

Etnicidad, desplazamiento y recontextualización¹

Luis Alberto Arias Barrero²
Elsa Adriana Rubio Castiblanco³
Ledys Magali Moreno Basto⁴

Recibido: 20 - julio - 2013

Aprobado: 03 - octubre - 2013

Resumen

Este artículo sintetiza los resultados de la investigación denominada *La re contextualización de los procesos organizativos y de la práctica de la medicina ancestral en las comunidades indígenas en situación de desplazamiento asentadas en la localidad de Usme del Distrito Capital*, desarrollada entre el segundo semestre del 2012 y el primero del 2013, en el proceso de formación de la Maestría en Desarrollo Educativo y Social, convenio Cinde - Universidad Pedagógica Nacional. El artículo expone cómo el desplazamiento forzado obliga a los miembros de las comunidades indígenas a recontextualizar el sentido que tenían los procesos organizativos y de la práctica de la medicina ancestral, en coherencia con las condiciones socioeconómicas y culturales encontradas en el sitio de llegada (la ciudad de Bogotá).

Palabras clave: desplazamiento forzado, etnicidad, comunidades indígenas, procesos organizativos, medicina ancestral, recontextualización, resistencia.

Abstract

This article summarizes the results of the research *The Re-contextualization of Organizational Processes and Practice of Traditional Medicine in the Displaced Indigenous Communities Seated in Usme, Bogota*. The research was developed between the second period of 2012 and the first of 2013, to qualify for the Master of education and Social Development degree, Cinde agreement – Universidad Pedagógica Nacional.

The article describes how the forced displacement makes the members of indigenous communities to re-contextualize the meaning the organizational process and the practice of traditional medicine had, consistent with the socioeconomic and cultural conditions found where they seated (Bogota city).

Keywords: Forced displacement, ethnicity, indigenous communities, organizational processes, traditional medicine , re-contextualization , resistance.

1 Artículo de investigación desarrollado en como parte de la Maestría en Desarrollo Educativo y Social, convenio Cinde - Universidad Pedagógica Nacional.

2 Sociólogo, especialista en Educación y Desarrollo cultural, Magister en desarrollo educativo y social, docente del programa de Trabajo Social de la Fundación Universitaria Monserrate y de la Facultad de Educación de la Pontificia Universidad Javeriana. E-mail: luis.arias@academia.fum.edu.co

3 Trabajadora Social, especialista en Gerencia Social, Magister en Desarrollo Educativo y Social. E-mail: Adrianarubio99@gmail.com

4 Comunicadora Social- Periodista, especialista en Política Social, Magister en Desarrollo Educativo y Social. E-mail: lemamoreno.72@hotmail.com

Introducción

El desplazamiento forzado se ha incrementado significativamente en el mundo en los últimos años, tal y como lo plantea Acnur (2012a). Para esta fuente, en el año 2012 se presentaron 7,6 millones de nuevos casos de desplazamiento, lo cual equivale a aproximadamente a 23.000 personas por día. Al finalizar este año había “45,2 millones de personas desplazadas forzosamente en todo el mundo a consecuencia de la persecución, los conflictos, la violencia generalizada y las violaciones de los derechos humanos” (p.3).

Para el caso de la sociedad colombiana, el número de personas obligadas a desplazarse forzosamente también ha aumentado de manera significativa, especialmente en las últimas décadas, pues según la Consejería para los Derechos Humanos y el Desplazamiento Codhes (2012) entre 1985 y 2011, 5.445.406 personas debieron abandonar su sitio habitual de residencia. Si se tiene en cuenta el número de personas desplazadas en el año 2012, el cual asciende a aproximadamente 250.000, se tendría que hacia el año 2013 la cifra de personas en situación de desplazamiento en Colombia se acerca los seis millones.

La problemática en mención ha afectado a los distintos grupos poblacionales (niños, jóvenes, hombres, mujeres, adultos mayores y comunidades étnicas). Dado el propósito central de este artículo a continuación se expondrán algunas cifras acerca del desplazamiento forzado en las comunidades indígenas.

Para Acnur (2012b) “entre los años de 1997 al 2011 se habían desplazado 106.562 indígenas, 4080 de los cuales fueron desplazados en este último año” (p.1).

Igualmente, la Alcaldía de Bogotá consideraba que hacia el año 2010, de las 292.913 personas en situación de desplazamiento existentes en la capital de la república, 6932 correspondían a las comunidades indígenas.

Lo anterior ha hecho que autores como Carvajal (2005) consideren al desplazamiento forzado como “uno de los fenómenos sociales más relevantes de Colombia en los últimos años” (p.78), razón por la cual, especialmente desde la década de los años noventa del siglo anterior ha venido apareciendo una amplia producción bibliográfica⁵ con miras a la comprensión de la problemática en mención. Buena parte de dicha producción ha estado orientada a explorar las condiciones que la generan, los efectos derivados de ella, las dinámicas que se configuran a partir de la reconstrucción social de las personas en los sitios de llegada, entre otros aspectos.

De manera particular, la producción bibliográfica sobre las comunidades indígenas en situación de desplazamiento en Colombia ha centrado la atención en las condiciones propiciadoras de la violencia y la recurrencia de ésta en dichas comunidades. Se destacan los trabajos de la Organización Nacional Indígena de Colombia (1989) y (2002) los de Escobar et. al., (2004) y (2005) los de Villa et., al y (2005), Houghton, et. al., (2008), Vitonás (2009), Sierra (2011), Alfonso et., al. (2011), lo mismo que la producción de la Revista *Luna Azul* de la Universidad de

5 En razón al amplio número de estudios existentes sobre el desplazamiento forzado en Colombia en la última década se han desarrollado algunos estados del arte sobre esta problemática, destacándose entre otros, los trabajos de Ramírez (2004), Osejo (2010) y Cabrera (2010). Estos estados del arte evidencian la presencia de diversas tendencias explicativas de la problemática en cuestión, como por ejemplo, los estudios de carácter estructural, los de tipo cuantitativo, los de orden fenomenológico, los de tipo jurídico, los de impacto psicosocial, los de género, generacionales y étnicos. Particularmente Osejo vincula el desplazamiento con el conflicto armado interno e igualmente hace énfasis en las investigaciones que toman a la ciudad como objeto de estudio. Cabrera por su parte destaca las producciones de carácter histórico, las de índole socioeconómica y las de carácter descriptivo.

Dentro de la revisión bibliográfica realizada para el desarrollo de la investigación que dio origen al presente artículo se encontraron otras tendencias explicativas, como el caso de la perspectiva que ve al desplazamiento forzado como efecto del desarrollo de la modernidad (Escobar, et.al., 2004); igualmente otra tendencia que ha tomado fuerza en la última década es aquella que articula al desplazamiento forzado con el desarrollo del neoliberalismo y la globalización, dentro de los cuales se destacan los trabajos de 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). Por su parte en los estudios de Machado (1998) y (2009), Fajardo (2002) e Ibáñez y Muñoz (2010), destacan la concentración de la tierra en Colombia como una variable explicativa del conflicto social y político con incidencia en el desplazamiento forzado.



Caldas. Aunque pueden advertirse ciertas diferencias en la forma como estos autores explican la problemática del desplazamiento forzado, se destaca el hecho de ver dicha problemática como uno de los efectos del avance del modelo neoliberal y el desarrollo de la globalización, a partir de los cuales determinadas regiones del mundo adquieren una importancia significativa en razón de los intereses del capital transnacional, de donde se derivan las luchas por el control de los territorios en los cuales históricamente han estado asentadas las comunidades en mención. En este sentido se resalta el impacto de los megaproyectos, materializados en los cultivos de palma africana, la construcción de grandes represas y la explotación de la minería.

Una variante de este tipo de trabajos son los realizados por Suárez, et., al., (2003) y Arias (2011). El primero de estos toma como centro de reflexión los procesos de desterritorialización al que se enfrentan las comunidades indígenas al ser sometidas al desplazamiento forzado; dichos procesos son explicados a partir de lo que representan para éstas el territorio y los efectos especialmente de orden cultural que se generan una vez que son obligadas a desplazarse. Arias por su parte, siguiendo la misma línea de Henao, et., al., hace énfasis, además, en el tipo de organizaciones puestas en marcha por estas comunidades en los sitios de llegada.

No se advierte la existencia de estudios que den cuenta de la manera como se recontextualizan los procesos organizativos, lo mismo que algunas prácticas especialmente significativas para las comunidades indígenas como es el caso de la medicina ancestral, aspectos directamente articulados con la cosmovisión y en general con la concepción que dichas comunidades tienen del territorio. Por consiguiente éstos serán los aspectos centrales de reflexión en el presente artículo.

Preguntarse por la forma como recontextualizan los procesos organizativos y la práctica de la medicina ancestral en las comunidades indígenas a raíz del desplazamiento forzado, implica centrar la atención en dos aspectos centrales de la vida de éstas: De una parte, significa adentrarse en el sentido que representa la organización como forma de regulación social y económica, con un profundo contenido cultural en razón de la relación que se establece con el territorio. Significa igualmente indagar qué acontece con los procesos organizativos que se deben poner en marcha dentro del proceso de reconstrucción social y cultural en los nuevos contextos donde el territorio tiene un significado que difiere profundamente del asignado en el lugar

de procedencia. De otra parte, implica adentrarse en la práctica de la medicina ancestral, aspecto vital dentro de la reproducción social y cultural, (también implícitamente ligada a la razón de ser del territorio) y por el alcance que esta adquiere en los nuevos contextos.

Este artículo es resultado de la investigación desarrollada entre el segundo semestre del 2012 y el primer semestre del 2013 dentro del proceso de formación de la Maestría en Desarrollo Educativo y Social, convenio Cinde-Universidad Pedagógica Nacional. La investigación se preguntaba por los aspectos anteriormente referidos y se desarrolló dentro de la línea de investigación en *Desarrollo Social y Comunitario*, la cual tenía dentro de sus propósitos centrales reflexionar sobre las dinámicas comunitarias que emergen en poblaciones expuestas a situaciones límite.

Aproximación conceptual

A continuación se desarrollan los conceptos que orientaron el proceso investigativo.

La **etnicidad** alude a una relación social y está directamente relacionada con la cultura y con la identidad cultural. Para Acuña (2008), la etnicidad tiene que ver con

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, pero lo determinante es que la diferencia cultural es un dato que los grupos usan en sus interacciones en el plano de la asignación de recursos económicos o de poder... , la etnicidad no es la

propiedad o el atributo de un grupo, sino la cualidad de una relación entre grupos... solo en la medida en que las diferencias culturales son percibidas como importantes y son consideradas socialmente relevantes, las relaciones sociales tienen un elemento étnico (p.5).

Por su parte, la identidad étnica para Bello (2004), siguiendo a Giménez (2002), hace referencia a “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 autor agrega que la identidad étnica, “es también un producto de las regulaciones que ciertos actores, en determinados momentos y bajo ciertas condiciones, hacen de ella” (p. 32). En síntesis, la identidad étnica es una construcción social que se configura en un momento histórico concreto y en circunstancias específicas en las cuales median unas determinadas relaciones de poder.

Al hacer referencia a la identidad étnica necesariamente debemos referirnos al concepto de **cosmovisión**. En torno a ésta las comunidades indígenas organizan y dinamizan el conjunto de sus vidas. Es a partir de ella como adquieren sentido la relación con la naturaleza, la relación con los muertos, la simbología, el papel de los *mayores*, y el conjunto de prácticas presentes en el territorio. Al decir de Landaburu (2002), la cosmovisión es “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 cos-*

movisión es hablar de un pensamiento teórico y práctico organizado”. (p.109).

Tanto la etnicidad como la cosmovisión de las comunidades indígenas implican una forma particular de organización social. Esta se haya permeada por unas maneras de asumir el mundo y el conjunto de la realidad, las cuales se articulan directamente con lo anteriormente señalado. Si bien es cierto que los resguardos y los cabildos a menudo son vistos como las formas organizativas de las comunidades en mención, lo que acontece en su actuar cotidiano y la manera como se relacionan con el exterior se encuentran signadas por la impronta de su cosmovisión y en general por toda la simbología derivada de ésta.

Aunque al hablar de la organización social se pueden mostrar diversidad de componentes de ésta, para efectos de esta reflexión cabe resaltar dos aspectos de gran relevancia: el del **sentido de lo colectivo** en dichas comunidades y el papel de **los mayores**, como parte vital de su sostenimiento como etnias.

Si bien es cierto que en algunas de estas comunidades hace presencia la propiedad individual, la búsqueda del bien común está presente en el actuar cotidiano. Dentro de la organización prima el bien común, materializado en la cooperación mutua, mediante el despliegue de prácticas como el caso de la *minga*, la cual, más que una forma de trabajo, lleva implícita una manera particular de entender las relaciones humanas, al mismo tiempo que representa un desafío a las prácticas individualistas propias de la sociedad capitalista. Pero igualmente cabría mencionar también, la posibilidad que la organización social abre a la mayoría al poder decidir sobre asuntos cotidianos y aspectos relevantes como los materializados en los *planes de vida*, en cuya construcción y gestión la mayoría tiene voz y voto y cumple un papel activo.

En lo que respecta al papel de los mayores, éstos se constituyen en muchos casos en la base del sostenimiento de la cultura y de la cosmovisión, pues no solamente son objeto de respeto y símbolo de sabiduría al interior de las comunidades, sino que cumplen un papel crucial en la socialización de las generaciones jóvenes, bien en calidad de *sabedores* y *consejeros* como también a través de la práctica de la medicina ancestral. Ésta no solamente tiene una connotación de carácter físico, sino que ella lleva implícita una manera de relacionarse con la vida.

Otro de los conceptos que permitieron al acercamiento a la realidad estudiada fue el concepto de **cultura**. Ésta es considerada



por Giménez (1999) siguiendo a Geertz (1998) y a Thomson (1990) 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).

Otro de los conceptos directamente relacionados con los anteriores es el de **territorio**. En términos genéricos la mayor parte de los autores al hacer referencia a éste aluden tanto a la parte material como simbólica desde las cuales éste es percibido. Para Giménez (1999) al considerar que el territorio resulta de la apropiación de un espacio determinado, aclara que,

esta apropiación-valoración puede ser *de carácter instrumental-funcional o simbólico-expresivo*. En el primer caso se enfatiza la relación utilitaria con el espacio (por ejemplo, en términos de explotación económica o de ventajas geo-políticas): mientras que en el segundo se destaca el papel del territorio como espacio de sedimentación simbólico-cultural, como objeto de inversiones estético-afectivas o como soporte de identidades individuales y colectivas. Dicho de otro modo: 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 (p.29).

Para el caso de las comunidades indígenas, además de lo anterior, el territorio tiene una connotación *sagrada* en razón de la cosmovisión y las maneras de ver y percibir el mundo. En este

orden de ideas, el conjunto de la naturaleza, más que el valor puramente físico, adquiere un significado particular dentro de toda la simbología presente en dichas comunidades. Acorde con Velasco (2007) hablar desde el territorio para las comunidades étnicas,

implica hablar de su relación como construcción cultural y de las múltiples representaciones simbólicas que reflejan la forma y el cómo los pueblos indígenas se vinculan a él, se lo apropian, lo construyen, recrean y lo transforman en conjunción permanente con la vida cuya existencia se nutre en y con relación a las deidades y la naturaleza. Nexo que al ser representado por la cultura adquiere el carácter de territorialidad, valor preexistente que remite al carácter sagrado y profano del espacio y que es defendido ante el avance de ocupación y despojo por parte de la sociedad hegemónica (p.53).

En este sentido resultan comprensibles las luchas que históricamente estas comunidades han librado por la defensa de sus territorios, por su autonomía y por la reivindicación de unas maneras de ser propias. Igualmente es entendible lo que representa el territorio como espacio de organización social y cultural y desde donde se despliegan ciertas prácticas de distinta naturaleza en coherencia con la concepción que de este se tiene. Pero también resulta explicable lo que significa para los miembros de estas comunidades ser sometidos al desplazamiento forzado y tener que huir hacia otros lugares, los cuales no guardan ninguna relación con los territorios habitados ancestralmente.

Tres conceptos estrechamente relacionados entre sí y que permitieron un acerca-



miento importante a la realidad estudiada, fueron los de **violencia, desplazamiento forzado y desterritorialización**. La violencia es entendida por Villa, et. al., (2005) como

aquella ejercida como medio de lucha político social con el fin de mantener, modificar, substituir o destruir un modelo de Estado o de sociedad, o también, para destruir o reprimir a un grupo humano por su afinidad social, política, gremial, racial, ideológico o cultural, esté o no organizado. Esta violencia se expresa entonces, en una sociedad como la colombiana, a través de violaciones a los derechos humanos, infracciones graves al derecho internacional humanitario, acciones bélicas y violencia político – social (p.14).

Manifestaciones concretas de esta violencia son las anteriormente referidas y materializadas en el control del territorio por parte determinados actores, la puesta en marcha de los megaproyectos con el consiguiente despojo y expropiación de los territorios de las comunidades, entre otros.

Pero la violencia desarrollada históricamente contra las comunidades en mención no alude solamente a estas formas de carácter físico y material. Ésta, al decir de Espinosa (2007), tiene que ver también con la parte simbólica y cultural. Para esta autora, “la violencia no sólo implica actos de agresión física. Su dimensión simbólica tiene efectos de largo plazo, particularmente porque modela conductas y maneras de ver la realidad y concebir y representar la diferencia” (p.273). Haciendo referencia a la violencia contra las comunidades indígenas la autora en mención prefiere hablar de *genocidio cul-*

tural (o etnocidio), entendiendo por éstos, no “simplemente los asesinatos en masa, sino, sobre todo, el acto de eliminar la existencia de un pueblo y de silenciar su interpretación del mundo” (p.274).

Por su parte el concepto de **desplazamiento forzado**, al decir de Osorio (2007) y Vallejo (2007), emerge en las Ciencias Sociales hacia la última década del siglo anterior. Si bien es cierto que históricamente el abandono involuntario de las personas de su sitio habitual de residencia a raíz de la violencia ha sido una constante, sin embargo, es hacia esos años cuando dicho concepto comienza a ser empleado para hacer referencia a una problemática que cada vez se hacía más visible en la sociedad colombiana⁶.

El desplazamiento forzado como tal lleva implícita una violación múltiple de los derechos humanos, toda vez que se pone en riesgo la vida de las personas, se les niega el derecho a permanecer en su sitio habitual de residencia, se las despoja en la mayor parte de los casos de sus pertenencias, lo cual acarrea a su vez la vulnerabilidad económica y social. Igualmente se pierden los referentes culturales y comunitarios que le daban sentido a la vida de la personas en los lugares de procedencia. En los sitios de llegada se deben poner en marcha diversidad de estrategias para iniciar el proceso de reconstrucción social, las cuales van desde la organización hasta la interlocución con distintas entidades tanto públicas como privadas. En muchos casos las acciones de hecho son la única posibilidad de que las personas sean escuchadas.

En el caso de las comunidades indígenas esta afectación resulta ser mayor en razón de la articulación que las personas establecen con el territorio como se mencionó antes. Es desde éste donde cobran sentido el despliegue de la cosmovisión y el conjunto de prácticas sociales y culturales que allí se configuran. En palabras de Suárez, et. al., 2003,

Las prácticas culturales imprimen significado a los lugares rituales, a aquellos consagrados a ciertos cultos, a los lugares de encuentro religioso, de realización de las asambleas, a los lugares de celebración y encuentro lúdico, a los espacios de circulación del saber ancestral (tradicional) y construcción de nuevo conocimiento (p. 24).

6 Osorio (2007) refiere que entre los años de 1995 al 2000, el número de personas desplazadas aumentó en más de un millón de personas, al pasar de 586.261 en 1994 a 1'439.360 en el año 2000 (p. 62).



ONIC (2003) ve en el desplazamiento forzado una amenaza a la pervivencia de la unidad como pueblos, característica crucial de estas comunidades:

El desplazamiento afecta principalmente a dirigentes, líderes, médicos tradicionales y gobernantes, es decir, personas que representan la unidad como pueblos; los médicos tradicionales no cumplen solamente funciones de equilibrio y restablecimiento de la armonía, sino que son vehículos de la espiritualidad general de la comunidad y expresan el espíritu colectivo; la ausencia de los líderes y gobernantes, que por definición representan la unidad política tiene una implicación totalmente desestructurante de la totalidad del tejido social, pues son, -en casi todos los pueblos indígenas..., al mismo tiempo el gobernante y la institución, integrados en una persona (p.31).

Por consiguiente, el abandono forzado del territorio degrada profundamente la cosmovisión y cultura en general. Este abandono forzado del territorio lleva necesariamente a la **desterritorialización**, la cual es entendida por Egea, et. al., (2007), siguiendo a Montañez y Delgado (1998) como aquellos “procesos de pérdida del territorio derivados de la dinámica territorial y de los conflictos de poder entre los distintos agentes territoriales” (p.187). Por su parte Suárez, et. al., (2003) entienden la desterritorialización como “la pérdida de lugar”, la cual implica “la desconexión de espacios en donde la memoria y la identidad construyen referentes y anclajes colectivos” (p. 10). Escobar (2004) agrega que la desterritorialización no solamente implica el abandono del territorio, sino que ésta se produce desde el mismo momento en que determinados actores hacen presencia en allí y comienzan a controlar los movimientos usuales de sus pobladores.

Ante lo anterior, las comunidades indígenas no han asumido una actitud pasiva, sino que han desplegado históricamente diversas formas de **resistencia**, tanto para la defensa de sus territorios como para hacer frente al exterminio físico y cultural. Bonfil (1989) entiende estas formas de resistencia de dos maneras: “la resistencia puede ser explícita o implícita (consciente o inconsciente). La defensa legal o armada del territorio es explícita y consciente; el mantenimiento de la “costumbre”, cualquiera que esta sea, puede ser una forma de resistencia implícita e inconsciente” (p.18). En el mismo sentido, Osorio (2007) considera que existen dos formas de resistencia, de una parte, la *re-*

sistencia civil, y de otra, las *resistencias cotidianas*. Estas últimas, a diferencia de las primeras, “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).

En este orden de ideas, la pervivencia de los territorios indígenas por sí sola puede considerarse como la mayor de las formas de resistencia sostenidas históricamente por las comunidades indígenas para hacer frente a las presiones que desde diversos ángulos se han desplegado a partir del desarrollo de la modernidad. Desde estos territorios y con base en las cosmovisiones particulares ha sido posible imprimirle dinámicas particulares a la vida de las comunidades, reafirmar su autonomía y el derecho a tener formas de organización y regulación social acorde con sus expectativas y necesidades.

Metodología

La investigación que dio origen a este artículo se desarrolló desde una perspectiva cualitativa, a partir de la cual se buscaba comprender el sentido que los integrantes de las comunidades indígenas le asignan a los procesos organizativos y a la medicina ancestral dentro del territorio de origen y la manera como éstos se recontextualizan en los sitios de llegada.

El tipo de investigación fue exploratorio-descriptivo en razón principalmente a la inexistencia de trabajos que den cuenta de la problemática a investigar. Se espera que este trabajo sirva como referente para el desarrollo de futuros estudios que profundicen sobre el particular.



La población con la cual se llevó a cabo la recolección de información fueron los integrantes de algunas comunidades indígenas residentes en la localidad de Usme del Distrito Capital. Participaron miembros de las comunidades Inga, Coreguaje, Nasa, Pijao, y Embera, quienes hacían parte de la Mesa Étnica de dicha localidad.

Como técnicas de recolección de la información se utilizaron la entrevista semiestructurada y la observación no participante. En total se realizaron 10 entrevistas. Las personas entrevistadas oscilaban entre 20 y 72 años y llevaban entre 5 y 10 años de estar viviendo en la ciudad de Bogotá. Se tuvieron en cuenta los integrantes de estas comunidades que voluntariamente quisieron responder la entrevista. Otros datos de los entrevistados aparecen en el siguiente cuadro.

Datos sobre las personas entrevistadas

Nombre	Comunidad	Edad	Acude Medicina Ancestral	Actividad en Bogotá
Entrevistado #1 Mujer	Inga	57 Años	Sí	Oficios varios.
Entrevistado #2 Mujer	Inga	22 Años	Sí	Estudiante de Administración de empresas.
Entrevistado #3 Mujer.	Inga	50 Años	Sí	Médica ancestral y artesana.
Entrevistado #4 hombre.	Inga	48 Años	Sí	Comunicador social.
Entrevistado #5 hombre.	Coreguaje	20 Años	Sí	Estudiante de bachillerato y aprendiz de medicina ancestral.
Entrevistado #6 hombre.	Coreguaje	72 Años	Sí	Médico ancestral.
Entrevistado #7 hombre.	Coreguaje	38 Años	Sí	Estudiante de Antropología.
Entrevistado #8 hombre.	Nasa	47 Años	Sí	Artesano y médico ancestral.
Entrevistado #9 hombre.	Pijao	43 Años	Sí	Abogado y médico ancestral.
Entrevistado # 10 hombre.	Embera	42 Años	Sí	Médico ancestral.

Como criterios para seleccionar a los entrevistados se tuvieron en cuenta los siguientes:

- Ser indígena en situación de desplazamiento.
- Llevar al menos 2 años residiendo en la ciudad de Bogotá.
- Pertener a alguna organización de carácter social y/o comunitario.
- Tener algún vínculo con la práctica de la medicina ancestral.

Resultados

Acorde con lo arriba expuesto, la pregunta central que guio el proceso investigativo fue la siguiente:

¿Cómo se han re-contextualizado 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?



Al optar por esta pregunta como centro de reflexión y de indagación se partió del reconocimiento de la importancia que representa el territorio para las comunidades indígenas, como espacio vital de organización y de regulación de la vida social y cultural, lo mismo que para el desarrollo de prácticas culturales como el caso de la medicina ancestral en coherencia con la cosmovisión y en general con las maneras de entender el mundo. Al ser el territorio el substrato material y simbólico de éstos, ¿qué acontece entonces al generarse el proceso de desterritorialización y entrar en contacto con otro contexto con características muy poco afines a las del lugar de procedencia?

La forma de concebir el territorio

Para las personas entrevistadas el territorio es el espacio vital para la pervivencia física y cultural, es allí donde se crea la posibilidad de reproducirse como etnias y en general para llegar a ser lo que son. La vida al margen del territorio parece no tener sentido: *“Es de donde venimos, es el origen de nosotros mismos. Es lo que somos...”; “El territorio es donde nos formamos, es lo que nos hace ser indígenas...”; “Sin el territorio no habría vida ya que es el medio que nos permite labrar todo lo que necesitamos como seres humanos...”; “Es importante porque ahí nacimos, crecimos, porque ahí está el saber y el compartir...”*.

Para algunos el territorio es fuente de vida material, pero también espiritual: *“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...”*.

Estas referencias de los entrevistados acerca de lo que es el territorio, como ya se había planteado, representa la dimensión instrumental-material y simbólica a la vez que algunos teóricos le asignan al territorio. En palabras de Giménez (1999),

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).

Igualmente para algunos integrantes de las comunidades indígenas el territorio adquiere una connotación sagrada de la misma manera como lo refieren algunos teóricos, tal y como es el caso de Velasco (2007), arriba citado. *“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...”*.

Esta connotación del territorio para las comunidades indígenas se articula directamente con una reivindicación que ha venido tomando fuerza especialmente a raíz de lo dispuesto en la constitución de 1991, al decir de Coronado (2010). Si bien es cierto que históricamente la tierra ha sido una reivindicación de estas comunidades, a partir de 1991 lo es el territorio.

Así, las reivindicaciones tradicionales de los pueblos indígenas por el acceso a la tierra y las demandas de autonomía por su gobierno propio, en el actual escenario constitucional, se transforman en demandas definidas por el discurso, los contenidos y los mecanismos de exigibilidad de los derechos. La reivindicación por la tierra se presenta hoy como exigibilidad del derecho al territorio, y se utiliza no sólo en los escenarios jurídicos, administrativos o de incidencia política, sino que este discurso y sus repertorios se utilizan permanentemente en el conjunto de las reivindicaciones que en el terreno social, en el escenario de las movilizaciones sociales, realizan los pueblos indígenas (p.35).

Este mismo autor hace la claridad de que si bien es cierto que lo dispuesto en la

constitución de 1991 incidió marcadamente en esta reivindicación, otros motivos de mucho peso también influyeron en ello. Al respecto señala, las agresiones contra estas comunidades, las cuales se intensifican especialmente en las últimas décadas (p.36).

Sobre los procesos organizativos en el lugar de procedencia

Al indagar entre los entrevistados por el sentido de los procesos organizativos en el lugar de procedencia está presente en primer lugar el carácter formal con que históricamente han sido administrados sus territorios. Por consiguiente a menudo hacen referencia a los resguardos⁷ y a los cabildos⁸. *“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...”; “la organización es el cabildo, donde toda la comunidad se reúne...”*

Igualmente aluden a la parte jerárquica y administrativa, es decir a las cabezas visibles de la organización: *“La cabecilla*

7 “El resguardo es 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. Esta figura restringía a los indígenas el ejercicio del derecho de uso y propiedad de sus tierras a una porción determinada y limitada por el propio gobierno colonial. La instauración de estas figuras, vinculadas al régimen de violencia y exterminio cometido en contra de los pueblos indígenas, tuvo como consecuencia un proceso de ruptura y cambios profundos en las diferentes dimensiones de su vida social y comunitaria” (Coronado, 2010, p.30).

8 El Cabildo “es una entidad 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...” (Moncayo, 1991, p.1)

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...”; “te habló 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...”

Esta parte formal y jerárquica referida por los entrevistados se encuentra permeada por toda la simbología y la espiritualidad propias de la cosmovisión de estas comunidades. Entender entonces la organización indígena es tener presente una forma particular de estar en el mundo a partir de la cual se reivindican la autonomía y la autodeterminación; es entender, también, el carácter que cobra la etnicidad, la cual, según Bello (2004), siguiendo a Gellner (1994), “es un principio de organización política surgido con la modernidad y 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).

En coherencia con lo anteriormente mencionado, un segundo elemento que aflora en los testimonios de los entrevistados es el concerniente al papel que cumple lo colectivo y en general lo comunitario como elementos intrínsecos en la organización social de estas comunidades: *“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 ganado entre todos...”; “la organización es para trabajar conjuntamente, es un trabajo comunitario...”*

Igualmente se destaca el carácter participativo presente en las comunidades, mediante el cual se organizan los trabajos y se proyecta el desarrollo de éstas:

“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...”



Algunos de los entrevistados refieren cómo la opción por lo comunitario obedece a todo un proceso de formación con esta intencionalidad: *“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...”*.

Otros entrevistados hacen alusión a la existencia de prácticas de orden social y cultural presentes en las comunidades a partir de las cuales se concretiza aún más el sentido de lo colectivo anteriormente mencionado. Dentro de éstas destacan la *minga* como forma de trabajo comunitario, cuyo sentido para estas comunidades fue mencionado anteriormente: *“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...”*; *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...”*.

Para Molina (2010) la *minga* hace parte de ciertas formas de sociabilidad presente en las comunidades indígenas nuestras; se trata, además, de un tipo de trabajo colaborativo y de una forma de resistencia con un contenido ampliamente cultural, pero también político.

La *minga* es la forma de intercambiar trabajo por trabajo, es la figura de la colaboración entre las personas de la comunidad. Se recurre a ella para la realización de trabajos de las familias, tanto de los cultivos en las parcelas como también para la realización de obras de bienestar colectivo, por ejemplo, alcantarillados, pozos, limpieza de caminos, etc. Mientras un grupo importante de personas trabajan; entre ellos hombres, mujeres, jóvenes y niños, otro grupo de señoras preparan la comida en grandes cantidades... En la *minga* se ponen en escena muchas de las potencialidades de la cultura... como la bebida, la comida, la conversación, el trabajo, el baile, el ocio y por supuesto, la resistencia (p.46).

Además de lo anterior, los entrevistados hicieron alusión a la *minga* con una connotación un tanto diferente a la anteriormente referida, la cual explica, además, la posibilidad de comunicación y de construcción colectiva entre los miembros de la comunidad. En este sentido, mencionaban, *la minga de conocimiento, la minga de artesanía, la minga de medicina*, entre otras.

El papel de los mayores

Dentro de las comunidades indígenas, *los mayores* ocupan un lugar central, en el desarrollo de la organización social, bien sea a través de la práctica de la medicina ancestral, lo mismo que como consejeros, sabedores, chamanes, etc. De ellos depende en gran parte la sostenibilidad de la cosmovisión y en general los procesos formativos y las prácticas que allí se desarrollan. *“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...”*; *“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...”*; *“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...”*.

El papel cumplido por los mayores como parte de la regulación social y cultural es ratificado por Molina (2010), quien destaca de manera especial cómo sobre ellos recae también el hecho de mantener la memoria de la comunidad.

A través de los mayores se mantiene viva la memoria de la comuni-

dad: 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).

La medicina ancestral

La práctica de la medicina ancestral no puede explicarse al margen de la cosmovisión de las comunidades indígenas. Solamente a partir de la comprensión de ésta es posible entender el sentido que en dicha práctica representa para los integrantes de dichas comunidades. Para los entrevistados en general, la medicina ancestral es fuente de vida, de comunicación, parte de la espiritualidad étnica, a partir de ella es posible lograr la pervivencia como grupos étnicos: *“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...”*; *la medicina tradicional es para mí la supervivencia para todos nosotros los pueblos*; *“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...”*; *“es el comienzo, es el origen de la vida, querer sanar*

una serie de malestares con lo mismo que nos ha dado la naturaleza...”.

Para algunos la medicina ancestral no solamente cumple un papel importante en la curación de determinadas enfermedades, sino que a través de su práctica se adquieren una serie de conocimientos producto de la cosmovisión. En el proceso de curación los médicos ancestrales a menudo recurren a ceremonias especiales en las cuales se despliegan buena parte de los principios que soportan la cosmovisión de estas comunidades: *“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”*; *“es a través de la medicina tradicional que nosotros adquirimos conocimiento de todo lo que nos dice el médico tradicional”*.

Tal y como lo refieren los entrevistados en la práctica de la medicina ancestral se establece una diferencia grande con lo que es la medicina occidental. En aquella se ponen en juego elementos de orden cultural, espiritual, etc.: *“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 permitieran entrar, para poder hablar de ella tendría que quedarme toda la vida...”*.

Estas diferencias sobre estos dos tipos de medicina expuestas por los entrevistados son vistas por el Instituto Interamericano de Derechos Humanos (2006) en los siguientes términos:

La concepción de los pueblos indígenas respecto a la salud, está ligada 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)

Por su parte Vallejo (2006) y Chifa (2010), ven en la práctica de una y otra, diferencias epistemológicas profundas en consonancia con las concepciones del mundo de las cuales hacen parte.

Un aspecto recurrente entre los entrevistados fue la alusión al territorio como fundamento importante para la práctica de la medicina ancestral. Es el territorio el lugar donde están las



plantas, pero a la vez, es allí donde están los ríos, las montañas, los árboles, es decir, en torno a los cuales hace presencia toda la simbología y toda la espiritualidad propia de la cosmovisión indígena: *“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 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...”*

Desterritorialización

Si bien es cierto que la violencia contra las comunidades indígenas ha estado presente a lo largo de la historia, algunos autores como Villa et. al., (2005) y Alfonso et,al (2011) son claros al manifestar como ésta se intensifica a finales de la década de los años noventa del siglo anterior. Aunque la violencia de esos años a menudo es explicada a partir de la confluencia de distintos factores, prima de manera especial la explicación que ve en los procesos de desarrollo del modelo neoliberal y la globalización, aspectos incidentes en la lucha por el control del territorio, donde están asentadas las comunidades indígenas como ya se mencionó. Para algunas de las personas entrevistadas, la violencia obedece a la presencia de distintos actores armados en sus territorios, sin que se comprenda el trasfondo de la problemática en cuestión. Para otros, por el contrario, las riquezas presentes allí, son la causa principal de la violencia: *“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...”*

Esta apreciación de algunos de los entrevistados es compartida por estudiosos de la problemática en mención. Así, por ejemplo, Arias (2002) además de ratificar lo anterior, identifica otros factores:

La expansión del conflicto en los territorios indígenas tiene que ver, fundamentalmente, con los siguientes factores: a) las ventajas estratégicas de los territorios indígenas para los grupos ilegales (insurgencia, narcotraficantes y paramilitares) como zonas de refugio y como corredores para el tráfico de armas, drogas y contrabando, así como para movilizar a sus efectivos y ejercer, desde allí, el control de áreas económica y militarmente estratégicas; b) la inversión de grandes capitales de empre-

sas en zonas cercanas a territorios indígenas, o directamente en ellos, lo que ha atraído, primero a la insurgencia, por razones políticas y financieras, y luego a la contrainsurgencia, que defiende a las empresas; c) la expansión de los cultivos ilícitos de coca y de amapola, que terminaron invadiendo casi todos los territorios indígenas y convirtiéndose en la principal fuente de financiación de los actores armados de uno y otro bando; y d) la expansión del narcolatifundio hacia zonas con alto potencial de valorización de tierras (p.71).

Sobre el desarrollo de la violencia en las comunidades, los entrevistados refieren que una práctica muy usual entre los actores armados es la concerniente a los asesinatos selectivos: *“la verdad yo era un líder..., me mataron un hermano que era un líder, él era el presidente de la Junta, mataron un primo mío que también 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 secuestro un día...”*

Como consecuencia de la violencia se generan el desplazamiento forzado y la desterritorialización de un número cada vez más creciente de personas, entre ellas los integrantes de las comunidades indígenas⁹. La desterritorialización como quedó planteado atrás, implica la “pérdida de lugar” y “la desconexión” del territorio.

9 De acuerdo con ACNUR (2006 entre los años de 1996 a 2002 fueron asesinados 997 indígenas. Durante este mismo período se desplazaron forzadamente 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 káticos, wuitotos, koreguajes, pijaos, awas, ingas, puinaves, wayús, zenús, kofanes, pastos, yanacunas. Kogis, uwas, betoves y kamtsá (p. 1-2).

Tal y como lo plantea Escobar (2004) este proceso comienza hacerse evidente desde el mismo momento en que las comunidades sienten que van perdiendo el control del territorio: *“Puesto que los actores armados impiden 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...”*. En ciertos casos son visibles los obstáculos para continuar con las prácticas cotidianas: *“a los médicos tradicionales los están matando, porque los actores armados creen que matando a un médico tradicional acaban todo...”*.

Los efectos de la violencia llegan a ser aún más profundos una vez que se produce el desplazamiento forzado. Los testimonios de los entrevistados son bien reveladores: *“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...”*. *“La parte espiritual se descontextualiza, se pierden muchas cosas...”*; *“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...”*.

Para el caso de la práctica de la medicina ancestral, las personas entrevistadas encuentran grandes dificultades asociadas especialmente a la carencia de un ambiente natural y espiritual donde esta se pueda llevar a cabo: *“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 maldadas y todo eso afecta la espiritualidad del taita, su sabiduría, entonces ya no*

tiene esa potencia como cuando estaba allá...”; *“Si ha habido cambios, nosotros aquí no tenemos un río limpio, un río limpio para practicar la medicina, el río donde más se puede sería el Tunjuelito, pero no sirve por la contaminación...”*. *“Lo que hacía allá no lo puedo hacer acá, porque por aquí hay mucha gente y además hay música y todo eso. Pues ya uno escucha latidos de perro, ya la gente borracha por ahí maldiciendo, eso no nos queda bien...”*.

Además de lo anterior, en muchos casos las personas sienten que lo económico¹⁰ pesa demasiado: *“El hambre es una cosa seria, la sed y tener que caminar tanto trayecto...”*. Ante esta situación y a raíz de las escasas ofertas provenientes de la institucionalidad pública y privada, algunas personas buscan como alternativa la organización o la realización de actividades propias del rebusque diario de la gran ciudad, en tanto que otras comienzan a interiorizar prácticas de sobrevivencia propias ésta y por consiguiente, se entregan a la mendicidad, la delincuencia o la prostitución.

Recontextualización y resistencia

Ante la situación anteriormente descrita algunos de los integrantes de las comunidades indígenas ponen en marcha distintos tipos de alternativas. La organización se convierte en una de éstas, principalmente ante las dificultades de orden económico ya referidas. Es decir, que de unos procesos organizativos con carácter participativo y en consonancia con la cosmovisión propia de las comunidades ancestrales se pasa a otros en procura de la pervivencia física en una buena parte de los casos. Se trata de procesos no fáciles de poner en marcha ante las urgencias cotidianas y ante el conjunto de aprendizajes que éstos implican. Si bien es cierto que influye de manera decisiva los liderazgos propios de los lugares de procedencia, los nuevos contextos exigen la interiorización de la normatividad vigente para estos casos, además de la interlocución necesaria con las personas de las comunidades afectadas, lo mismo que con las instituciones públicas y privadas. En muchas ocasiones los líderes deben decidir entre dinamizar la organización o entregarse al rebusque diario que les permita allegar algunos recursos.

Dado que una de las preocupaciones especialmente de los líderes de estas comunidades es la que ellos denominan como *“la pérdida de la cultura”* como consecuencia del desplazamiento forzado, se aprecia igualmente el desarrollo de procesos organizativos con el propósito fundamental de mantener prácticas de orden cultural que los identifique como etnias, dentro de las

10 Al respecto ver, Suárez (2003) como también Ibáñez y Moya (2007).



cuales se destaca la práctica de la medicina ancestral: “*lo 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...*”

La participación de algunos de los integrantes de estas comunidades en las Mesas Étnicas locales, los mismo que su participación en la construcción de la política distrital de salud para la población desplazada (en la cual quedó incorporada la medicina ancestral) (2006-2007) expresan la necesidad de no dejarse asimilar por prácticas sociales y culturales del nuevo contexto que muy poco se asimilan con las de los lugares de procedencia. Igualmente con esta misma intencionalidad cabe destacar el proyecto denominado, **escuela de pensamiento**, el cual viene siendo liderado por algunos integrantes de estas comunidades. “*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...*”

En este sentido, la organización cobra importancia en los nuevos contextos, como alternativa frente a la supervivencia física, pero también como una manera de resistir ante la imposición cultural.

Conclusiones

Del proceso investigativo fue posible extraer las siguientes conclusiones entre otras.

- La condición étnica de las comunidades indígenas construida a través de la historia les ha permitido el despliegue de

unas formas organizativas a través de las cuales han podido regular la vida social, económica y cultural. Se trata de una condición resultante de una cosmovisión, desde donde reivindican la autonomía, la autodeterminación y el derecho a llevar unas formas de vida particulares.

- La comprensión de los procesos organizativos y de la práctica de la medicina ancestral solamente es posible a partir del acercamiento a la cosmovisión de dichas comunidades. Es desde ésta como se entiende la relación con la naturaleza, el sentido que para ellas tiene la vida, la espiritualidad, las prácticas culturales, lo comunitario y en general la forma de entender el mundo.
- El proceso de desterritorialización al que son sometidas las comunidades en mención afecta profundamente sus vidas y pone en riesgo su pervivencia étnica en razón del conjunto de prácticas con el que deben entrar en contacto en el sitio de llegada. De ahí que se vean obligados a recontextualizar la organización y algunas de sus prácticas como una forma de permanecer siendo vigentes en un contexto que se adscribe a otras lógicas y maneras de asumir la vida. La búsqueda de alternativas con esta intencionalidad forma parte del largo proceso de resistencias que históricamente sus comunidades han puesto en marcha para lograr su autonomía y autodeterminación.

Referencias

- Acnur (2012a). Desplazamiento. El nuevo reto del siglo XXI. Documento en línea. Recuperado el 20 de mayo del 2013, en: <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/ACNUR%20Tendencias%20Globales%202012.pdf>
- Acnur (2012b). Situación Colombia indígenas. Documento en línea. Recuperado el 7 de junio de 2013, en: http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/RefugiadosAmericas/Colombia/2012/Situacion_Colombia_-_Pueblos_indigenas_2012.pdf?view=1
- 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"
- 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. . 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. (pp. 71-80). Bogotá, Codhes, Oim.
- Arias, Luis. (2011). Indígenas y afrocolombianos en situación de desplazamiento en Bogotá, Revista Trabajo Social, # 13, 61-76. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bello, Álvaro. (2004). Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas. Santiago de Chile: Cepal.
- Bonfil, Guillermo (1989). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos, en Revista Arinsana #10, 35-69.
- Carvajal, Arizaldo. (2005). Los desplazados: ¿un actor invisible en la planeación del desarrollo?, Revista Prospectiva #10, 75-96.
- Consejería para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (Codhes- b). Boletín Codhes Informa #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). Facultad de Ciencias Ambientales y Rurales. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Egea, Carmen, et. al., (2007). Territorio, Conflictos y migraciones en el contexto colombiano. Cuadernos Geográficos, 40 (2007-1), 185-194.
- Escobar, Arturo. (2004). Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el pacífico colombiano. En E. Restrepo & A. Rojas (Eds), Conflicto e invisibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia, (pp. 53-70). Popayán: Universidad del Cauca.
- Escobar, Arturo. (2005). Más allá del tercer mundo, globalización y diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Universidad del Cauca.
- Chifa, Carlos. (2010). La perspectiva social de la medicina tradicional. En Boletín Latinoamericano y del Caribe de plantas medicinales y aromáticas, Volumen 9 (4), 242-245.
- Espinosa, Mónica. (2007). Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia, en S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds), El giro de la colonialidad. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del orden global (pp. 267-287). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Central, Siglo del Hombre Editores.
- Giménez, Gilberto (1999). Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. Revista Estudios sobre las culturas contemporáneas, época II., vol. V., N° 9, 25-57.
- Landaburu, Jon. (2002). Cosmovisión, en S. Margarita, M. Suaza & R. Camacho (Eds), Palabras para desarmar (pp. 107-118). Bogotá: Ministerio de Cultura-Instituto colombiano de Antropología.
- Houghton, et. al. (2008). La tierra contra la muerte. Bogotá: Cecoin.
- Molina, Víctor. (2010). Dispositivos de ocio y sociabilidad en la comunidad indígena Nasa de Colombia, en, Revista **Polis**, Volumen 9, N° 26, 41-60.
- Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic). (1989). El movimiento indígena. En G. Gallón (Comp.), Entre movimientos y caudillos (pp. 294-306). Bogotá: Cinep, Cerec.



- Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic). (2003). El desplazamiento indígena en Colombia. Caracterización y estrategias para su atención y prevención en áreas críticas. Bogotá: Acnur, Red de Solidaridad Social.
- Osorio, Flor. (2007). Territorialidades en suspenso. Desplazamiento forzado, identidades y resistencias. Bogotá: Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento.
- 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.
- Villa, William, et. al., (2005). Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004. Bogotá: CECOIN OIA. IWGIA.
- Vallejo, Álvaro. (2006). Medicina indígena y salud mental. Revista Acta Colombiana de psicología, #9 (2): 39- 46.
- Vallejo, Luisa Fernanda. (2007). La construcción social del desplazado en Colombia. Cali: Universidad Autónoma del Occidente.
- Velasco, José. (2007). Espacio y territorio: ámbito de la etno-identidad, en Revista del CELSA, #10, 53-70.
- Vitonás, Ezequiel. (2009). Territorialidad y colectividad desde la Ley del Origen del pueblo Nasa del Norte del Cauca, Suroccidente Colombiano. En F. Lozano (ed), Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI, (pp. 549-560). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.