERTO ARIAS, ADRIANA RUBIO Y MAGALY MORENO	

Diario de campo #3

FORMATO PARA DIARIO DE CAMPO SISTEMATIZACION DE LA ACTIVIDAD	
COMPONENTE OBJETIVO NARRATIVA DE LA SITUACIÓN	COMPONENTE SUBJETIVO INTERPRETACIÓN DE LA SITUACIÓN
Nombre de la actividad Acercamiento comunidad Coreguaje	14 personas, entre niños, jóvenes y adultos, habitan un espacio de 47 mts² (aproximadamente). Hay un líder, que es el médico ancestral y dos aprendices. Las mujeres hacen caso a lo que dispongan sus esposos. Cuando se hacía una pregunta y se direccionaba a unas de las mujeres, esta buscaba visualmente la aceptación del hombre, para responder. Son las mujeres quienes se encargan, además de las artesanías, de los quehaceres del hogar Los hombres se caracterizan por hablar pausado y seguir el camino de la medicina ancestral. Denotan conocimiento y amor por lo que ellos consideran, los mantiene en contacto con sus antepasados: la medicina ancestral. Aunque están con vestuario citadino, llevan artesanías en sus manos y cuellos. Las mujeres adultas visten faldas largas y las jóvenes, pese al frío mantienen camisillas. Las jóvenes no intervienen en la conversación, se encargaron del desayuno, incluso, se alimentaron en la cocina y no en la sala, donde estaban los adultos. Durante el diálogo, estuvieron presentes tanto los adultos como los jóvenes y uno que otro niño. Escucharon atentos y se mantuvieron quietos en sus puestos. Los hombres respondieron la mayoría de las
Fecha 4 abril 27 de 2012.	
Lugar de la reunión: Localidad de Usme	
Hora de inicio: 8 a.m.	
Hora de cierre: 11 a.m	

RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y DE LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA ANCESTRAL EN LOS INDÍGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL

	preguntas.
Objetivos de la actividad: Conocer la situación actual de algunos miembros de la comunidad Coreguaje	Al parecer, son los hombres quienes lideran las tertulias y las acciones en la comunidad. Adicional, son quienes aprenden, en esta familia, la medicina ancestral
Desarrollo de la actividad - parte narrativa. La actividad inicia con el recorrido por el barrio. Se llega a la vivienda y se prepara desayuno para compartir con los miembros de la comunidad indígena. Mientras se desayuna se intercambian ideas. Después del desayuno, se da inicio a las entrevistas semi estructuradas.	Por lo dialogado, añoran su territorio y hablan con nostalgia, de la manera violenta como salieron de su ambiente, sin la presencia de un padre o un hijo que fue asesinado por un grupo al margen de la ley.
Antes de proceder con las entrevistas, se explica a los participantes en qué consiste la investigación y cuáles serán sus alcances	
Comportamiento y desempeño del grupo: En la preparación del desayuno estuvieron pendientes las mujeres mientras el dialogo fue liderado por los hombres. De igual manera, las entrevistas fueron desarrolladas con médicos y aprendices hombres, de la medicina ancestral.	
Las mujeres están pendientes de lo que digan sus esposos, quienes por lo general estuvieron dialogando.	

Diario de campo #4

FORMATO PARA DIARIO DE CAMPO SISTEMATIZACION DE LA ACTIVIDAD	
COMPONENTE OBJETIVO NARRATIVA DE LA SITUACIÓN	COMPONENTE SUBJETIVO INTERPRETACIÓN DE LA SITUACIÓN
Nombre de la actividad Acercamiento Medico Ancestral Inga	El médico ancestral de la comunidad Inga atendió la solicitud y de manera respetuosa escuchó la propuesta, aunque antes de empezar el diálogo, manifestó la necesidad de dejar por escrito, lo que allí se expresaría. Los indígenas, en su territorio, confían en la palabra del otro, de las intenciones de los otros. Al solicitar el levantamiento de un acta, incluso, él directamente entregó el cuaderno y el esfero para que uno de los investigadores (estudiantes) redactara lo sucedido, se puede entender como una recontextualización del significado de la confianza. Ahora, el cumplimiento de la palabra se constituye en lo que queda escrito y firmado. Es de aclarar que el original del acta le fue entregada al médico ancestral, quien la guardo directamente en el cuaderno, donde llevaba sus principales anotaciones como sabedor de su comunidad.
Fecha : mayo 18 de 2012	
Lugar de la reunión: Localidad Usme	
Hora de inicio 3:00 p.m.	
Hora de cierre: 5:00 p.m.	
Objetivos de la actividad: Explicar al médico ancestral y algunos miembros de la comunidad indígena, la propuesta de investigación sobre desplazamiento forzado y sus alcances.	Por otra parte, se observó la capacidad de escucha de los diferentes miembros de la comunidad, quien sentados en canecas o cajas atendieron silenciosamente la exposición. Respondieron con monosílabos las preguntas que se hicieron sobre el desplazamiento. Varios de ellos, se asentaron junto con sus familias en el barrio Tocaimita, y pese al conocimiento que tienen de la inseguridad, aceptan el espacio como vivienda.

Desarrollo de la actividad - parte narrativa. Se da inicio con la presentación de los estudiantes de la Maestría y con la explicación de lo que se pretende investigar. El médico ancestral manifiesta el interés de dejar todo por escrito. Se levanta un acta de la exposición. La conversación se inicia con el médico ancestral de la comunidad del Putumayo mientras que otros miembros de la comunidad étnica van llegando. En su mayoría son hombres, quienes también habitan en la localidad, específicamente en el barrio Tocaimita, que se caracteriza por su alto nivel de inseguridad y por ser uno de los sitios que mayor acogida representa para los desplazados. En el dialogo explicativo, se hacen las respectivas preguntas sobre quienes son desplazados o quienes migraron por cuestiones económicas. También se incluyen interrogantes acerca de la medicina ancestral y la consecución de las hierbas/matas. Se concluye la intervención con una relación y muestra de hierbas que contribuyen al aislamiento de los malos espíritus.	En cuanto a la medicina ancestral, el médico tradicional tiene en su patio algunas hiervas que han podido sembrar en el frio clima de la ciudad. Mostró raíces que trae del Putumayo. No pierden oportunidad para ofrecer sus artesanías, ya que son una fuente económica. La casa es de varios pisos, y parte de ella en obra gris. El espacio sirve para las diferentes reuniones que, como grupo étnico realizan. Se percibe, que los miembros que acompañaron en la reunión, se sienten cómodos en la casa del médico ancestral. La mayoría de los participantes fueron hombres, con vestuarios citadinos y con artesanías visibles en su cuello y manos. El médico ancestral al igual que los participantes en la reunión, mostraron interés de aportar sus conocimiento al proceso investigativo. El objetivo de la reunión se logró, ya quera el acercamiento a la población indígena.
--	---

Diario de campo #5

FORMATO PARA DIARIO DE CAMPO SISTEMATIZACION DE LA ACTIVIDAD	
COMPONENTE OBJETIVO NARRATIVA DE LA SITUACIÓN	COMPONENTE SUBJETIVO INTERPRETACIÓN DE LA SITUACIÓN
Nombre de la actividad Observación y entrevista Hombre Indígena Comunidad Ambika Pijao	Se realizan varios contactos telefónicos para concertación de entrevista con el líder indígena quien presenta bastante experiencia en el tema de atención a víctimas de desplazamiento, organización social y medicina tradicional. Se logra llevar a cabo entrevista, se le presenta sobre la importancia de su participación en el tema, ya que el líder ha estado involucrado tanto a nivel nacional como distrital y local en temas de derechos humanos por el reconocimiento a las comunidades étnicas, refiere que a pesar de que las comunidades exigen sus derechos se evidencia en las mismas dificultades de relaciones y organización, pues en ocasiones es más importante lo individual que lo colectivo. Refiere además que se desvinculó un poco de los procesos de participación y organización local debido a las diferencias de pensamiento con algunos líderes, para quienes les es más importante lo económico y el poder político dejando de lado lo social y lo cultural.
Fecha : junio 23 de 2013.	
Lugar de la reunión: Localidad Usme, Upz Danubio	
Hora de inicio 9:00 a.m.	
Hora de cierre: 12: 30 a.m.	

RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y DE LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA ANCESTRAL EN LOS INDIGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL

Objetivos de la actividad: Realizar acercamiento y entrevista a las comunidades étnicas que harán parte del proceso de investigación en la Localidad de Usme.	Por otra parte aludió que es de su interés aportar a las comunidades acerca de su conocimiento ancestral ya que con el tema ha logrado mejorar la calidad de vida de algunas personas tanto de etnias, como de población occidental. Este líder tiene una oficina ubicada en el barrio Danubio donde atiende a las comunidades en cuanto a temas de orientación legal y medicina ancestral en la cual involucra el tema de homeopatía. Es una persona que ha logrado formarse profesionalmente quien busca trabajar por las comunidades y aportarles para seguir reconociendo su cultura indígena, sus aprendizajes y experiencias. La entrevista permitió realizar aportes a la investigación la cual busca aportar al tema étnico en Bogotá, en la localidad de Usme.
--	---

Diario de campo #6

FORMATO PARA DIARIO DE CAMPO SISTEMATIZACION DE LA ACTIVIDAD	
COMPONENTE OBJETIVO NARRATIVA DE LA SITUACIÓN	COMPONENTE SUBJETIVO INTERPRETACIÓN DE LA SITUACIÓN
Nombre de la actividad Observación y entrevista Mujer indígena Inga Kamsa	Inicialmente se realiza concertación para la visita a la vivienda de la Comunidad Indígena Inga con el fin de llevar a cabo entrevista a dos de las integrantes de la comunidad. Cabe mencionar que se realiza reconocimiento del territorio donde habita la familia ya que es un sector donde predomina la ruralidad, según comenta la familia este espacio les recuerda el territorio de donde fueron víctimas de desplazamiento . Posterior se dialoga acerca de cómo ellos logran mantener algunas de sus costumbres, como siguen implementando la medicina ancestral que para ellos es fundamental por las creencias y cultura. Se continua con la entrevista a una de las líderes de la familia , genero mujer de aproximadamente 50 años , también medico tradicional , quien se mostró bastante receptiva por brindar la información para aportar al proceso de las comunidades étnicas asentadas en la localidad de Usme, a manera de dialogo comenta que en su familia se han visto afectados por los cambios que han tenido que afrontar en la ciudad de Bogotá, como lo es los
Fecha: febrero 3 de 2013.	
Lugar de la reunión: Localidad Usme, Upz Alfonso López	
Hora de inicio 9:00 p.m.	

RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y DE LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA ANCESTRAL EN LOS INDIGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL

Objetivos de la actividad: Realizar acercamiento a las comunidades étnicas que harán parte del proceso de investigación en la Localidad de Usme.	medios de transporte , las dificultades sociales pues sus hijos se ven enfrentados a cambios culturales y educativos , no se reconoce su lenguaje étnico.. A diferencia de la familia de los Coreguajes, quienes en un espacio no superior a 47 metros cuadrados viven 14 personas, en la vivienda del miembro de la comunidad Inga, en el mismo espacio (aproximadamente) solo viven tres (3) sujetos: él, su esposa e hijos. Cuentan con un equipo de cómputo y, su hijo con juguetes occidentales, como los promocionados en la T.V. Estos se observan encima de una mesa.
Desarrollo de la actividad - parte narrativa. Reconocimiento al territorio, contactos con las comunidades para la recolección de información. Acercamiento a la comunidad para lograr un dialogo de confianza a fin de realizar aportes al tema étnico en Bogotá.	El entrevistado responde de manera amplia y con el conocimiento que también le da, ser periodista de uno de los canales capitalinos y cubrir noticias urbanas. Dentro de las investigaciones realizadas, se encuentra las relacionadas con la situación de las comunidades indígenas en Bogotá. En una de sus respuestas, el llanto se hace presente así como el quiebre de la voz. El tema fundamental abordado es el económico. Cuando viene a su memoria recuerdo de los indígenas que tienen que mendigar o prostituirse para conseguir el sustento diario, su voz se apaga y da cabida al sollozo.
Comportamiento y desempeño del grupo: La familia Inga fue bastante receptiva con los profesionales que llevaron a cabo el proceso de acercamiento y entrevista, se logró aclarar algunas dudas frente al tema de cultura desde la medicina tradicional y los procesos de organización, como perciben que les ha afectado el desplazamiento forzado.	

RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y DE LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA ANCESTRAL EN LOS INDIGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL

Metodología desarrollada: Concertación de cita. Acercamiento y contacto a la comunidad Inga Kamsa étnica de Usme Presentación del tema y objetivos de investigación. Entrevista a líder de la comunidad Dialogo y aclaración de dudas con varios miembros de la familia quienes aportaron al proceso	
Recursos utilizados 4. Recurso Humano 5. Logístico	
Objetivos logrados 1. Acercamiento miembros comunidad étnica Inga 2. Conocer las situaciones que han afectado las comunidades étnicas y los cambios en la medicina tradicional y los procesos de organización	
Responsable: LUIS ALBERTO ARIAS, ADRIANA RUBIO Y MAGALY MORENO	

Diario de campo #7

FORMATO PARA DIARIO DE CAMPO SISTEMATIZACION DE LA ACTIVIDAD	
COMPONENTE OBJETIVO NARRATIVA DE LA SITUACIÓN	COMPONENTE SUBJETIVO INTERPRETACIÓN DE LA SITUACIÓN
Nombre de la actividad Observación participante y entrevista Hombre Indígena Embera	Se realiza contacto telefónico para concertación de entrevista con el líder indígena Embera quien manifestó interés en el tema, cabe mencionar que es gobernador de esta comunidad indígena en Bogotá. Refiere preocupación por la situación que afronta su pueblo, pues algunos de los indígenas se dedican a la mendicidad, varios de los niños por las condiciones de negligencia de los padres se encuentran bajo medida de protección, hay niñas adolescentes que han sido vinculadas a la prostitución, a pesar que el Estado ha planteado una política pública para indígenas y que los vienen atendiendo en cuanto a derechos fundamentales: salud, educación, vivienda, sin embargo la mayor preocupación es que se requiere que las familias regresen a su territorio de origen para mantener su cultura, sus tradiciones, su lengua y su medicina ancestral. En cuanto a la entrevista el gobernador indígena alude que para ellos es muy importante la familia, pues se reconoce a la mujer como la encargada de los hijos es quien se hace cargo del hogar, hay toda una simbología desde sus creencias y cultura. En cuanto al hombre es quien lleva el sustento para la familia, se encarga de la parte económica y el manejo de autoridad, las personas mayores orientan desde el saber y la experiencia. Cree que las familias indígenas que llegan a Bogotá víctimas del desplazamiento han sufrido cambios importantes en la dinámica de los pueblos indígenas, situación que se debe revisar a fin de que no sigan desapareciendo las comunidades étnicas
Fecha : Marzo 03 del 2013	
Lugar de la reunión: Localidad Usme, Upz Gran Yomasa	
Hora de inicio 2:00 p.m.	
Hora de cierre: 5: 30 p.m.	

RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y DE LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA ANCESTRAL EN LOS INDÍGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL

Objetivos de la actividad: Realizar acercamiento y entrevista a las comunidades étnicas que harán parte del proceso de investigación en la Localidad de Usme.	
Desarrollo de la actividad - parte narrativa. Reconocimiento al territorio, contactos con las comunidades para la recolección de información. Acercamiento a la comunidad para lograr un dialogo de confianza a fin de realizar aportes al tema étnico en Bogotá.	
Comportamiento y desempeño del grupo: El líder indígena brindo información acerca de la comunidad étnica embera para aportes a la investigación en cuento a medicina ancestral y procesos de organización.	
Metodología desarrollada: Concertación de cita. Acercamiento y contacto líder étnico Gobernador embera Presentación del tema y objetivos de investigación. Entrevista a líder de la comunidad Dialogo con el líder étnico quien hizo aportes al proceso	

RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y DE LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA ANCESTRAL EN LOS INDIGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL

Recursos utilizados 1. Recurso Humano 2. Logístico	
Recursos utilizados 3. Recurso Humano 4. Logístico	
Recursos utilizados 1. Recurso Humano 2. Logístico	
Objetivos logrados 1. Acercamiento y entrevista a líder Indígena 2. Conocer las situaciones que han afectado las comunidades étnicas y los cambios en la medicina tradicional y los procesos de organización	
Responsable: LUIS ALBERTO ARIAS, ADRIANA RUBIO Y MAGALY MORENO	

Diario de campo #8

FORMATO PARA DIARIO DE CAMPO SISTEMATIZACION DE LA ACTIVIDAD	
COMPONENTE OBJETIVO NARRATIVA DE LA SITUACIÓN	COMPONENTE SUBJETIVO INTERPRETACIÓN DE LA SITUACIÓN
Nombre de la actividad Observación y entrevista barrio Tocaimita.	Antes de dirigirnos al barrio Tocaimita, ubicado en la Localidad de Usme, habíamos realizado una entrevista con un líder Nasa. Terminada la entrevista fuimos al barrio en mención. Era la primera vez que llegábamos a este barrio. El barrio está ubicado en un sector marginal, difícilmente se accede allí; más que carretera, lo que existe es un camino de herradura. Las casas se asimilar a algunas de las de Altos de Cazucá: muchas están construidas con plásticos, madera y materiales similares. Se aprecia que un buen número de los habitantes son indígenas, en tanto que otros son afrocolombianos. Por las calles se observan niños descalzos jugando. La señora que entrevistamos, pertenece a la comunidad INGA.
Fecha : Marzo 10 del 2013	
Lugar de la reunión: Barrio Tocaimita, localidad de Usme.	
Hora de inicio 11 y 30 AM.	
Hora de cierre: 1 PM	
Objetivos de la actividad: Reconocer el sector y realizar la entrevista.	Tiene dificultades para hablar el español, nos contó que fue gobernadora del cabildo en su lugar de procedencia. En su rostro se refleja demasiada amargura por todas las dificultades que ha tenido que pasar en Bogotá. Es renuente a aceptar la medicina occidental, solo acude a ésta en caso de extrema necesidad. Relata igualmente las dificultades para acceder a un empleo: <i>“piden recomendaciones y bachillerato y uno no tiene</i>

RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y DE LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA ANCESTRAL EN LOS INDIGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL

	<i>ni lo uno ni lo otro</i>". A pesar de llevar varios años de vivir en Bogotá, no logra adaptarse. Su mayor deseo es regresar a su territorio, pero dice que no hay condiciones de seguridad. Siente una preocupación grande por la pérdida de su cultura, pues ella considera que no tiene personas conocidas con las cuales hablar la lengua nativa,
Desarrollo de la actividad - parte narrativa. Reconocimiento del barrio y desarrollo de la entrevista.	
Comportamiento y desempeño del grupo: A pesar de que la entrevistada conocía a una de los investigadores, mostraba cierta desconfianza e inseguridad al responder.	
Metodología desarrollada: Concertación de cita. Acercamiento y contacto líder INGA. Presentación del tema y objetivos de investigación. Entrevista a líder de la comunidad Diálogo con el líder étnico quien hizo aportes al proceso	
Recursos utilizados 1. Recurso Humano 2. Logístico	

RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y DE LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA ANCESTRAL EN LOS INDÍGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL

Objetivos logrados 1. Acercamiento y entrevista a líder Indígena. 2. Reconocimiento del contexto donde vive un buen número de personas en situación de desplazamiento.	
Responsable: LUIS ALBERTO ARIAS, ADRIANA RUBIO Y MAGALY MORENO	

Diario de campo #9

FORMATO PARA DIARIO DE CAMPO SISTEMATIZACION DE LA ACTIVIDAD	
COMPONENTE OBJETIVO NARRATIVA DE LA SITUACIÓN	COMPONENTE SUBJETIVO INTERPRETACIÓN DE LA SITUACIÓN
Nombre de la actividad Entrevista indígena Inga	Al inicio de la entrevista, el entrevistado ofrece una plegaria por quienes visitan su hogar y manifiesta que su casa es como la maloca o el tambo, donde las personas son bienvenidas. A diferencia de la familia de los Coreguajes, quienes en un espacio no superior a 47 metros cuadrados viven 14 personas, en la vivienda del miembro de la comunidad Inga, en el mismo espacio (aproximadamente) solo viven tres (3) sujetos: él, su esposa e hijos. Cuentan con un equipo de cómputo y, su hijo con juguetes occidentales, como los promocionados en la T.V. Estos se observan encima de una mesa. En una de sus respuestas, el llanto se hace presente así como el quiebre de la voz. El tema fundamental abordado es el económico. Cuando viene a su memoria recuerdo de los indígenas que tienen que mendigar o prostituirse para conseguir el sustento diario, su voz se apaga y da cabida al sollozo. El entrevistado responde de manera amplia y con el conocimiento que también le da, ser periodista de uno de los canales capitalinos y cubrir noticias urbanas. Dentro de las investigaciones realizadas, se encuentra las relacionadas con la situación de las comunidades indígenas en Bogotá.
Fecha : marzo 17 del 2013	
Lugar de la reunión: Localidad Usme	
Hora de inicio 9:00 p.m.	
Hora de cierre: 11: 30 p.m.	
Objetivos de la actividad: Conocer la situación vivida en el territorio y en Bogotá, de algunos miembros de las comunidades indígenas desplazadas.	

Desarrollo de la actividad - parte narrativa. Se inicia con una oración a los espíritus, propuesta por el entrevistado. Da gracias por tener al grupo de investigadores en su vivienda. Después, el grupo de estudiantes explica los alcances de la investigación. Ante la actitud receptiva del entrevistado, se empieza la entrevista.
Comportamiento y desempeño del grupo: El entrevistado es técnico en periodismo, lo que facilita su expresión verbal. Siempre estuvo atento a resolver cada una de las preguntas. En el momento de la entrevista, estaba en la misma habitación su hijo y esposa. La esposa no pertenece a ninguna comunidad indígena.
Metodología desarrollada: Una de las estudiantes, quien conoce las comunidades étnicas de Usme, hizo contacto previo con el miembro de la comunidad Inga, quien dio la cita para la entrevista. Exposición de la investigación. Resolución de inquietudes a los miembros de la comunidad étnica. Preguntas sobre desplazamiento y medicina ancestral por parte de los investigadores (estudiantes)
Recursos utilizados: 1. Recurso Humano 2. Logístico

RE-CONTEXTUALIZACION DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS Y DE LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA ANCESTRAL EN LOS INDIGENAS SOMETIDOS AL DESPLAZAMIENTO FORZADO, ASENTADOS EN LA LOCALIDAD DE USME DEL DISTRITO CAPITAL

Objetivos logrados:	
1. Exposición de motivos 2. Acercamiento miembros comunidad étnica 3. Conocer la situación antes y después del desplazamiento.	
Responsable: LUIS ALBERTO ARIAS, ADRIANA RUBIO Y MAGALY MORENO	