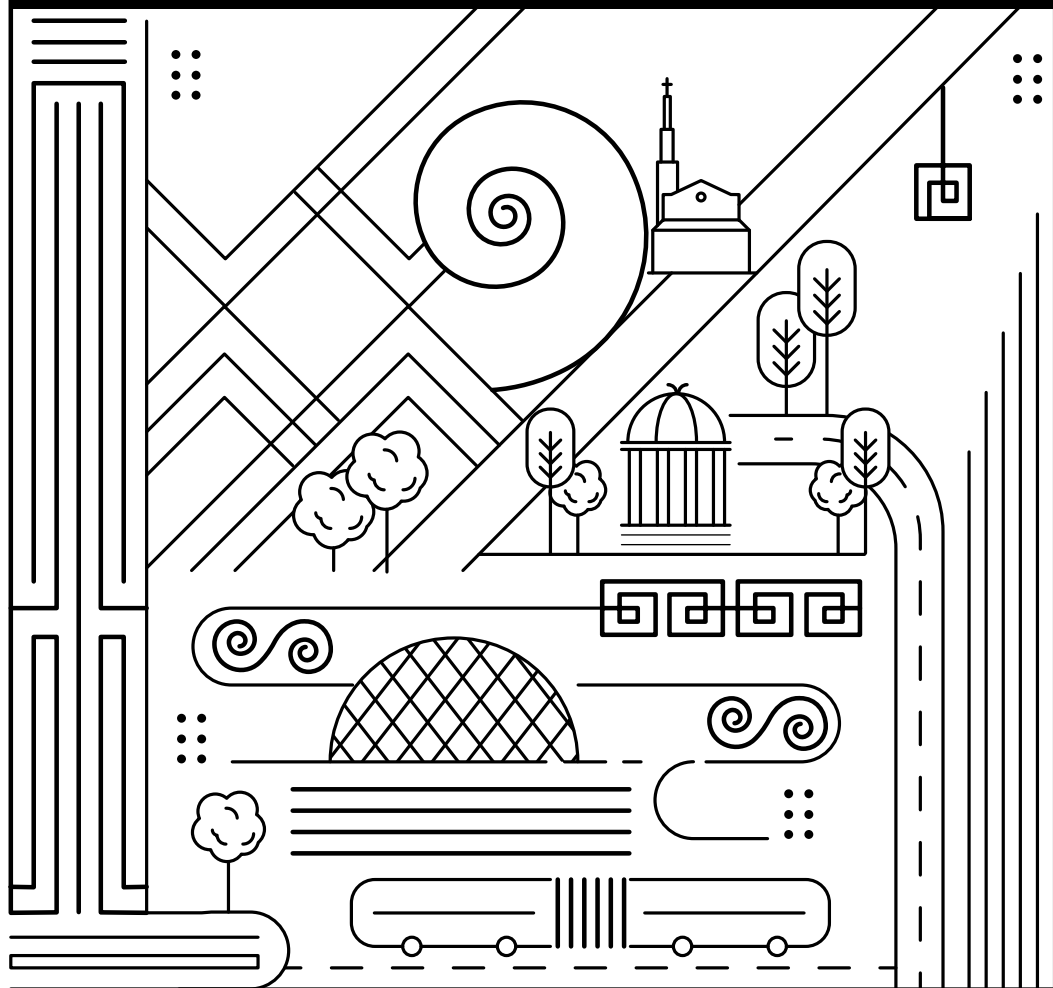


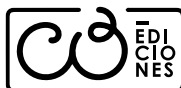
Calidad de vida, buen vivir y salud.
Indígenas en la ciudad:
el caso de 6 pueblos migrantes en Bogotá

Sandra Vargas-Cruz e Irene Parra-García (Comps.)



Calidad de vida, buen vivir y salud.
Indígenas en la ciudad:
el caso de 6 pueblos migrantes en Bogotá

Centro Editorial
Facultad de Medicina
Sede Bogotá
Editorial Universidad El Bosque



Calidad de vida, buen vivir y salud.
Indígenas en la ciudad:
el caso de 6 pueblos migrantes en Bogotá
Sandra Vargas-Cruz e Irene Parra-García (Comps.)

Catalogación en la fuente

304.809861 C15v

Calidad de vida, buen vivir y salud: indígenas en la ciudad, el caso de 6 pueblos migrantes en Bogotá /
Compiladoras Sandra Vargas-Cruz e Irene Parra-García, -- Bogotá: Universidad El Bosque, 2021

364 p.; 2.1 cm --

Incluye tabla de contenido, índice y referencias bibliográficas al terminar cada capítulo.

ISBN: 978-958-739-236-4 (Impreso)

ISBN: 978-958-739-237-1 (Digital)

DOI: <http://doi.org/10.18270/9789587392364>

1. Indígenas de Colombia 2. Indígenas -- Derechos civiles 3. Conflicto armado -- Colombia 4. Población des-
plazada -- Colombia 5. Indígenas -- Residencia urbana 6. Indígenas -- Vida social y costumbres 7. Migración
interna -- Colombia I. Parra-García, Irene, compiladora II. Vargas-Cruz, Sandra, compiladora III. Universidad
El Bosque. Vicerrectoría de Investigaciones. IV. Universidad Nacional de Colombia

Fuente. SCDD 23ª ed . - Universidad El Bosque. Biblioteca Juan Roa Vásquez (Agosto de 2021) - RR

Calidad de vida, buen vivir y salud. Indígenas en la ciudad: El caso de seis pueblos migrantes en Bogotá

© Universidad Nacional de Colombia - Sede Bogotá - Facultad de Medicina
Compiladoras: Sandra Vargas-Cruz
Irene Parra-García

Primera edición, octubre de 2021

ISBN: 978-958-739-236-4 (Impreso)

ISBN: 978-958-739-237-1 (e-book)

Facultad de Medicina

Decano

Vicedecano de Investigación y Extensión

Vicedecano Académico

Coordinadora Centro Editorial

Preparación editorial

Centro Editorial Facultad de Medicina

upublic_fmbog@unal.edu.co

Diagramación

Oscar Gómez Franco

Corrección de estilo y ortotipográfica

Astrid Cárdenas Romero

José Ricardo Navarro

Javier Eslava Schmalbach

José Fernando Galván Villamarín

Vivian Marcela Molano Soto

Ilustración de carátula

María Camila Prieto Abello

Colección

Coediciones

Hecho en Bogotá, D. C., Colombia, 2021

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Los conceptos emitidos son responsabilidad de los autores y no comprometen el criterio del Centro Editorial ni de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de Colombia.

© Universidad El Bosque

© Editorial Universidad El Bosque

Rectora: María Clara Rangel Galvis

Sandra Vargas-Cruz (Comp.)

Irene Parra-García (Comp.)

Calidad de vida, buen vivir y salud. Indígenas en la ciudad: el caso de seis pueblos migrantes en Bogotá

Primera edición, septiembre de 2021

ISBN: 978-958-739-236-4 (Impreso)

ISBN: 978-958-739-237-1 (Digital)

Editor: Miller Alejandro Gallego Cataño

Coordinación editorial: Leidy De Ávila Castro

Corrección de estilo: Astrid Cárdenas Romero

Diseño de portada y portadillas: María Camila Prieto Abello

Hecho en Bogotá D.C., Colombia

Vicerrectoría de Investigaciones

Editorial Universidad El Bosque

Av. Cra. 9 n.º 131A-02, Bloque A, 6.o piso

+57 (1) 648 9000, ext. 1100

editorial@unbosque.edu.co

www.investigaciones.unbosque.edu.co/editorial

Impresión: Imagen editorial SAS

Octubre de 2021

Esta publicación resultado de investigación, original e inédita, ha sido editada conforme a los parámetros establecidos por el sello Editorial Universidad El Bosque. Ha sido evaluada por dos pares académicos bajo la modalidad doble ciego y cumple en su totalidad con los criterios de normalización bibliográfica que garantizan su calidad científica y sus aportes al área de conocimiento respectiva.

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la Editorial Universidad El Bosque.

Universidad El Bosque | Vigilada Mineducación. Reconocimiento como universidad: Resolución n.º 327 del 5 de febrero de 1997, MEN. Reconocimiento de personería jurídica: Resolución 11153 del 4 de agosto de 1978, MEN. Reacreditación institucional de alta calidad: Resolución n.º 013172 del 17 de julio 2020, MEN.

Catalogación en la fuente

304.809861 C15v

Calidad de vida, buen vivir y salud: indígenas en la ciudad, el caso de 6 pueblos migrantes en Bogotá / Compiladoras Sandra Vargas-Cruz e Irene Parra-García, -- Bogotá: Universidad El Bosque, 2021

364 p.; 2.1 cm --

Incluye tabla de contenido, índice y referencias bibliográficas al terminar cada capítulo.

ISBN: 978-958-739-236-4 (Impreso)

ISBN: 978-958-739-237-1 (Digital)

DOI: <http://doi.org/10.18270/9789587392364>

1. Indígenas de Colombia 2. Indígenas -- Derechos civiles 3. Conflicto armado -- Colombia 4. Población desplazada -- Colombia 5. Indígenas -- Residencia urbana 6. Indígenas -- Vida social y costumbres 7. Migración interna -- Colombia I. Parra-García, Irene, compiladora II. Vargas-Cruz, Sandra, compiladora III. Universidad El Bosque. Vicerrectoría de Investigaciones. IV. Universidad Nacional de Colombia

Fuente. SCDD 23ª ed . - Universidad El Bosque. Biblioteca Juan Roa Vásquez (Agosto de 2021) - RR

CONTENIDO

Prólogo	11
Introducción	15
PARTE 1. EL ABORDAJE	22
Capítulo 1	
Indígenas urbanos: relaciones interculturales, ciudadanía inconclusa y respuestas contrahegemónicas	24
<i>William Iván López Cárdenas</i>	
<i>Beatriz Helena Soto Mora</i>	
<i>María Catalina Marrugo Díaz</i>	
Capítulo 2	
Metodología: estudio mixto con enfoque étnico	56
<i>Edgar Antonio Ibáñez-Pinilla</i>	
<i>Tomas Guzmán Sánchez</i>	
<i>Sandra Vargas-Cruz</i>	
<i>Irene Parra-García</i>	
PARTE 2. LA SITUACIÓN ESPECÍFICA DE LOS PUEBLOS	74
Capítulo 3	
Indígenas urbanos: reconstruyendo la comunidad Wounaan en Bogotá	76
<i>Sandra Vargas-Cruz</i>	
<i>Fernanda C. Tolosa-Castro</i>	
<i>Valeria Lozano-Lavado</i>	
<i>María Paula Pérez-Mosquera</i>	
<i>Valentina Salazar-Maldonado</i>	
Capítulo 4	
Retrato del resurgimiento Yanacona desde la ciudad	110
<i>Irene Parra-García</i>	
<i>Elías D. Colorado-Vélez</i>	
<i>Camilo Corvacho-Guevara</i>	
<i>Carlos Andrés Castro-Jiménez</i>	

Capítulo 5	
Misak misak: un pueblo que revive en la ciudad	142
<i>Sandra Vargas-Cruz</i>	
<i>Juan Camilo Echeverry-Fajardo</i>	
<i>Juliana Gaitán-Góngora</i>	
<i>Camila García-Roa</i>	
<i>Nicolás Rodríguez-Bolaños</i>	
Capítulo 6	
Los Kamëntšá biya: del Valle de Sibundoy a Bogotá	170
<i>Irene Parra-García</i>	
<i>María Paula Sarmiento Rojas</i>	
<i>Veruska Martínez Mogollón</i>	
<i>Sandra Vargas-Cruz</i>	
<i>Edgar Antonio Ibáñez-Pinilla</i>	
Capítulo 7	
Vivencias de Los Pastos en la ciudad de Bogotá D. C.	202
<i>Sandra Vargas-Cruz</i>	
<i>Daniela Moreno-Villamil</i>	
<i>María P. Medina-Duque</i>	
<i>Tatiana Rocha-Torres</i>	
<i>Irene Parra-García</i>	
Capítulo 8	
Los Nasa como indígenas urbanos: la resignificación de su identidad	228
<i>Irene Parra-García</i>	
<i>Juan Camilo Chavarro-Abril</i>	
<i>José Jorge Maya-Gómez</i>	
<i>María Daniela Mantilla-Vanoy</i>	
<i>Danna Cortés-Acosta</i>	
PARTE 3. FENÓMENOS COMPARTIDOS	264
Capítulo 9	
Violencia contra indígenas en Colombia: un análisis a propósito de los pueblos indígenas desplazados en la ciudad de Bogotá	266
<i>Giovanni Andrés Numpaque-Arcila</i>	
<i>Zulma Consuelo Urrego-Mendoza</i>	
<i>Kevin Esteban Yanquen-López</i>	
<i>Beatriz Helena Soto Mora</i>	
<i>Tomas Guzmán Sánchez</i>	

Capítulo 10	
La vida en el desplazamiento indígena en Bogotá: armonía, desarmonía y territorio	292
<i>Tomas Guzmán Sánchez</i>	
<i>Santiago Astaiza-Vergara</i>	
<i>Paula Sofía Escobar Montaña</i>	
<i>Zulma Consuelo Urrego-Mendoza</i>	
<i>Beatriz Helena Soto Mora</i>	
Capítulo 11	
Buen vivir como apuesta para pensarse en la colectividad urbana	318
<i>Beatriz Helena Soto Mora</i>	
<i>Catalina María Moreno Torres</i>	
<i>Nicolás Calvache Montúfar</i>	
<i>Tomas Guzmán Sánchez</i>	
<i>Zulma Consuelo Urrego-Mendoza</i>	
Consideraciones finales	342
<i>Sandra Vargas-Cruz</i>	
<i>Irene Parra-García</i>	
<i>Zulma Consuelo Urrego-Mendoza</i>	
Autores	349
Índice analítico	356
Índice onomástico	360

PRÓLOGO

Queremos agradecer la invitación a escribir el prólogo de este libro, resultado de un esfuerzo de trabajo entre la universidad pública y privada, en este caso las Universidades El Bosque y Nacional. Este esfuerzo buscó dar soporte desde sus ejercicios académicos, curriculares y pedagógicos a la inmersión social realizada, para comprender las dinámicas de las comunidades indígenas desplazadas y asentadas en la ciudad de Bogotá. Esta investigación aporta al trabajo en salud pública metodologías y formas de análisis de las ciencias sociales, permitiendo la comprensión del fenómeno migratorio en las diferentes variantes que se dan en el contexto colombiano, aportando a los pueblos indígenas en sus reflexiones y a la población receptora para que se establezcan relaciones de respeto, comprensión mutua y promoción de un trato digno.

Nosotros tuvimos una cercanía en los inicios de la idea de construir este proyecto, cuando se realizaron algunas reuniones con los cabildos indígenas urbanos para incluirlos en el próximo decreto que permitiría la implementación del componente de salud pública contenido en el Decreto 1953 de 2014, el cual hace referencia al reconocimiento provisional de los resguardos indígenas como entidades territoriales, con capacidad de percibir los recursos de la salud, educación, saneamiento básico y la ejecución de acciones al respecto desde sus referentes culturales.

Si bien es cierto que en la concertación con el gobierno nacional del decreto mencionado anteriormente, no se incluyeron a los cabildos indígenas urbanos con la argumentación de que deberían ser asumidos y atendidos por los resguardos de origen, como alternativa desde la Dirección de Salud Pública del Ministerio Salud y Protección Social, se dialogó con los cabildos

indígenas urbanos sobre posibles acciones a incluir en el “Plan del cuidado de la salud para la vida colectiva de los pueblos Indígenas”, como la versión con pertinencia cultural del Plan de Intervenciones Colectivas (PIC), en este caso como pueblos indígenas viviendo en contexto de ciudad. A partir de nuestros encuentros, hablando con algunos gobernadores indígenas, se dio origen a la idea del proyecto en mención por la necesidad que ellos expresaron de comprender mejor su situación de vivir en contexto de ciudad.

Entrando en materia, el contenido de este estudio nos va llevando a través de una investigación con enfoque mixto, cuyo presupuesto es combinar los datos cuantitativos y cualitativos con el objetivo de lograr una interpretación más amplia de la realidad. Existen diferentes combinaciones del enfoque mixto según su análisis, como se relata en este libro: el explicativo secuencial, el exploratorio secuencial y la triangulación convergente. Para el desarrollo de esta investigación retomamos el explicativo secuencial. Lo cual nos pareció muy oportuno para el trabajo que se abordó. Dado que los hallazgos del método cuantitativo se reforzaron con los hallazgos del método cualitativo, se generó así un análisis más amplio y profundo del fenómeno estudiado.

En este libro, los autores llevan al lector a caminar a través de las Américas para comparar la situación propia de Colombia con otros países que tienen presencia de “indígenas en contexto de ciudad”, ejemplo de esto sería Chile, Brasil, Canadá, América del Norte, entre otros. Igualmente realiza una importante descripción de cada uno de los pueblos participantes en el estudio como son Los Pastos, Yanacóna, Wounaan, Nasa, Misak Misak y Kamëntšá.

El libro consta de tres partes y once capítulos. Presenta la situación general de cada pueblo indígena en Bogotá por separado dando lugar a sus dinámicas propias. Para ello, incorpora en el análisis algunos indicadores demográficos como: relación hombre/mujer, los índices de infancia, envejecimiento y dependencia. Otros indicadores fueron trabajados desde la lógica indígena: vivienda, educación y salud, entre otros.

Los tres últimos capítulos, a través de un abordaje cualitativo, le dan un valor agregado al trabajo, aportando nuevas categorías de análisis acerca de la violencia, la migración, el desplazamiento a las ciudades, las pérdidas y ganancias al dejar su territorio ancestral, los vacíos conceptuales sobre las violencias que afectan a los pueblos indígenas. El penúltimo capítulo sobre la vida de los indígenas desplazados en Bogotá, lleva al lector a través de una reflexión sobre las dicotomías deseo-desplazamiento, la inserción social-subsistencia, la armonía del deseo versus afección del dinero, las reflexiones que abren nuevos interrogantes, y otras miradas que retomamos a continuación: la resignificación de la identidad indígena, la emergencia y trayectorias de procesos organizativos y participativos, las disputas por el reconocimiento jurídico de sus autoridades tradicionales, las reivindicaciones por su derecho a la ciudadanía plena, el territorio desde una perspectiva de espacialidades ampliadas que vinculan el campo

y la ciudad, como espacio político, que da cuenta de las relaciones de pertenencia y apropiación.

Es importante decir que este trabajo aborda una problemática emergente debido a los nuevos escenarios en la vida de los pueblos indígenas, en los cuales se abren nuevas preguntas, argumentaciones, versiones y debates acerca de lo indígena en las sociedades de los países de las Américas. Se sugiere considerar para un futuro cercano, ampliar este tipo de trabajo a otras ciudades donde hay situaciones diferentes, por ejemplo: la presencia del pueblo Nukak Maku en San José del Guaviare, los Hitnú y Makaguán en la ciudad de Arauca, entre otros.

Para terminar, agradecemos a los autores por invitar a una sociedad como la colombiana a comprender mejor lo que significan las desigualdades étnicas en salud y sus potenciales efectos para la salud pública.

Sol Beatriz Sánchez Montoya
José Milton Guzmán Valbuena

-
- 1 Bacterióloga y laboratorista clínico de la Universidad de Antioquia, Licenciada en Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana, con maestría en Investigación y Administración en Salud Pública de la Universidad Central del Ecuador, Especialista en Pedagogía para el Aprendizaje Autónomo, con experiencia de trabajo en Salud Comunitaria, enfoque intercultural, desarrollo social y medio ambiente, y desempeño en actividades laborales en salud pública.
 - 2 Médico de la Universidad de Antioquia, Colombia. Licenciado en Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, Maestría en Investigación y Administración en Salud Pública de la Universidad Central del Ecuador, residente del programa de Líderes en Salud Internacional. Experiencia laboral en los últimos años con la Organización Panamericana de la Salud - OPS/OMS, profesional competente en ciencias de la salud, ciencias sociales, salud pública, políticas públicas en salud y etnicidad, planeación estratégica y operativa en salud pública.

INTRODUCCIÓN

El éxodo de los pueblos indígenas desde territorios ancestrales, en su mayoría ubicados en zonas rurales, hacia grandes centros urbanos es un fenómeno que ha ocurrido durante décadas, pero quizás con particular visibilidad reciente. Infortunadamente este ha sucedido por razones más asociadas con la obligación que con el deseo. En su mayoría esta migración se ha dado por causas relacionadas con la violencia, el conflicto armado, los desastres naturales o la búsqueda de mejores oportunidades de vida que no logran establecer en sus comunidades de origen. Este proceso se convierte en una forma obligada de transformación cultural que reconfigura las condiciones de pervivencia física y cultural de los pueblos indígenas como individuos y comunidades.

Los hogares indígenas llegan a las ciudades buscando integrarse a la ciudad sin que necesariamente esto implique una asimilación cultural. La discontinuidad se crea cuando la ciudad y sus dinámicas no dan lugar a la diferencia y rápidamente la convierten en desigualdad. En las ciudades receptoras se enfrentan a condiciones de pobreza, discriminación, marginación, precariedad económica e inequidades en el acceso a servicios sociales, situación que conlleva a la vulneración sistemática de sus derechos fundamentales tanto individuales como colectivos. Lo que podría convertirse en una oportunidad de pervivencia pasa a ser otra razón más de riesgo de desaparición, como ocurre con más de la mitad de los pueblos indígenas colombianos hoy.

Sin embargo, estas comunidades no son observadoras estáticas de su situación y cuentan con activos importantes para atender a estas contingencias. Los pueblos indígenas que llegan a la ciudad rápidamente replican y reinventan sus redes de apoyo y organizativas, así como las formas de resistencia y acción política

que históricamente han desarrollado. Además, individualmente hacen un esfuerzo importante por insertarse en las lógicas de la ciudad y alcanzar los niveles de bienestar por los cuales llegaron a ella.

El análisis de la vida indígena en la ciudad debería ser un punto central en la agenda de investigación sobre calidad de vida, desarrollo humano y buen vivir. Esta discusión pone a prueba las líneas clásicas de análisis poblacional y los enfoques tradicionalistas porque incluye comunidades en transformación constante y veloz, con mejoras parciales, desiguales o incluso empeoramiento en algunas de sus condiciones de vida. Además, implica una profunda discusión sobre la identidad más allá de los esencialismos, mientras le da el lugar que necesita al autorenocimiento y el trabajo colectivo como el centro de la definición de la pertenencia étnica y cultural.

La obra presenta los resultados de un estudio cuyo fin fue generar conocimiento académico sobre las formas de vida de pueblos indígenas desplazados en contexto de la ciudad de Bogotá. El eje dinamizador de la obra son las condiciones sociodemográficas y de salud, a la par de las estrategias de inserción a la vida en la ciudad. Para ello se caracterizan las condiciones demográficas, socioculturales y la percepción del estado de salud de seis comunidades indígenas migrantes habitantes de Bogotá.

El ejercicio fue llevado a cabo por un equipo de investigadores de las Facultades de Medicina de las Universidades El Bosque y Nacional bajo el proyecto de investigación financiado por la convocatoria interna 2017 de la Universidad El Bosque y cuyo título fue *Calidad de vida y percepción del estado de salud de pueblos indígenas desplazados en Bogotá*. Este equipo interdisciplinario incluyó médicos, epidemiólogos, enfermeros, sociólogos y antropólogos, así como médicos en formación pertenecientes a dos semilleros de investigación.

Los hogares participantes en la investigación están vinculados a seis cabildos indígenas de la ciudad de Bogotá:

- Autoridad Ancestral Misak - Misak Nukotrak Bogotá D. C. Colombia
- Bogatate Nasa sa't we'sx - Cabildo Indígena Nasa de Bogotá
- Cabildo Kamëntšá Biya de Bogotá D. C.
- Cabildo Indígena de Los Pastos en Bogotá D. C.
- Cabildo Indígena Yanacona de Bogotá
- Cabildo Indígena Wounaan nonam de Bogotá D. C.

Además, cada uno de estos cabildos eligió a uno de sus miembros como enlace con el equipo investigador. Estos comuneros llevaron a cabo el proceso organizativo, de acompañamiento temático y de adaptación cultural para todas las actividades relacionadas.

Los representantes por cada pueblo fueron:

- María de Jesús Erira Cuestumal - pueblo Los Pastos
- Plinio Opuá - pueblo Wounaan
- Doris Velasco - pueblo Misak misak
- Luis Hernando Pechene - pueblo Nasa
- Luis Agreda y Sandra Chindoy - pueblo Kamëntšá Biya
- Lucimar Carvajalino y Paulina Majin - pueblo Yanacona

Los investigadores de este estudio expresan su mayor agradecimiento a cada una de las y los comuneros, sus hogares, los representantes y las autoridades tradicionales que participaron en este proceso. Quizás la experiencia más importante para el equipo de trabajo fue la oportunidad de convivir y aprender de las comunidades en las sesiones de trabajo colectivas. En estos espacios fue posible hacer el registro de toda la información sobre la situación de los pueblos, mientras se compartían alimentos tradicionales y rituales de armonización de acuerdo a los usos y costumbres propios de cada uno de los seis pueblos.

Los resultados de todo este ejercicio se presentan en tres grandes apartados: la primera parte del libro aborda los fundamentos conceptuales y metodológicos de la investigación. Es una mirada de la cuestión indígena en la ciudad desde una perspectiva en movimiento y los estudios decoloniales como una alternativa para analizar la complejidad de la identidad indígena en la ciudad. Posteriormente se describe la metodología utilizada para la recolección y análisis de la información definida como un estudio mixto explicativo secuencial con herramientas cuantitativas (encuesta a hogares) y cualitativas (talleres, entrevistas y grupos focales). Como parte de este proceso se explica el componente de concertación con los pueblos y adaptación de las herramientas de recolección de información a los usos y costumbres de las comunidades.

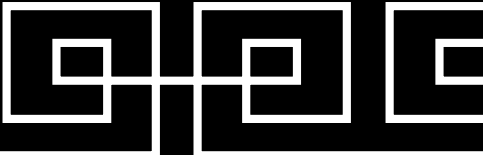
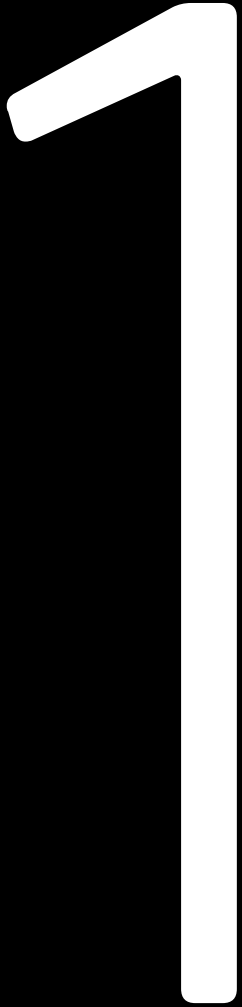
En la segunda parte se hace la caracterización de la situación de cada uno de los pueblos de forma que se evidencien sus particularidades. Cada capítulo describe el pueblo en su territorio exponiendo las principales razones de su desplazamiento a Bogotá. Posteriormente se describe la calidad de vida en la ciudad, esto incluye las características demográficas y aspectos objetivos y subjetivos como la salud, la medicina tradicional, la economía del hogar, la educación, la vivienda y el bienestar subjetivo. Al final de cada capítulo se hace una discusión sobre los resultados más relevantes priorizados por los pueblos en un taller de socialización de resultados realizado por las dos universidades. Los resultados evidencian que la forma de migración y asentamiento en la ciudad son diferentes para cada pueblo, por lo cual son múltiples y desiguales los modos de inserción a la ciudad. Además, la vida de estos pueblos en la ciudad puede mejorar sus condiciones en comparación a los que se encuentra en los territorios, sin embargo, existen desigualdades y desventajas con respecto

a lo que los demás habitantes de la ciudad pueden llegar a conseguir. Y adicionalmente, la desconexión con sus territorios de origen y la consecución de recursos para la subsistencia en la ciudad son quizás las principales razones de desarmonías y desequilibrios de estas comunidades.

Finalmente, el tercer apartado narra los fenómenos transversales a sus condiciones de pueblos indígenas desplazados en contexto de ciudad en especial como víctimas individuales y colectivas del conflicto armado en Colombia que buscan mejorar sus condiciones de vida. De una parte, se describen las diferentes formas de violencia que las comunidades indígenas migrantes viven en su llegada y establecimiento en Bogotá, incluyendo tres formas de ella: directas, culturales y estructurales. Posteriormente se aborda la condición de migración desde una perspectiva abierta, dando lugar al deseo como un motivador y de esta manera resaltando el sujeto y su acción en oposición a las miradas más clásicas de la migración, sin desconocer las razones estructurales que los motivaron. Finalmente, el último capítulo aborda dos temáticas complementarias: de un lado se establece que el acceso efectivo a trabajo, bienes y servicios es posible a través del fortalecimiento organizativo e identitario de los pueblos. De otro lado, se reflexiona sobre los conceptos para la identificación y valoración de las condiciones de vida de las personas desde múltiples perspectivas como la calidad de vida, buen vivir y bienestar. De esta forma se da continuidad al abordaje conceptual que se dio sobre estos términos a lo largo de la obra en la cual los autores de cada capítulo fueron autónomos para decidir desde qué perspectiva abordarlos y de esta forma aportar a la discusión sobre la relación o equivalencia entre ellas.

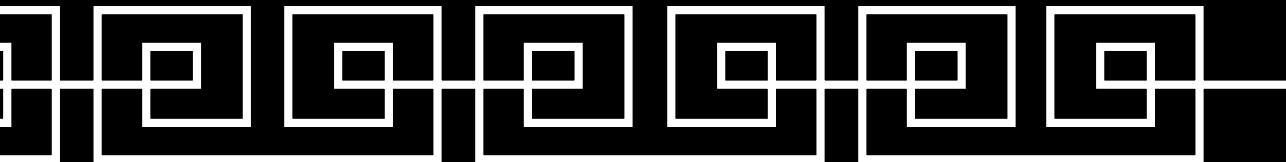
A lo largo de toda la obra, se exploran las condiciones de vida de estos pueblos en la ciudad desde perspectivas clásicas de la investigación como la calidad de vida o la calidad en salud, a la par que se aborda el enfoque étnico a través de términos como el buen vivir, la interculturalidad y la reconstrucción y resignificación de la identidad indígena. La intención de dar lugar a la categoría de indígenas urbanos como un sujeto pleno de derechos y en constante proceso de creación propia y reconexión con sus usos y costumbres. No obstante, a pesar de las estrategias de inserción, diálogo y autogestión en la ciudad por parte de individuos y colectivos indígenas, la sociedad colombiana y bogotana tiene una deuda enorme para garantizar su reconocimiento como ciudadanos que aportan en todo aspecto a la construcción de una mejor ciudad.

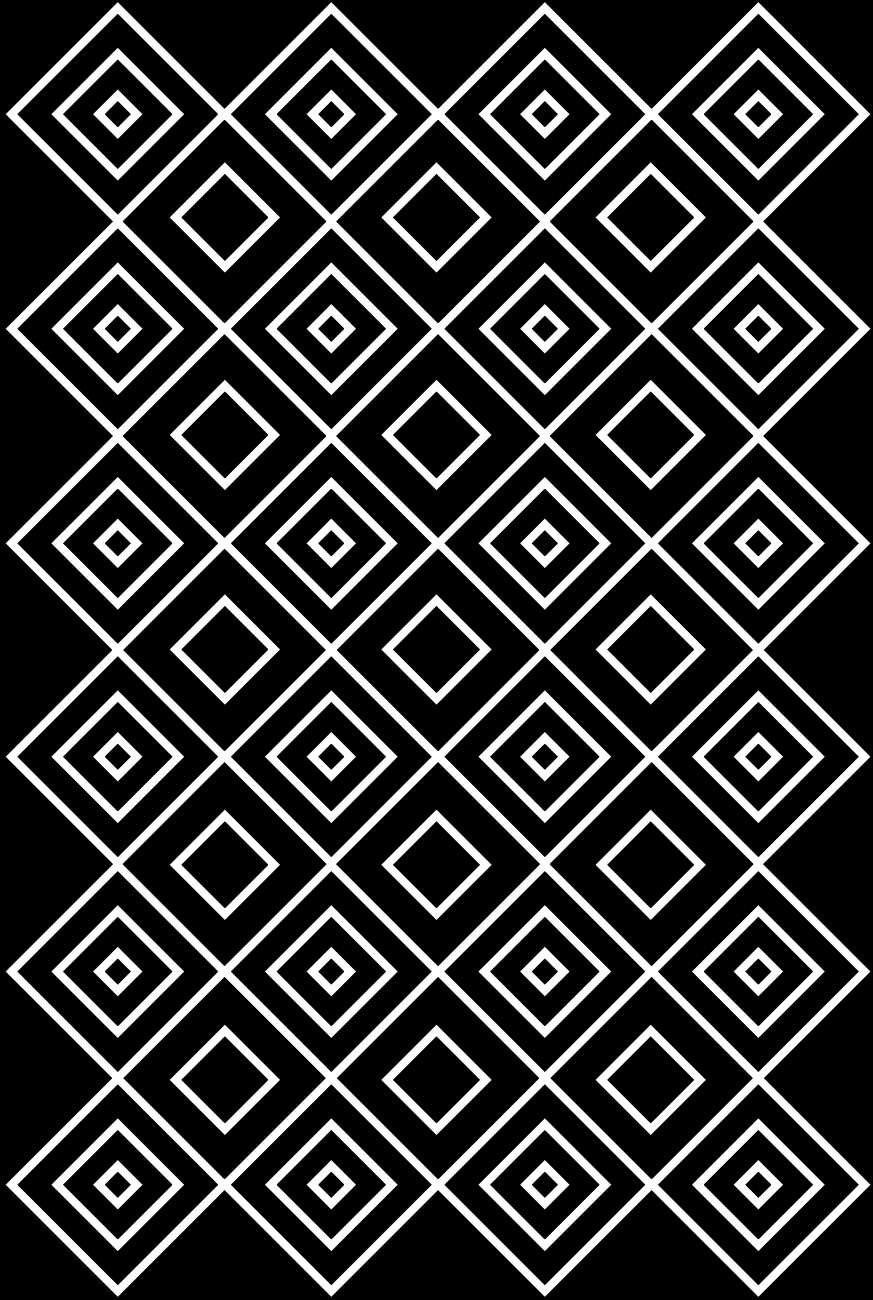
*Sandra Vargas-Cruz
Irene Parra-García*



Parte 1

El abordaje





Capítulo 1

Indígenas urbanos:
relaciones interculturales,
ciudadanía inconclusa
y respuestas
contrahegemónicas

CAPÍTULO 1

INDÍGENAS URBANOS: RELACIONES INTERCULTURALES, CIUDADANÍA INCONCLUSA Y RESPUESTAS CONTRAHEGEMÓNICAS

William Iván López Cárdenas
Beatriz Helena Soto Mora
María Catalina Marrugo Díaz

RESUMEN

24 | Las relaciones interculturales entre los pueblos indígenas urbanos y la sociedad mayoritaria generan cuestionamientos con respecto a ¿cómo sobrevive lo indígena en centros urbanos? ¿Cómo construir una casa común, un espacio social que convoque, abarque y cobije a diferentes grupos, permitiendo la expresión de la diversidad como cualidad distintiva de la vida y de la diferencia como conciencia política de la diversidad? ¿Cómo articular ciudadanía y diversidad sin que la igualdad no resulte en uniformidad y la diferencia no sea inferiorizada?

Las respuestas a estos interrogantes suponen el entendimiento de procesos simultáneos de desigualdad-asimilación-integración forzosa y de lucha-resistencia contrahegemónica que se imbrican y expresan en las condiciones de vida de comunidades indígenas urbanas, su reconocimiento jurídico en la política pública y en la construcción de conocimiento. Estos factores han contribuido a crear pequeñas fisuras y fracturas en el orden social instituido, permitiendo que el indígena urbano emerja como actor social y político, como sujeto urbano con derecho a construir su proceso de buen vivir en la ciudad, cuya identidad cultural no es esencial sino cambiante pues comprende una trayectoria histórica que se traduce en relaciones dialécticas y circuitos de intercambio con los territorios de origen. Es así como se conforman espacialidades y territorialidades ampliadas que diluyen los límites de lo urbano y lo rural y que reclama la ciudad como espacio legítimo para existir.

En este sentido, avanzar en la construcción de conocimientos con indígenas urbanos plantea la necesidad de romper con los lentes y arsenales teóricos

y metodológicos de la racionalidad dominante, para abrir la posibilidad de desentrañar un mundo de diversidad y riqueza constituido por las hibridaciones identitarias, los procesos de organización sociopolítica y las innovaciones territoriales que sustentan la identidad cultural y el proyecto político de las comunidades indígenas urbanas, incluyendo las reivindicaciones actuales por su reconocimiento pleno como ciudadanos.

Palabras clave: calidad de vida, pueblos indígenas, población urbana, entorno sociocultural y prácticas culturales.

ABSTRACT

Intercultural relations between urban indigenous people and the majority of society raise questions regarding how indigenous survive in urban centers, how to build a common home, a social space that summons, encompasses and shelters different groups, allowing the expression of diversity as a distinctive feature of life and including difference as a consciousness of diversity, how can we articulate citizenship and diversity without equality resulting in uniformity and difference not being inferiorized.

Answers to these questions imply the understanding of simultaneous processes about inequality-assimilation-forced integration and counter-hegemonic struggle-resistance that are interwoven and expressed in the living conditions of urban indigenous communities, their legal recognition in public policy and in the construction of knowledge. These factors have contributed to creating small cracks and fractures in the instituted social order, allowing the urban indigenous to emerge as a social and political actor, as an urban subject with the right to build their process of good living in the city, whose cultural identity is not essential, rather it is changing because includes a historical trajectory that translates into dialectical relationships and circuits of exchange with the territories of origin. This is how expanded spatialities and territorialities are built and the limits of the urban and rural are diluted, reclaiming the city as the legitimate space to exist.

In this sense, advancing in the construction of knowledge with urban indigenous people raise the need to break with points of view and theoretical and methodological arsenals of the dominant rationality, to open the possibility of unraveling a world of diversity and wealth constituted by identity hybridizations, the processes of socio-political organization and territorial innovations that sustain the cultural identity and the political project of urban indigenous communities, including the current demands for their full recognition as citizens.

Keywords: Quality of Life, Indigenous Peoples, Urban Population, Sociocultural Environment and Cultural Practices.

Responder a cuestiones relacionadas con los modos en que se construye y visibiliza la presencia indígena urbana implica, en primer lugar, una aproximación crítica a los tipos de relacionamiento intercultural entre las comunidades indígenas y la población no étnica, con el fin de comprender los escenarios de violencia estructural que configuran estas relaciones y contribuyen a la inserción periférica, marginal y al ejercicio de una ciudadanía inconclusa en centros urbanos, que se expresa en formas de reconocimiento jurídico, social y epistémico subalternas, y, en la cristalización de imaginarios sociales y representaciones hegemónicas sobre una identidad cultural y territorialidad indígena de carácter monolítico y ahistórico. Por otra parte, en el seno de estas relaciones subyacen diferentes estrategias y recursos de respuesta contrahegemónica, resistencia colectiva, plasticidad identitaria, solidaridad, organización política, construcción de tejido social y territorialidad, que han permitido la resignificación y afianzamiento de las prácticas y los imaginarios que sustentan su identidad cultural y su proyecto de vida colectiva en el contexto urbano.

Con el propósito de tejer marcos de sentido que permitan aproximarnos a la comprensión de estas relaciones y contextos, los cabildos indígenas urbanos de los pueblos Los Pastos, Yanacona, Wounaan, Nasa, Misak misak y Kamëntšá de Bogotá, en articulación con la Universidad el Bosque y la Universidad Nacional de Colombia, emprendieron un proceso investigativo orientado a profundizar en estas reflexiones y responder a la pregunta: ¿cuáles son las condiciones demográficas, sociales, de salud y los procesos de articulación a la vida urbana de pueblos indígenas desplazados a la ciudad de Bogotá D. C.?

El propósito de este capítulo es presentar las principales reflexiones teóricas, metodológicas y de orden práctico que suscitaron la construcción de esta pregunta y que pueden aportar al desarrollo de procesos de construcción de conocimientos con pueblos indígenas urbanos. A manera introductoria, se presenta un panorama general sobre los factores de orden histórico, social, político, económico y demográfico relacionados con el aumento significativo de la población indígena urbana. Seguidamente, se discute la categoría de indígena urbano desentrañando los procesos de colonialidad del poder, del saber y del ser en los que se desarrollan las relaciones interculturales, a partir de los paradigmas de multiculturalismo, pluriculturalismo e interculturalidad crítica de Walsh (2010) y los paradigmas de desigualdad, diferencia y diversidad de Dietz (2019).

La lectura de estas categorías se realiza desde las condiciones de vida y existencia, el reconocimiento jurídico, la política pública y el campo epistémico de los pueblos indígenas urbanos. Finalmente, desde una perspectiva de interculturalidad crítica se presentan los procesos de respuesta contrahegemónica de los pueblos indígenas urbanos en los mismos niveles, profundizando en categorías derivadas de sus formas de sentipensar y corazonar la vida, cuya incorporación en los procesos de construcción de conocimientos es urgente y

necesaria para aportar a una lectura profunda, compleja y holística de la realidad de los pueblos indígenas urbanos.

LA EMERGENCIA DEL SUJETO INDÍGENA URBANO

Las comunidades indígenas han estado históricamente relacionadas con los procesos sociales, políticos y económicos de la vida urbana. Los imperios Maya, Azteca e Inca se extendieron a lo largo de diversos países centro y suramericanos y desarrollaron procesos complejos de organización económica, política y social, que fueron devastados por la colonización española. Metrópolis como Bogotá, Denver o Ciudad de México han sido el asentamiento originario de algunas comunidades indígenas que han desarrollado estrategias de resistencia y visibilización a lo largo de la historia, que les ha permitido mantener su presencia territorial hasta tiempos actuales (Bonilla, 2011; Zárate y Sorcia, 2018).

A nivel demográfico existe un porcentaje significativo de comunidades indígenas asentadas en centros urbanos según los censos de población y vivienda realizados en diferentes países latinoamericanos entre la primera y segunda década de 2000: Uruguay 96%, Argentina 82%, Chile 69%, Venezuela 63%, México 54%, Bolivia 43%, Brasil 39% y Colombia 21% (CEPAL-CELADE, 2020). Este fenómeno es similar en otras latitudes del mundo como Canadá 50%, Australia 75%, Nueva Zelanda 83% o Estados Unidos con 61% de población indígena urbana (Bonilla, 2011; Silva, 2011). En países como Guatemala y Bolivia los indígenas constituyen el grupo poblacional mayoritario (CEPAL, 2014; Colombia-DANE, 2020). Diversos factores de orden demográfico, político, económico y social contribuyen a la explicación de estas cifras.

A nivel demográfico, la acelerada urbanización de América Latina llevó al aumento de la población urbana de 10% a 90% en el último siglo, factor al que no han sido ajenas las comunidades indígenas (CEPAL, 2012). Otros factores explicativos de la migración de indígenas a centros urbanos son el desarrollo industrial, la ampliación de la frontera agrícola para producción de alimentos a gran escala y la consecuente reducción de territorios indígenas a pequeñas parcelaciones con restricciones al crecimiento poblacional, la concentración de la propiedad privada, la creación de políticas de protección asociadas al empleo formal en centros urbanos, y, el limitado desarrollo de políticas sociales dirigidas a la población rural, aspectos que en conjunto, posicionan a las ciudades como epicentros generadores de oportunidades de empleo, alimentación, salud y educación, motivando la migración indígena (Engelman, Weiss y Valverde, 2016; López, Pereira y Machado, 2017; Weiss, Engelman y Valverde, 2013).

En el contexto colombiano, las violencias directa y estructural que experimentan las comunidades indígenas rurales han sido un factor determinante de

su desplazamiento forzado hacia centros urbanos, pues se encuentran sometidas a situaciones de confinamiento, masacres y despojo, derivadas del accionar de actores estatales, grupos armados legales e ilegales y grandes grupos económicos que han encontrado en los territorios indígenas una oportunidad de expansión de economías ilícitas, de gran escala y obras de infraestructura de diversa índole, que se llevan a cabo desconociendo el derecho a la consulta previa de los pueblos originarios (Corte Constitucional, 2017).

Finalmente, el autoreconocimiento étnico es un factor explicativo fundamental para comprender el aumento poblacional y la mayor visibilización de la población indígena en centros urbanos, pues se relaciona con aspectos como la inclusión de preguntas de autoreconocimiento étnico en los censos de población y vivienda, el desarrollo de acciones afirmativas con políticas públicas de enfoque diferencial étnico y con procesos de reetnicización o de reconstrucción de identidades étnicas en contextos de ciudad. Al respecto, Aravena (2014) ejemplifica como la población indígena chilena se triplicó en la región metropolitana de Santiago y se quintuplicó en Valparaíso entre los censos de 1992 y 2002.

RELACIONES INTERCULTURALES: ¿DESIGUALDAD, ASIMILACIÓN O INTERCULTURALIDAD CRÍTICA?

| 28 |

Las relaciones interculturales deben ser considerados como un asunto en que se inscriben diversos mecanismos de poder, formas de dominación y exclusión. Para Dietz (2019), la noción de interculturalidad como un “diálogo horizontal y respetuoso”, promovida por organismos multilaterales, e incluida en diversas políticas públicas de los Estados-naciones poscoloniales, es el dispositivo contemporáneo que da continuidad a los antiguos parámetros y estrategias de asimilación o integración forzada en el marco del multiculturalismo neoliberal. En consideración, se hace necesario destejer esta noción de “interculturalidad light” o reduccionista, promovida desde el ámbito social, político y académico, con el fin de desentrañar los mecanismos de dominación colonial que subyacen a este tipo de relaciones y aproximarse a la comprensión de otras vías posibles para el relacionamiento intercultural que promuevan la autonomía y el etnodesarrollo de los pueblos indígenas.

La colonialidad hace referencia a dispositivos de poder que sustentan las relaciones entre Estados Naciones “independientes”, manteniendo vigentes los objetivos de despojo y dominación del proyecto colonial-imperial. Operan en cuatro niveles: a) del poder, que permite el control de la economía, la política y la cultura; b) del saber, que se expresa a nivel epistémico y filosófico en la cristalización de la racionalidad científica como única forma válida de inteligibilidad, negando la existencia de diversos saberes y prácticas populares-ancestrales inscritas en otros sistemas de conocimiento; c) del ser, que

domina sobre la construcción y expresión de la sexualidad, subjetividades, sensibilidades, imaginarios y cuerpos; y d) de la naturaleza, que ha justificado la destrucción de diversos ecosistemas como estrategia de acumulación capitalista (Guerrero, 2011).

En conjunto, la colonialidad del poder, del saber, del ser y de la naturaleza han llevado a dominar, silenciar, subalternar y/o destruir sujetos individuales y colectivos, conocimientos y prácticas de vida contrarias al proyecto social, político, económico y cultural hegemónico. Walsh (2005, 2010) y Dietz (2019) han propuesto dos tipologías complementarias para comprender el relacionamiento intercultural como un asunto mediado por mecanismos de poder y dominación, útiles para realizar una lectura crítica de las condiciones de vida de pueblos indígenas en contextos urbanos.

Para Dietz, la interculturalidad se ha construido sobre tres paradigmas: i) de desigualdad, fundamentado en la asimilación y en relaciones subalternas; ii) de la diferencia, donde la diversidad se reifica y esencializa; y, iii) el de la diversidad, que asume el carácter dinámico, conflictivo, heterogéneo y complementario de diversas culturas, saberes y prácticas de vida (Dietz, 2019).

La lectura de la interculturalidad de Catherine Walsh se realiza desde tres perspectivas de relacionamiento: a) el multiculturalismo que concibe la interculturalidad como encuentro entre las múltiples culturas que componen una sociedad sin promover un relacionamiento horizontal entre ellas ni intervenir los legados coloniales-raciales que median sus relaciones; b) la pluriculturalidad desde la cual se da un reconocimiento instrumental de la diversidad, funcional a la visión de la cultura dominante, buscando despolitizar su sentido insurgente; y c) la perspectiva intercultural crítica, un modo de pensamiento y de acción de carácter contrahegemónico, que parte de visibilizar las asimetrías existentes en las relaciones políticas, económicas, sociales y de poder, permitiendo el reconocimiento y la construcción de otras lógicas y posibilidades de ser, pensar y existir (Walsh 2005, 2010). Desde la perspectiva de los autores, las relaciones interculturales entre las comunidades indígenas y el Estado colombiano se han desarrollado predominantemente desde una visión multicultural y/o pluricultural, en las que se instalan fisuras y fracturas derivadas de las luchas y resistencias del movimiento indígena, cercanas al paradigma de la interculturalidad crítica como se desarrollará en las siguientes secciones.

PANORAMA DE LA SITUACIÓN DE VIDA DE COMUNIDADES INDÍGENAS Y SUS CONDICIONES DE ARTICULACIÓN AL CONTEXTO URBANO

Los indígenas representan el 5% de la población mundial y el 15% de la población pobre, siendo que en regiones como América Latina el porcentaje de la población indígena en extrema pobreza triplica al de la población general (ONU, 2009). Respecto a las posibilidades de inserción laboral, los migrantes indígenas acceden a trabajos precarios, estacionales, oficios de baja especialización, con bajos salarios y duras condiciones de trabajo. Es muy común que los hombres se empleen en el rubro de la construcción, limpieza y mantenimiento y las mujeres en el servicio doméstico (Varisco, Míguez y Brac, 2019; Weiss, Engelman y Valverde, 2013). Su participación en el mercado laboral formal es baja en regiones como el continente Australiano, cuya tasa de desempleo en la población indígena triplica la de la población general (ONU, 2009; Wade, 2006).

Respecto a inequidades educativas, en países como Canadá, 70% de los aborígenes no consigue finalizar la secundaria, y para los países de América Latina se mantiene una amplia brecha entre el acceso a la educación y los logros educativos de la población indígena comparados con la población general, incluso en contextos urbanos. Las brechas se acentúan respecto al género, pues las mujeres tienen menores oportunidades de acceso y en la mayoría de casos no logran concluir la educación primaria (ONU, 2009; Del Popolo, Ribotta y Oyarce, 2009; Valenzuela, Allende y Fuenzalida, 2017).

En relación a la situación de salud, la expectativa de vida de pueblos indígenas es al menos 10 años más baja que en la población no indígena en países como Guatemala, Panamá, Nepal, Australia, Canadá y Nueva Zelanda (ONU, n.d.). Padecen en forma desproporcionada enfermedades crónicas como diabetes tipo 2, cuya prevalencia en indígenas mayores de 35 años es superior a 50%. Respecto a enfermedades infecciosas, son afectados severamente por afecciones como la malaria y la tuberculosis (TB), ejemplificando a Paraguay, donde la incidencia de TB pulmonar es 100 veces mayor en la población indígena. En relación a la mortalidad, se presentan mayores tasas de mortalidad materna, infantil y tasas de suicidio 7 veces más altas en comparación a la población no indígena. A los problemas de salud mental se suman la depresión y el uso indebido sustancias psicoactivas. Estimaciones muestran que al menos una de cada tres mujeres indígenas ha sido violada en algún momento de su vida (ONU, 2009).

En América Latina el panorama es similar, encontramos que la tasa de desnutrición infantil y de mortalidad por enfermedades transmisibles duplican las de la población general; y que la tasa de mortalidad infantil y de mortalidad en menores de cinco años son 60% y 70% más altas que en población no indígena

y afectan en mayores proporciones a la población indígena rural, comparada con la población indígena urbana (ONU, n.d.).

Respecto a las desigualdades entre poblaciones indígenas rurales y urbanas en América Latina, Del Popolo y colaboradores (2005) argumentan que el acceso a agua potable, salud, educación y empleo es mayor en la población indígena urbana, no obstante, al contrastar los resultados de la población indígena urbana contra la población general, las brechas e inequidades en contra de la población indígena se mantienen, siendo más acentuadas para las mujeres (Del Popolo, Ribotta y Oyarce, 2009).

En relación al panorama colombiano, la población indígena se distribuye en 102 pueblos originarios reconocidos por la Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC, de los cuales el Estado solo reconoce 87. El Censo Nacional de Población y Vivienda del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) 2018, reportó que la población indígena equivale al 4,4% de la población del país, con 1.905.617 personas, de las cuales, una de cada cinco vive en áreas urbanas. La población indígena constituye una proporción significativa de la población total de los departamentos fronterizos de Vaupés (82%), Guainía (75%), Vichada (58%), Amazonas (58%), La Guajira (48%) y el Cauca (25%) (Colombia-DANE, 2020; Colombia-MinSalud, 2016).

Respecto a sus condiciones de vida, se encuentran brechas significativas en el ejercicio de derechos fundamentales comparado con la población no indígena. En el Registro Único de Víctimas han sido reconocidos 383.585 indígenas víctimas de la violencia entre 1985 y 2020 (Colombia-Unidad para la atención y reparación integral a las víctimas, 2020). Entre los hechos victimizantes se encuentran 17.042 indígenas asesinados, 359.570 desplazados forzosamente, 26.848 amenazados, 1570 violentados sexualmente, 728 secuestrados, 508 víctimas de minas antipersona, 478 niños reclutados por grupos armados y 382 torturados (Macías, 2020).

En el país se encuentran importantes brechas de acceso a servicios públicos entre los hogares indígenas y no indígenas, pues en 2018 dos tercios de los hogares indígenas colombianos tuvieron acceso a energía eléctrica, 41% a agua potable y 23% a alcantarillado, en contraste, con el mayor porcentaje de acceso a estos servicios para población no indígena, cuyo acceso fue de 96%, 86% y 23% respectivamente (Colombia-DANE, 2020).

La mayoría de población indígena habita en zonas de alta dispersión geográfica, por lo que enfrenta diferentes barreras para el ejercicio del derecho a la salud en términos de disponibilidad y accesibilidad geográfica, física y cultural, que se expresan, por ejemplo: en el bajo porcentaje de atención institucional del parto (78%), o en que tan solo 54% de los nacidos vivos indígenas tenga al menos cuatro controles prenatales. En el mismo sentido cabe resaltar que, tan solo 0,47% de las Instituciones prestadoras de servicios de salud habilitadas en el país son de carácter indígena y 75% de sus servicios habilitados

son de baja complejidad, lo que permite concluir que los indígenas son atendidos en la estructura del sistema biomédico basado en el aseguramiento, con avances marginales en la adecuación técnica y cultural de la atención en salud (Colombia-MinSalud, 2016).

Respecto a la mortalidad materna, en la población general se redujo de 64 a 48 muertes por 100 mil nacidos vivos entre los años 2009 y 2013, mientras que en la población indígena el mismo indicador tuvo tendencia al aumento, pasando de 243 a 356 muertes por 100 mil nacidos vivos. La mortalidad infantil resalta otra brecha, con 11 muertes por 1000 nacidos vivos en población general frente a 30 muertes por 1000 nacidos vivos en población indígena (Colombia-MinSalud, 2016). Para la ciudad de Bogotá, la mortalidad infantil de 2018 correspondió a 11 casos por 1000 nacidos vivos en población general frente a 27 casos por 1000 nacidos vivos en población indígena, y, la mortalidad en menores de cinco años correspondió a 2 casos por 1000 habitantes en población general y a 7 casos por 1000 habitantes en pueblos indígenas (Colombia-DANE, 2018; Colombia-MinSalud, 2016).

Según la Encuesta Nacional de Situación Nutricional ENSIN 2015, cerca del 80% de los hogares indígenas se encuentra en condiciones de inseguridad alimentaria. La prevalencia de desnutrición crónica (retraso en la talla) en población indígena de 0-4 años fue de 29,6%; entre los 5 y 12 años 29,5% y en el grupo de 13 a 17 años 36,6%; mientras que en población no indígena fue de 10%, 5,5% y 8,7% respectivamente (ICBF, 2016).

El panorama presentado revela un grave déficit de ciudadanía social e intercultural para los pueblos indígenas colombianos, razón por la que la Corte Constitucional emitió la Sentencia T-025 de 2004, mediante la cual declaró el estado inconstitucional de desprotección de los derechos colectivos a la autonomía y la identidad cultural de los pueblos indígenas, que ha llevado al riesgo de exterminio físico y cultural a 34 pueblos originarios. En el año 2009, mediante el Auto de seguimiento 004, la Corte determinó que la condición de vulneración de derechos seguía vigente y se ordenó al Estado colombiano la implementación de un programa de restitución de derechos para grupos étnicos y la elaboración de medidas de salvaguarda específicas para los pueblos en riesgo (Corte Constitucional, 2009)

Trece años después de la declaratoria de inconstitucionalidad, en el Auto de seguimiento 266 de 2017 se reitera el bajo nivel de cumplimiento de las órdenes por parte del gobierno nacional, en sintonía con los datos anteriormente presentados. La Corte presenta en esta declaratoria un panorama detallado de las condiciones de vida de indígenas en contexto de ciudad, argumentando que el gobierno no ha logrado atender apropiadamente la población étnica desplazada a entornos urbanos, pues se encuentra en condiciones de discriminación y segregación étnica, estigmatización, marginalidad, inseguridad alimentaria, sin acceso a agua potable ni a saneamiento básico, en condiciones de hacinamiento

y sometida a procesos de asimilación e integración forzada, que han llevado al surgimiento de problemáticas adicionales como violencia intrafamiliar, consumo de sustancias psicoactivas, prácticas de mendicidad para acceder a bienes y servicios básicos, la pérdida de elementos identitarios en las nuevas generaciones y el bloqueo de prácticas de medicina tradicional y otros saberes ancestrales (Barbosa, 2018; Corte Constitucional, 2017).

En conclusión, los datos presentados evidencian procesos de violencia estructural que conllevan a que colectivos indígenas se articulen a la ciudad vivenciando diversas formas de racismo, exclusión, discriminación y marginalización de la vida social, cultural y económica, sometidos a situaciones de criminalización, delincuencia, violencia y alta dependencia de subsidios estatales desde su posición de periferia; que conllevan a su integración y asimilación forzosa a las formas dominantes de vida en la ciudad, generando la pérdida parcial o total de elementos identitarios y la vivencia de una ciudadanía inconclusa (Herrera, 2018; Ocampo, 2014).

En este sentido, Oscar Calavia hace referencia al concepto de «ángulos ciegos» para dar cuenta de situaciones residuales o invisibles de las políticas de multiculturalismo neoliberal a las que poco se presta atención. Es decir, los colectivos indígenas que no consiguen una articulación plena a las dinámicas de ciudad, no se preocupan por mantener o mostrar un rostro tradicional y han optado por estrategias de invisibilidad, marginación o de renuncia a su cultura tradicional para integrarse a iglesias evangélicas y pentecostales o a la vida en las calles (Calavia, 2007). En muchos casos, esta situación lleva a que las personas oculten su identidad indígena, tomando decisiones como evitar la enseñanza de lengua propia, con el fin de disminuir la discriminación y facilitar la integración social de las generaciones más jóvenes (Barbosa, 2018; Varisco, Míguez y Brac, 2019).

El concepto de *embodiment* de Nancy Criger, quien se refiere al proceso salud enfermedad como sistema ecosocial y argumenta la relación de interdependencia y subsunción de factores biológicos dentro de procesos sociohistóricos y espaciales. Este concepto permite afirmar que las situaciones de desarmonía, sufrimiento social, desestructuración identitaria, el balance negativo de indicadores de salud y el riesgo de extinción física y cultural que enfrentan las comunidades indígenas del medio rural y urbano, han sido resultado de los procesos históricos de dominación y despojo a los que ha sido sometidos y que continúan vigentes; por tanto, la imposibilidad para el disfrute efectivo de sus derechos individuales y colectivos limita sus procesos de reterritorialización y resignificación identitaria en el medio urbano, pues las ciudades ofrecen un contexto adverso para construir y habitar el espacio conforme a sus deseos y prácticas de vida colectiva, al igual que para la recomposición de los procesos vinculantes, solidarios, etnoeducativos, las prácticas culturales y de salud propia (Roncancio, 2019; Villamarín y Guerrero, 2015).

RECONOCIMIENTO INDÍGENA ESENCIALISTA EN EL ORDENAMIENTO JURÍDICO Y EN LA POLÍTICA PÚBLICA

Autores como Wade (2006) y Grosh (1997) argumentan que el estatus constitucional y jurídico vigente en materia de reconocimiento de derechos de grupos étnicos, ha sido producto de diversos factores como las luchas y reivindicaciones del movimiento social indígena, los procesos de democratización de los estados latinoamericanos de fin de Siglo XX y comienzos del XXI, y, de las recomendaciones de organismos financieros multilaterales respecto a la inserción de los grupos socialmente excluidos en el modelo neoliberal de mercado, con el fin de disminuir el conflicto étnico y garantizar la gobernabilidad y control territorial del Estado en zonas geoestratégicas habitadas por los grupos étnicos (Gros, 2012; Wade, 2006).

La Constitución de 1991 reconoce la diversidad étnica y cultural colombiana y un conjunto de derechos colectivos de los pueblos indígenas respecto a su autonomía territorial, política, jurídica y sociocultural, dando a los resguardos indígenas el estatus de entidades territoriales como departamentos, distritos y municipios (Artículos 329 y 330). En la práctica, este reconocimiento se limita a la transferencia de algunos recursos a resguardos indígenas que poseen un territorio propio (insuficientes para la satisfacción de necesidades) y a reglamentaciones tímidas que han permitido avances marginales en la construcción de sistemas de salud y educación propios, llevando a que las comunidades indígenas mantengan una relación de subordinación con los gobiernos departamentales y municipales para el acceso a servicios sociales. Los indígenas urbanos, por no contar con un territorio ancestral, no gozan del mismo reconocimiento.

El ordenamiento jurídico colombiano determinó un conjunto de criterios para la definición de la identidad indígena a partir del modelo antropológico indigenista, que sustenta la identidad cultural en una relación estrecha con un territorio ancestral rural y en el ejercicio de un inventario de prácticas culturales atávicas. Esta visión resulta problemática, pues la norma configura y cristaliza una identidad indígena homogénea, ahistórica y esencialista, que equipara el sujeto indígena prehispánico, con el colonial y el contemporáneo, oculta la diversidad cultural al interior de las poblaciones indígenas y las trayectorias histórico-sociales en las que se construye y deconstruye su identidad (Engelman, 2014; Herrera, 2018; Sevilla, 2007).

Lo anterior obstaculiza el reconocimiento de identidades, derechos culturales, de autogobierno y de representación política para aquellos que no encajan en el sujeto indígena jurídicamente permitido, por tanto, invisibiliza los procesos organizativos de las comunidades indígenas urbanas, al configurar lo

rural como espacio legítimo para ser, habitar y construir la identidad cultural, pues los vacíos de la norma respecto a las comunidades indígenas urbanas generan un conjunto de barreras para su reconocimiento jurídico y el ejercicio de sus derechos colectivos (Bonilla, 2011; Roncancio, 2019; Sevilla, 2007; Silva, 2011). Un desafío contemporáneo para las ciencias sociales centra su accionar en la producción de nuevos conocimientos que critiquen y amplíen los aportes dados por el modelo antropológico indigenista, especialmente en las comunidades indígenas que reconfiguran sus procesos de vida a nivel urbano.

Las comunidades indígenas que deseen recibir reconocimiento jurídico como autoridad tradicional indígena por parte del Ministerio del Interior deben atender a una serie de requisitos como presentar el censo de su comunidad, su reglamento interno y la realización de un estudio etnológico que demuestre que reúnen un conjunto de rasgos y prácticas particulares que les permitiría diferenciarse como población indígena: autoreconocimiento; linaje ancestral; la presencia de instituciones, costumbres y comportamientos colectivos distintivos y específicos; y, la conexión a un territorio (Colombia-Presidencia, 1993).

En la práctica, los indígenas urbanos se enfrentan a un conjunto de barreras impuestas por el Estado y por sus propias instituciones respecto a su reconocimiento en contextos urbanos. Para citar algunos ejemplos, la comunidad Yanacona de Popayán, luego de casi cinco décadas de habitar la ciudad capital del Cauca, emprendió el proceso de conformación de su cabildo urbano en 1997, sin embargo, el Cabildo Mayor Yanacona tardó 2 años en reconocerlos como cabildo urbano, pues consideraba que la comunidad urbana no representaba todos los rasgos y prácticas culturales tradicionales (ligadas al entorno rural) y, para el año 2007, no habían obtenido el reconocimiento como cabildo urbano por el Ministerio del Interior (Sevilla, 2007).

En 2014, la Corte Constitucional emitió un fallo de tutela a favor de la comunidad indígena urbana Inga de Villavicencio, por el cual se ordenó al Ministerio del Interior realizar el estudio etnológico solicitado por la comunidad desde el año 2010 para el reconocimiento como cabildo urbano. El Ministerio del Interior se había negado a realizar dicho estudio argumentando que conceder tal reconocimiento conllevaría a otorgar derechos colectivos que en ciudades resultarían impracticables, pues no existe un marco jurídico aplicable a los grupos indígenas asentados en cascos urbanos (Corte Constitucional, 2014).

En el caso de Bogotá, principal centro urbano receptor de población indígena desplazada, hay 14 procesos organizativos de pueblos indígenas, sin embargo, el Ministerio del Interior solo reconoce la existencia de 5 cabildos indígenas urbanos: Inga, Kichwa, Ambika Pijao, Muisca de Suba y Bosa. Los cabildos urbanos de los pueblos Nasa, Misak misak, Yanacona, Los Pastos, Uitoto, Kamëntšá, Eperara Siapidara, Wounaan y Tubu no gozan de tal reconocimiento, sin embargo, la alcaldía distrital los reconoce y ha desarrollado algunos proyectos con ellos (Bogotá, 2017). De acuerdo con el Censo

2018, en la ciudad de Bogotá habitan indígenas pertenecientes a 113 pueblos originarios (incluyendo indígenas migrantes de otros países), lo que permite concluir que, aunque la organización en torno a cabildos ha resultado una estrategia fundamental para la visibilización y reconocimiento en la ciudad, resulta insuficiente para garantizar los derechos individuales y colectivos de un amplio contingente de población indígena que no se encuentra organizada en cabildos urbanos, o que pertenece a asociaciones no reconocidas por el Ministerio del Interior (Colombia-DANE, 2020).

Respecto a la garantía de condiciones para el ejercicio de la ciudadanía indígena, el enfoque orientador de muchas políticas públicas étnicas urbanas ha sido el mantener las prácticas tradicionales y folclóricas como sinónimo de pervivencia cultural, mientras que la mayoría de políticas públicas relativas al campo económico, laboral y habitacional no han conseguido desarrollar medidas de enfoque diferencial y efectivas para corregir las desigualdades existentes (Herrera, 2018; Zárate y Sorcia, 2018).

El esencialismo indígena se observa también en las propuestas de enfoque diferencial étnico, pues proponen adecuaciones técnicas de políticas sociales desde la perspectiva institucional, proponiendo una articulación funcionalista de lo indígena a los arreglos sociales existentes. Para citar un ejemplo, el sistema de salud colombiano se enmarca en la propuesta de aseguramiento de la Ley 100 de 1993 y la Ley 691 de 2001, que reduce la interculturalidad a la posibilidad de que los pueblos indígenas creen aseguradoras y ofrezcan servicios de salud mediante prestadores indígenas, sin que medien transformaciones estructurales en la orientación mercantil, centrada en la enfermedad y en el modelo biomédico que orienta la atención en salud (Maldonado, 2016).

Barbosa y Marrugo aseveran que los sistemas de información colombianos incorporan la variable etnia de manera general sin desagregación de los 102 pueblos indígenas existentes. Si bien, el censo de población y vivienda y las encuestas poblacionales realizadas por el DANE desagregan el pueblo indígena, los censos de población y vivienda no han aportado proyecciones de población que permita identificar el crecimiento de la población indígena entre los periodos intercensales, y las encuestas poblacionales realizan muestreos por conglomerados, que no consideran la diversidad étnica interna de los indígenas como criterio de muestreo. Ningún sistema de información en salud desagrega el pueblo indígena. Es decir, los datos desagregados sobre esta población son poco homogéneos y se encuentran fragmentados entre diversos actores institucionales y organizaciones indígenas (Barbosa, 2018; Marrugo, 2020).

Las problemáticas de reconocimiento indígena en el campo jurídico y en la política pública sugieren, desde la perspectiva de Engelman (2014), que la inclusión y reconocimiento de la cuestión étnica urbana no ha ocupado un espacio relevante en la agenda pública, y, los diferentes avances que vienen dándose en este campo (los cuales se presentan en la última sección del capítulo) han

sido resultado de la resistencia y la lucha constante del movimiento indígena y no de la voluntad política (Engelman, 2014).

Finalmente, María Elena Herrera argumenta que el pleno reconocimiento de pueblos indígenas implica no solamente avanzar en la definición de un marco jurídico para la titularidad de derechos colectivos, también se hace necesario generar las condiciones y escenarios para su materialización, disfrute efectivo y trabajar en la deconstrucción y reconstrucción de imaginarios sociales que permitan su plena aceptación social como ciudadanos (Herrera, 2018).

LA ESCENCIALIZACIÓN DE LO INDÍGENA EN LA CONSTRUCCIÓN DE SABERES

Boa Ventura de Sousa, presenta el concepto de la Sociología de las Ausencias para dar cuenta que mucho de lo que no existe en la sociedad es producido activamente como ausente y no existente, es decir, la racionalidad dominante impone su visión de realidad silenciando saberes, experiencias y sujetos otros (Santos, 2018). En este sentido, Engelman hace una invitación a criticar y transformar los legados coloniales de las ciencias sociales, que aunque han realizado importantes aportes al conocimiento de lo indígena, también han contribuido a instaurar una visión acrítica y reduccionista de la identidad cultural, como sinónimo otredad ahistórica, inmutable, no moderna, rural, exótica y folclórica, que ha permitido legitimar procesos de dominación y silenciamiento de saberes otros, a determinar a priori las categorías y métodos para el relacionamiento y comprensión de la diferencia. (Engelman, 2014).

La producción de saberes a partir de la construcción esencialista del otro instala un marco conceptual para el reconocimiento jurídico de la identidad étnica basado en inventarios culturales distantes de las prácticas culturales y de vida de las comunidades indígenas urbanas, pues desconocen la riqueza de la respuesta sociocultural dada frente a los desafíos que representa la vida urbana.

El estereotipo cristalizado del indígena tradicional-rural repercute reforzando un imaginario de que el indígena urbano es un indígena descontextualizado de su propia identidad, de su historia, su territorio, y, que habitar en el contexto urbano lo lleva a la dispersión como sujeto colectivo y a la pérdida de su identidad cultural. Repercute también en la práctica investigativa con comunidades indígenas, pues muchas de sus indagaciones y preocupaciones se dirigen hacia fenómenos relacionados con las prácticas culturales de comunidades indígenas rurales y, para el caso de indígenas en contexto de ciudad, las preguntas de investigación revelan la preocupación por caracterizar sus afectaciones socioculturales, la atención local recibida, su estructura urbana y ocupacional.

En menor proporción, las cuestiones se orientan a aspectos estructurantes de su proyecto étnico urbano, como la resignificación de la identidad indígena, la emergencia y trayectorias de procesos organizativos y participativos, las

disputas por el reconocimiento jurídico de sus autoridades tradicionales, las reivindicaciones por su derecho a la ciudadanía plena, o posibilitar el abordaje de fenómenos como el territorio desde una perspectiva de espacialidades ampliadas que vinculan el campo y la ciudad, y como espacio político, que da cuenta de las relaciones de pertenencia y apropiación construidas con la ciudad como posibilidad deseada para su buen vivir (Engelman, 2014).

A nivel metodológico, el privilegio dado a la racionalidad científica y a la observación como únicas rutas válidas hacia la inteligibilidad, desvaloriza y desperdicia el aporte de la sensibilidad, la afectividad y la corporeidad como vías válidas para la construcción de conocimientos, lenguajes y formas de relacionamiento diversos (Guerrero, 2012).

Entonces hay que preguntarse por otras posibilidades de reconocimiento de la diferencia, que no impliquen su subvaloración. Al respecto, María Eugenia Sánchez resalta los aportes de Melloni para distinguir dos raíces latinas a partir de las cuales pueden estructurarse dos posibilidades de reconocimiento de la diferencia: la raíz *alios*, que significa ajeno y extraño; o la raíz *alter*: como una forma de existencia que me complementa (Sánchez, 2019). La primera perspectiva, el *alios*, aporta a comprender que el concepto de raza —desde la biología— y el de diferencia cultural —desde las ciencias sociales—, han contribuido a la construcción de la noción de un “nosotros” asociado a un sujeto blanco, europeo y poseedor del saber, en contraposición a un “otro”, no blanco, no moderno, no europeo y sin conocimientos. Esta diferenciación ha sido constitutiva de una jerarquía que ha sustentado y justificado la relación de dominación que subyace a esta perspectiva de relacionamiento con la otredad (Sánchez, 2019).

Por el contrario, de la raíz latina *alter* surge una perspectiva de alteridad que invita a reconocer en la otredad la posibilidad de diversificación del conocimiento, pues todo saber es incompleto, requiriéndose la apertura y el diálogo con perspectivas y marcos de inteligibilidad otros, para alcanzar una comprensión amplia de otras prácticas de vida y visiones de mundo. En la práctica, significa la posibilidad de romper con aquellas lentes de arsenales teóricos y metodológicos de la racionalidad dominante, que tienden a producir lecturas poco claras y una visión empañada de la identidad indígena urbana. En lugar de ello, se abre la posibilidad de desentrañar un mundo de diversidad y riqueza constituido por las hibridaciones e imbricaciones que sustentan la identidad cultural y el proyecto político de las comunidades indígenas urbanas.

SUBJETIVIDADES INDÍGENAS URBANAS: LA RESPUESTA CONTRAHEGEMÓNICA

El tercer paradigma de interculturalidad de Dietz y Walsh: diversidad-interculturalidad crítica, como proyecto político de transformación de las relaciones de poder y dominación que subyacen a las relaciones interculturales. Es una invitación

a cuestionar el abordaje de la cuestión indígena urbana: ¿cómo sobrevive lo indígena en centros urbanos? ¿Cómo construir una casa común, un espacio social que convoque, abarque y cobije a diferentes grupos, permitiendo la expresión de la diversidad como cualidad distintiva de la vida y de la diferencia como conciencia política de la diversidad? ¿Cómo articular ciudadanía y diversidad sin que la igualdad no resulte en uniformidad y la diferencia no sea inferiorizada?

Desde la perspectiva del antropólogo Patricio Guerrero, generar procesos de interculturalidad crítica que den respuesta a las cuestiones planteadas implica al menos dos escenarios de lucha: uno externo, donde se requieren transformaciones estructurales frente a los procesos que sustentan la colonialidad del poder, del saber y de la naturaleza, y otro territorio de carácter personal, que parte de realizar una autocrítica frente a la forma en que la colonialidad del ser se reproduce e internaliza en las identidades y subjetivaciones, atraviesa sentimientos, pensamientos, discursividades, cuerpos y prácticas de vida cotidiana, pues limita las posibilidades de reconocer, compartir, construir y aprender a partir de la diversidad (Guerrero, 2011).

INDÍGENAS URBANOS: RECONOCIMIENTO JURÍDICO Y EN LA POLÍTICA PÚBLICA

La Corte Constitucional de Colombia ha jugado un papel trascendental en establecer un conjunto de pronunciamientos frente a la obligación constitucional del Estado, en relación a la protección de la diversidad étnica y cultural y al reconocimiento de comunidades indígenas como sujeto diferencial de derechos colectivos. En conjunto, la intervención del poder judicial ha aportado a la construcción de un andamiaje jurídico que sustenta el reconocimiento de la identidad y los derechos de comunidades indígenas urbanas, que contrasta con los limitados desarrollos legislativos para desplegar efectivamente los derechos y prerrogativas constitucionales de los grupos étnicos.

En 2009, el auto 004 dejó claridad sobre el riesgo de extensión física y cultural de los pueblos indígenas y obligó al Estado a desplegar un plan de salvaguarda para 34 pueblos originarios y un conjunto de medidas para el restablecimiento de derechos. En el Auto 266 de 2017, se determinaron los pocos avances en el despliegue de estas medidas, y por ende, se ordenó al Estado en esta ocasión un conjunto de medidas específicas para comunidades indígenas urbanas: el mejoramiento de fuentes de información y de indicadores que permitan medir el impacto de las medidas de enfoque diferencial, acciones afirmativas y orientar la toma de decisiones en política pública; la implementación de una estrategia censal y de caracterización de asentamientos indígenas urbanos, y, la construcción de una política pública nacional para comunidades indígenas urbanas (Corte Constitucional, 2009, 2017).

Respecto al reconocimiento y titularidad de derechos colectivos de comunidades urbanas, la Sentencia T-425 de 2014 es un referente fundamental donde se amplía la noción de territorio indígena, de una concepción de espacio físico sobre el que se ejerce la titularidad de derechos, a la de “ámbito cultural en el que desarrolla su vida la comunidad”, es decir, establece que los centros urbanos son territorios existenciales, construidos social y culturalmente. Adicionalmente, la sentencia reconoce otras formas de construcción de la identidad indígena urbana, como la re-etnización o emergencia de nuevas identidades indígenas derivadas del auto-reconocimiento y de procesos sistemáticos de reconstrucción y recuperación de las costumbres ancestrales. Estos dos aspectos abren la posibilidad de que las comunidades indígenas que habitan fuera de sus resguardos ancestrales puedan ser legítimamente reconocidas por las instituciones del Estado Colombiano y que la ciudad se reconozca como espacio legítimo para habitar y construir la ciudadanía indígena (Corte Constitucional, 2014).

Este reconocimiento resulta significativo, pues en países como Chile, desde que la política indígena vigente (Ley 19253 de 1993) reconoce la existencia de indígenas urbanos y migrantes y les concede la posibilidad de conformar asociaciones, se reporta que hay más de 1800 organizaciones urbanas conformadas hasta la segunda década de 2000, y se han construido espacios políticos como las oficinas de asuntos indígenas en diferentes administraciones locales (Aravena, 2014).

A nivel de política pública, la lucha organizada de cabildos urbanos ha llevado a que en capitales como Medellín y Bogotá existan políticas específicas para el buen vivir de la población indígena y, que en respuesta a barreras jurídicas y normativas para su reconocimiento, 250 cabildos indígenas urbanos colombianos se han asociado bajo la figura de la *Asociación de cabildos originarios en contexto de ciudad*, que emerge en 2020 como nuevo actor político en representación de las comunidades urbanas, delante de escenarios importantes como la falta de respuesta estatal a la orden impartida por la Corte Constitucional de desplegar una política nacional para indígenas urbanos.

Otra de las recientes normas producto de las negociaciones y movilizaciones del movimiento indígena es la primera reglamentación que reconoce a los resguardos indígenas como entidades territoriales autónomas para la administración de los recursos de educación, salud, agua potable y saneamiento básico, que posibilitó la creación del Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural y del Sistema Educativo Indígena Propio SEIP en 2014, los cuales tienen diferentes avances, pues cada pueblo indígena tiene una trayectoria particular en este campo y muchos han estructurado programas propios en estos campos muchas décadas antes de esta normativa (Colombia-Congreso, 2011; Colombia-MinInterior, 2014; Colombia-MinSalud, 2013; CRIC, 2010; MinSalud, 2013)

Con relación a los avances de implementación del Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural (SISPI) y del Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP), se ejemplifican un par de experiencias significativas de los pueblos del departamento del Cauca. Estos dieron lugar a la conformación de un programa de salud propia desde 1982, el desarrollo de sistemas de información en salud con perspectiva intercultural, de redes de dinamizadores y promotores de salud en los territorios, el rescate de rituales de medicina tradicional, la articulación de sabedores tradicionales a la prestación de servicios de salud en la IPS, la adecuación cultural de atenciones en salud materna e infantil, la formación de recursos humanos propios, el establecimiento de estructuras político organizativas para implementar el SISPI, la producción, transformación y comercialización de productos medicinales (CRIC, n.d.).

Una iniciativa que los pueblos del Cauca vienen desarrollando desde la década de 1971 y que podría verse fortalecida con la implementación del SEIP en perspectiva intercultural crítica es la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN), la cual consiguió reconocimiento legal en 2003, y ofrece actualmente 8 pregrados y 2 tecnologías en áreas como pedagogías comunitarias, artes y saberes ancestrales, revitalización de lenguas originarias, comunicación propia e intercultural, buen vivir comunitario, derecho propio intercultural y administración pública de territorios indígenas (CRIC, 2019). La reglamentación del SEIP puede contribuir al aumento de la autonomía indígena en la administración de los recursos educativos, abriendo la posibilidad de orientar el gasto público hacia el desarrollo de sus iniciativas educativas propias o en el marco de la etnoeducación.

LA VIDA EN LA CIUDAD: PLASTICIDAD IDENTITARIA Y TERRITORIAL

Se presentan los mecanismos para la resignificación, fortalecimiento de la identidad cultural y para la apropiación de la ciudad por parte de comunidades indígenas urbanas. Están centrados en dar cuenta de tres aspectos: el carácter fluido, flexible e híbrido de las identidades indígenas urbanas; diversos mecanismos de organización social y política; y, algunas innovaciones territoriales.

Flávio Silva retoma a Castell para referirse a la identidad como proceso de construcción de significados a partir de determinados atributos culturales que prevalecen sobre otras formas de significado, lo que permite dar sentido a la realidad, interpretarla y relacionarse con ella. Es decir, la identidad se origina, reproduce, modifica y resignifica por medio de la cultura, a partir de procesos de confrontación con otras identidades y realidades (Mususú, 2012; Silva, 2011).

Desde esa perspectiva, es posible hablar de una identidad indígena urbana, pues las comunidades despliegan diversas estrategias para construir y resignificar identificaciones particulares con el ser indígena, al tiempo que construyen

nuevas identificaciones y sentidos de pertenencia respecto a su proyecto de vida urbana, ligado a los espacios de residencia, estudio, ocio, trabajo y organización colectiva (Zárate y Sorcia, 2018).

Las identidades indígenas urbanas devienen de trayectorias histórico-sociales que confluyen en las ciudades con múltiples narrativas y experiencias interculturales e interétnicas, posibilitando hibridaciones y la construcción de un marco de sentido ampliado de la realidad, donde dialogan lo urbano y lo rural, lo tradicional y lo contemporáneo, y las relaciones de pertenencia simultánea a la ciudad y a los territorios originarios, es decir, son identidades construidas en una relación dialógica y de intercambio con los territorios de origen.

En este sentido, Estrada (2019) se apropia del neologismo urbanígena para dar cuenta del carácter híbrido, flexible e innovador de las identidades indígenas en contextos urbanos, aspecto que invita a reflexionar sobre el carácter dinámico y no esencial de la identidad indígena urbana, pues la vida en la ciudad posibilita la construcción de relaciones de amistad, género, paisanazgo y parentesco que otorgan nuevos sentidos a los espacios apropiados y habitados en la ciudad, al tiempo que permiten diversificar los vínculos de pertenencia a los territorios de origen gracias a la participación en fiestas o rituales tradicionales, el uso de la telefonía y de las redes sociales como forma de contacto y pertenencia “digital” a sus comunidades, o incluso, la existencia de complejos circuitos y ciclos de movilidad entre espacios intra, periurbanos y rurales para el desarrollo de la vida cotidiana (Silva, 2011).

Un elemento indispensable para la articulación a la ciudad y la consolidación de la identidad étnica es la existencia de redes de parientes y comuneros que facilitan la llegada de los indígenas a las urbes, pues establecen una forma de relación concisa entre el territorio de origen y la comunidad de acogida, lo que disminuye la incertidumbre de los recién llegados frente a situaciones como la búsqueda de vivienda, trabajo, educación, además de ser una fuente de apoyo emocional y de transmisión de conocimientos sobre la vida urbana. Con el paso del tiempo, el aumento de la población en estos asentamientos ha llevado a la conformación de barrios o territorios indígenas urbanos, donde la identidad étnica se convierte en un factor promotor de la participación social, la organización política y la generación de nuevas formas de territorialidad.

Respecto a estas complejas redes de relaciones se advierte la importancia de no reducir la identidad cultural a los aspectos étnicos. De lo contrario se corre el riesgo de homogeneizar a las personas sobre el rótulo de determinado pueblo indígena, y se pierde de vista aspectos fundamentales como la diversidad de imaginarios, conflictos y subjetivaciones que se inscriben a nivel familiar, comunitario, intergeneracional, en los sistemas normativos y en las relaciones de género. Estos dan cuenta de la amplia diversidad interna al interior de los colectivos indígenas urbanos, permitiendo pluralizar y hablar en términos de múltiples identidades indígenas urbanas (Estrada, 2019; Silva, 2011).

Para algunos jóvenes, por ejemplo, vivir en la ciudad representa la posibilidad de continuar siendo indígenas y de abrirse campo a otras posibilidades de vida como trabajar o continuar en los estudios universitarios, al tiempo que les permite driblar algunas normas sociales y exigencias impuestas por las comunidades originarias respecto a la reproducción biológica, la producción económica, la identidad sexual y de género, entre otras (Estrada, 2019). El segundo factor relacionado con el fortalecimiento y resignificación de la identidad en contextos urbanos hace referencia a la participación en espacios públicos sociales, culturales y deportivos de diversa índole, la conformación de asociaciones civiles y de organizaciones políticas que posibilitan la apropiación de espacios para las prácticas colectivas y visibilización de reivindicaciones por la garantía de condiciones y oportunidades para su reproducción social y cultural.

Al respecto, María Elena Herrera (2018) acuña el término de *comunidad indígena urbana* para hacer referencia a un tipo de organización social de grupos indígenas asentados en los contextos urbanos, organizados y autorepresentados de forma colectiva a partir de un discurso a favor del resalte a su etnicidad con fines tanto identitarios como políticos (Herrera, 2018).

Retomando algunos planteamientos de Alfonso Torres sobre organizaciones populares urbanas, las organizaciones indígenas en la esfera barrial o a nivel de ciudad construyen redes de apoyo. Su acción colectiva y permanente en el tiempo ha permitido la construcción de vínculos de solidaridad, el fortalecimiento del tejido social y asociativo, la emergencia de subjetividades políticas que aportan a la configuración de ciudadanías críticas que afirman el derecho a la diferencia, la participación y el reconocimiento, permitiendo la visibilidad de lo indígena en la esfera pública, y la generación de espacios de negociación, participación y co-gobierno con las entidades municipales (Engelman, Weiss y Valverde, 2016; Recalde, Ramírez y Erazo, 2017; Torres Carrilo, 2006; Villamarín y Guerrero, 2015; Zárate y Sorcia, 2018).

En concreto se destacan la adquisición de casas y otro tipo de infraestructuras para facilitar procesos de socialización, fortalecimiento identitario y organización política, su participación activa en espacios como sedes comunales, casas de la cultura, huertas, comedores infantiles o talleres de costura, donde se realizan actividades culturales, festivas, acciones para el rescate de la lengua, medicina, comida tradicional, la oralidad y los tejidos, entre otras prácticas tradicionales (Roncancio, 2019).

Las comunidades indígenas urbanas han realizado articulaciones con instituciones educativas para desplegar procesos de educación intercultural en la formación preescolar, primaria, secundaria y media, garantizar su acceso a la educación universitaria, desplegar procesos comunicativos de diversa índole como la producción de programas radiales y de televisión, la organización de grupos en Facebook y otras redes sociales que generan redes y procesos

vinculantes entre las comunidades urbanas, sus territorios originarios y otras comunidades (Engelman, Weiss y Valverde, 2016; Recalde, Ramírez y Erazo, 2017; Sepulveda y Zúñiga, 2015).

También se destacan la negociación por políticas diferenciales de vivienda urbana, la adquisición de terrenos de propiedad colectiva, la conformación de asentamientos (barrios populares) indígenas, la construcción de sitios tradicionales para la práctica ritual en el espacio urbano y el acceso a espacios de representación política y toma de decisiones en las esferas municipal, departamental y nacional (Sepulveda y Zúñiga, 2015; Silva, 2011; Weiss, Engelman y Valverde, 2013).

Estos espacios de encuentro colectivo, además de sus propósitos políticos y organizativos, aportan a un fin terapéutico, pues permiten el encuentro, esparcimiento, aprendizaje, escucha, la construcción de solidaridades y amistades que movilizan la puesta en práctica de estrategias de afrontamiento y de acciones transformadoras frente a las situaciones de violencia directa y estructural que se vivencian (Recalde, Ramírez y Erazo, 2017).

La vida construida en los espacios mencionados denota prácticas específicas de apropiación, disputa, negociación y control territorial en el espacio urbano. Estos aspectos que permiten trascender a la connotación del territorio como territorio físico y concebirlos como espacios políticos y territorios existenciales, donde se desarrolla la vida de las comunidades indígenas urbanas. Por tanto, contituye el tercer componente que contribuye a la construcción de la identidad cultural en contextos urbanos, las innovaciones territoriales.

El abordaje que la cuestión indígena urbana implica descolonizar las nociones de territorio asociadas a un espacio físico de carácter rural, monolítico, ancestral e inmutable, lo que implica reconocer al territorio como espacios social, político y culturalmente construidos a partir de la movilidad, las contiendas y disputas de sujetos individuales y colectivos, sus identidades, prácticas, imaginarios, saberes, lo que permite la inscripción dinámica de diversos significados, prácticas y sentidos de apropiación material y simbólica (Hoffmann y Morales, 2018; Sepulveda y Zúñiga, 2015; Villamarín y Guerrero, 2015).

Los territorios son dinámicos, vivos, pues en la trayectoria histórica de individuos y colectivos estos se constituyen, desarrollan, fragilizan e incluso desaparecen, como consecuencia de dinámicas de territorialización o establecimiento de relaciones de apropiación material, simbólica y permanencia; procesos de desterritorialización, ruptura o pérdida de vínculos, afectos, prácticas y modos de vida (a consecuencia de procesos de migración y desplazamiento forzado); y, procesos de reterritorialización o establecimiento de nuevas relaciones para la generación de sentidos de pertenencia en los nuevos lugares habitados y recorridos (Hoffmann y Morales, 2018; Villamarín y Guerrero, 2015). De acuerdo con Hoffmann y Morales (Hoffmann y Morales, 2018), estas dinámicas de movilidad han sido un factor desencadenante de diversas innovaciones territoriales,

donde colectivos subalternizados han encontrado la posibilidad de reafirmar sus identidades y de movilizar demandas políticas por su derecho a la vida en la ciudad de acuerdo a sus propios deseos.

Hoffman y Morales presentan dos ejemplos de producción de nuevos territorios y territorialidades a partir de la movilidad de pueblos indígenas: el primero, la creación de la Confederación Misak, la cual busca agrupar desde una perspectiva de nación indígena a las comunidades Misak misak dispersas en el territorio Colombiano y, segundo, las configuraciones diaspóricas, que hacen referencia a las interrelaciones entre múltiples lugares de ida y destino de personas migrantes y a la plasticidad de las prácticas rituales, culturales, económicas y de sociabilidad resultantes de estos procesos y formas de integración y cohabitación (Hoffmann y Morales, 2018).

Las nociones de territorio y las innovaciones territoriales presentadas invitan a analizar las relaciones entre identidad y territorio desde una perspectiva de espacialidad ampliada. Es decir una “indigeneidad diaspórica” que rompe con las dicotomías y límites urbano-rural, campo-ciudad, reconociendo la existencia de diversos mecanismos de articulación familiar, colectiva y territorial que conectan múltiples lugares e individuos, a partir de la circulación y transferencia en doble sentido de personas, información, recursos materiales, organizativos y de diversa índole (Watson, 2010).

Esta concepción diaspórica pone bajo cuestionamiento el sentido y la validez de la categoría indígena urbano, toda vez que los individuos que viven dentro y fuera de la ciudad pertenecen al mismo pueblo y sus identidades se construyen y modifican de forma flexible, inestable y dialéctica (Sepúlveda y Zúñiga, 2015).

Como conclusión, los trabajos investigativos realizados con comunidades urbanas de diferentes latitudes como los indígenas Qom, Mocoví y Mapuche en el área metropolitana de la Ciudad de Buenos Aires (Engelman, Weiss y Valverde, 2016; Varisco, Míguez y Brac, 2019); el pueblo Mapuche en la Pintana, Santiago de Chile (Sepúlveda y Zúñiga, 2015); juventudes indígenas mazahuas, nahuas y otomís en contextos urbanos mexicanos (Estrada, 2019); y, los pueblos Muisca y Nasa en Bogotá (Mususú, 2012; Villamarín y Guerrero, 2015), destacan como elemento común que las reivindicaciones actuales de los indígenas urbanos se orientan al fortalecimiento de su identidad étnica y a la reproducción de sus formas de organización colectiva; al acceso a recursos indispensables como vivienda, trabajo, salud, educación y a su reconocimiento como ciudadanos, demandas que, lejos de significar su aculturación o pérdida cultural, dan cuenta del estado contemporáneo de su lucha como movimiento indígena y de los diversos mecanismos y dispositivos de organización colectiva, gestión territorial y lucha política que les ha permitido la reinterpretación y fortalecimiento de su identidad cultural (Engelman, 2014; Herrera, 2018; Zárate y Sorcia, 2018).

EL GIRO ONTOLÓGICO Y REFLEXIVO: HORIZONTES PARA LA CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTOS

Avanzar hacia el reconocimiento del valor de los saberes indígenas implica transformar las formas de relacionamiento interepistémico con los pueblos originarios, generalmente concebidos como objeto de conocimiento; para romper con nociones paternalistas de rescate y recuperación cultural que reafirman la dependencia de las comunidades; y en lugar de ello, reconocer su capacidad de agencia cultural, política e histórica, y su autonomía para entablar procesos de construcción de saberes, revitalización y resignificación cultural, de modo tal que sean ellos quienes determinen los aspectos por investigar, así como la intencionalidad transformativa del conocimiento que se desea producir.

A nivel teórico y metodológico, se requiere repensar los alcances, posibilidades y limitaciones de los conceptos, categorías y métodos de las ciencias sociales para dar cuenta de la complejidad del marco político, organizativo y sociocultural en que se tejen la identidad indígena urbana y las relaciones interculturales, y en contraste, valorar el aporte de categorías propias de las sabidurías indígenas en la construcción de conocimientos otros.

46 | Respecto a las posibilidades de construcción de una interculturalidad crítica que aporte a procesos de deconstrucción de la colonialidad del saber y a la visibilización y articulación de diferentes saberes y prácticas de vida, Boa Ventura de Sousa propone la sociología de las ausencias y de las emergencias como una respuesta contrahegemónica de las ciencias sociales a la racionalidad occidental que ha invisibilizado, desacreditado, silenciado e incluso exterminado otras formas de ser, saber y conocer. Su propuesta parte del presupuesto del carácter incompleto de todo saber, de la cual se desprende la necesidad de romper el logocentrismo científico y permitir la conformación de ecologías de saberes, donde las prácticas, saberes subalternizados y experiencias sociales transformadoras encuentren la posibilidad de existir, producirse y visibilizarse, mediante procesos de traducción intercultural que implican la construcción de marcos de inteligibilidad recíproca entre diversas experiencias de mundo (Santos, 2018).

Dietz (2019) propone la construcción de conocimiento intercultural a través del diálogo intersaberes; método de carácter colaborativo, dialógico, plural y recíproco, que parte del reconocimiento de la desigualdad y la asimetría de las relaciones interculturales, con el propósito de articular distintos actores cuya experiencia es fuente de inteligibilidad y reflexividad. Esta articulación y trabajo conjunto se da en todas las etapas del proceso investigativo, desde la elaboración del proyecto, pasando por el trabajo de campo, análisis de la información, la escritura y la divulgación científica. Al respecto, esta metodología

contribuye a descolonizar la escritura etnográfica, mediante la construcción de textos polifónicos que resaltan diversas voces, narrativas, discursos y sujetos, aportando a la comprensión de los lugares y las posturas desde los cuales se enuncia (Guerrero, 2011).

La riqueza de esta metodología radica por una parte, en la doble reflexividad, es decir, que todos los actores del proceso contribuyen a un proceso de deconstrucción y construcción del conocimiento desde sus marcos de inteligibilidad, y por otra, en que las comunidades indígenas dejan de asumir un papel pasivo de informantes clave y se transforman en investigadores (Dietz, 2019).

Otra contribución significativa es realizada por Gustavo Esteva, Eugenia Sánchez y Patricio Guerrero, quienes invitan a cuestionar la reducción de los encuentros interculturales a un tipo de intercambio epistémico o diálogo de saberes, pues todo proceso de relacionamiento intercultural no solamente se enmarca en el encuentro de saberes o conocimientos, también se comparten trayectorias personales, emociones, subjetividades, espiritualidades, inmersas en un contexto social e histórico específico, por lo que debe ampliarse esta perspectiva a un intercambio o diálogo de vivires donde confluyen diversas cosmoexistencias. Se hace necesario sustituir y ampliar el concepto de cosmovisión, en un sentido cognitivo, por el de ‘cosmoexistencia’ o ‘cosmovivencia’ pues el conocimiento y sentido del mundo se construye de manera vivencial (Guerrero, 2011; Sánchez, 2019).

Respecto a la posibilidad de desplegar procesos de construcción de conocimiento a partir de los saberes propios de los pueblos indígenas, de sus formas de nombrar y de vivir, Patricio Arias realiza una importante contribución al criticar la dificultad de desprenderse de los paradigmas, del arsenal teórico y metodológico del modelo dominante para la construcción de saberes otros, pues dicho epistemocentrismo reduce las sabidurías indígenas a sus propias categorías, con la etiqueta de *epistemes otras* o *epistemologías del sur* por ejemplo (Guerrero, 2012).

El esfuerzo descolonizador de las ciencias sociales debe partir del desprendimiento de estas categorías logocéntricas y avanzar en integrar las categorías propias del vivir y nombrar de los diferentes pueblos, como por ejemplo, sabidurías insurgentes o sabidurías del corazón y la existencia, pues expresan una dimensión más profunda y amplia que la episteme, pues constituyen un conocimiento vivencial-transformador que integra saberes, prácticas, experiencias y sentires productores de sentido para orientar la existencia (Guerrero, 2012).

En una rica descripción de las sabidurías del corazón, Patricio Arias desentraña los verbos sentipensar y corazonar la vida, que hacen referencia a modos de pensamiento y acción que implican una relación dialógica y complementaria entre la afectividad y la razón. Es decir, reconocer en la sensibilidad, corporeidad, afectividad y espiritualidad rutas alternativas y complementarias de inteligibilidad, que como herramientas metodológicas y teóricas aportan a

reconocer, escuchar, dialogar y tejer sabiduría con los otros, permitiendo la emergencia de nuevos conocimientos.

Desde el punto de vida ético y político, unas ciencias sociales del corazón-sentipensar deben estar comprometidas con la vida, no solo para estudiarla, sino para aportar a su transformación; con la construcción de nuevos actores y subjetividades políticas, y a preguntarse constantemente sobre el tipo de sujeto y de los procesos existenciales que está aportando a construir (Guerrero, 2011). Otra contribución de las sabidurías indígenas es su temporalidad circular, que permite miradas sincrónico-dialógicas para comprender las prácticas y las formas de vida del presente desde la sabiduría de la memoria y la ancestralidad. Esta temporalidad se aplica, por ejemplo, al trabajo de campo, donde la concepción de tiempo unidimensional y linear de los equipos de investigación, enfocada en la producción de conocimientos, choca contra las temporalidades y dinámicas de vida de las comunidades.

Por su parte, la noción de sentido, complementariedad y correspondencia entre los diferentes fenómenos y elementos presentes en la naturaleza, invita a instaurar una perspectiva de alteridad que se exprese mediante enfoques y metodologías colectivas y participativas, que permitan la complementariedad de miradas y la participación de las comunidades en todo el proceso de construcción de conocimientos. Adicionalmente, esta noción de complementariedad avanza en un giro ontológico para superar la visión fragmentada hombre-naturaleza y avanzar en la construcción de una alteridad cosmobiocéntrica, que invite a instaurar formas de relacionamiento respetuoso con la naturaleza, el cosmos y la vida.

La noción de totalidad e integralidad de los elementos constitutivos de la vida sugiere un marco de abordaje holístico de fenómenos como las trayectorias por el derecho a la ciudadanía urbana, prestando atención a la relación dialógica entre lo macro y lo micro, lo global y lo local, la comunidad de origen y destino, lo urbano y lo rural. De igual forma, este ejercicio dialógico y de complementariedad invita al reconocimiento de la diversidad interna que habita al interior de cada diversidad, para evitar que sea homogeneizada.

La categoría Buen vivir aporta a una concepción ampliada de bienestar desde las comunidades indígenas, pues da cuenta de la práctica vivenciada de relaciones recíprocas, armónicas y equilibradas entre las personas, la madre naturaleza y las fuerzas espirituales que en ella habitan; es una concepción holística, una amalgama biológica-social-espiritual-territorial que actúa como ética cultural que regula el orden social (Portela, 2014). La calidad de vida, como conjunto de valoraciones objetivas y subjetivas de la satisfacción de necesidades y de la percepción del bienestar físico, mental y social, entra en diálogo con algunos de los aspectos constitutivos del buen vivir, sin embargo, resulta insuficiente para dar cuenta de la naturaleza y de las relaciones que se desprenden de tales vínculos.

Desde el buen vivir el cuerpo es concebido como una extensión del territorio y en este sentido, las desarmonías, que se manifiestan como sufrimiento social o enfermedad, expresan el desequilibrio en las relaciones entre el individuo, su entorno, la comunidad, o la transgresión de la norma cultural (Portela, 2014). La noción de desarmonía resulta útil para dialogar desde el vivir y el sentir de los pueblos indígenas con categorías occidentales como desterritorialización, sufrimiento social, integración forzosa, asimilación y pérdida identitaria.

Se evidencia un interés reciente por el abordaje de cuestiones relacionadas con las trayectorias de resignificación, fortalecimiento de la identidad indígena y el buen vivir en contextos urbanos. Esto a su vez demuestra que lo indígena sobrevive en un contexto de adversidad, enmarcado en relaciones interculturales de dominación y asimilación forzosa que se traduce en la vivencia de una ciudadanía inconclusa, con múltiples barreras para el pleno ejercicio de derechos y con una alta dependencia de las ayudas subsidiarias del Estado.

Sin embargo, los procesos de resistencia y lucha del movimiento indígena han contribuido a crear pequeñas fisuras y fracturas en el orden social instituido, que les ha permitido emerger como actor social y político, como sujeto urbano con derecho a construir su proceso de buen vivir, a visibilizar la plasticidad y flexibilidad de sus identidades étnicas, cuyo carácter no es esencial sino cambiante, comprende una trayectoria histórica y un origen que se traduce en relaciones dialécticas y circuitos de intercambio con los territorios de origen; una diáspora indígena fluida, dinámica y flexible, en un marco de espacialidades y territorialidades ampliadas que diluyen los límites de lo urbano y lo rural y que reclama la ciudad como espacio legítimo para la existencia, que desde la visión de lo propio se plasma en sus planes de vida y etnodesarrollo (Engelman, Weiss y Valverde, 2016; Estrada, 2019; Hoffmann y Morales, 2018; Leal, 2018; Zárate y Sorcia, 2018).

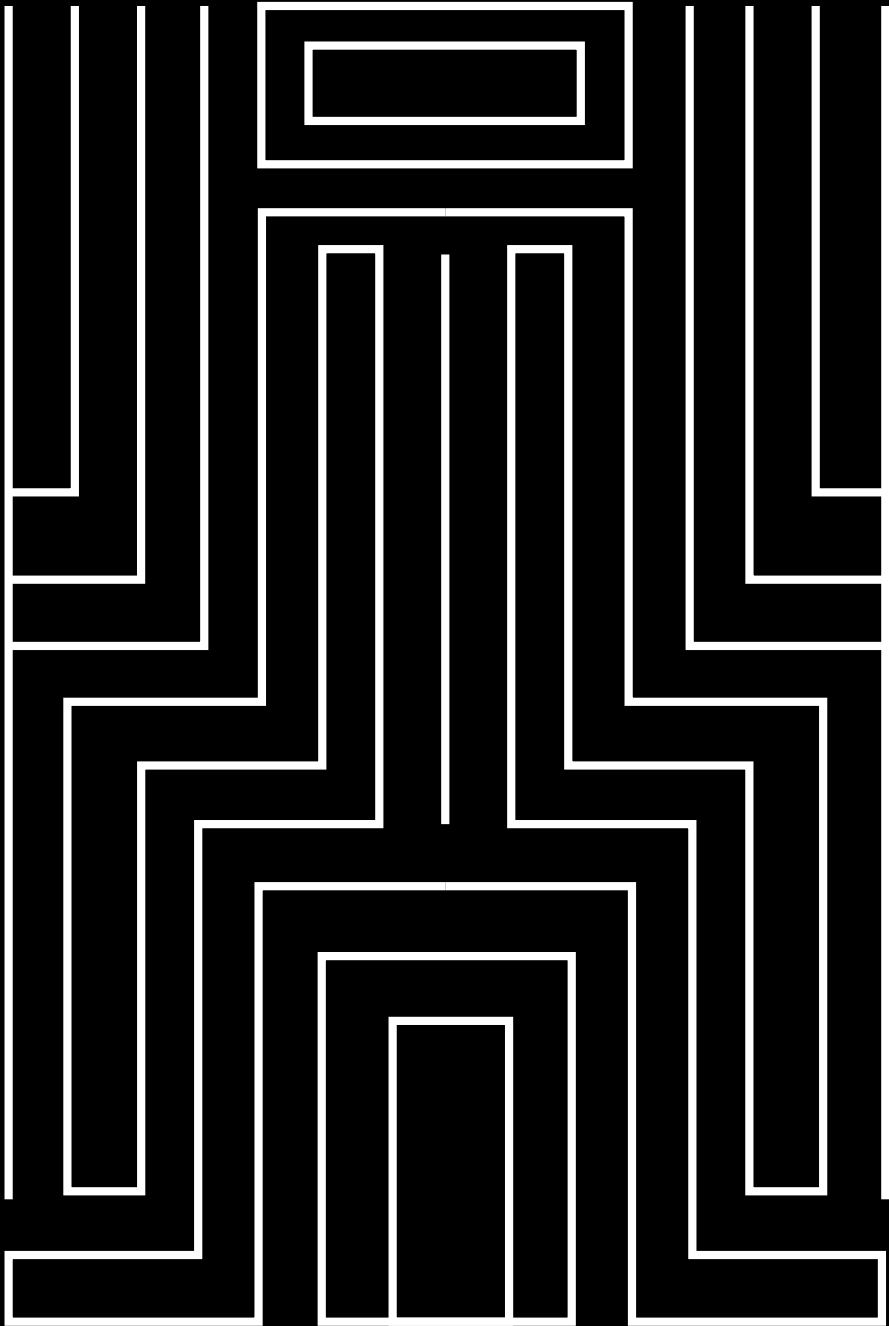
El abordaje de estas diversidades y procesos urbanos plantea como desafío para las ciencias sociales la crítica de arsenales teóricos y metodológicos clásicos, para de-construir los legados coloniales de la racionalidad hegemónica y co-construir de la mano de epistemologías otras una ecología de saberes que refleje la riqueza de la diversidad.

Para ello se requiere de una pedagogía del silencio que permita la emergencia de las voces, sentires y saberes de los pueblos originarios, un ejercicio de alteridad que permita abrazar las diferencias y reconocerse desde la mismidad como seres humanos sentipensantes que habitan y construyen sus proyectos y trayectorias de vida, a partir de la diversidad de espacios y posibilidades que ofrecen los contextos urbanos. Se requiere avanzar en la construcción de una casa común, un auténtico diálogo de vivires y de existencias donde confluyan la diversidad y pluralidad de las formas de vida en igualdad de oportunidades y posibilidades para la vivencia de una ciudadanía plena.

- Colombia-Presidencia. (1993). *Decreto 1088 de 1993. Por el cual se regula la creación de las Asociaciones de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas*. Colombia. <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1221761>.
- Colombia-Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. (2020). *Víctimas del conflicto armado*. <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394> (Julio 20, 2020).
- Corte Constitucional, Colombia. (2009). *Auto 004 de 2009. Protección de derechos fundamentales de personas e indígenas desplazados por el conflicto armado en el marco de superación del Estado de cosas inconstitucional declarado en Sentencia T-025/04*. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>
- . (2014). Sentencia T-425. *Indígenas urbanos*. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2014/T-425-14.htm#:~:text=En%20este%20sentido%2C%20E2%80%9Clos%20pueblos,entornos%20cambiantes%20E2%80%9D%5B45%5D>.
- . (2017). *Auto 266. Evaluación de los avances, rezagos y retrocesos en la superación del Estado de Cosas Inconstitucional (ECI) declarado mediante la sentencia T-025 de 2004, en el marco del seguimiento a los autos 004 y 005 de 2009*. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2017/a266-17.htm>
- CRIC. (2010). *Pronunciamento final de la Asamblea Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas “construyendo alternativas para un buen vivir desde los pueblos”*. <http://www.cric-colombia.org/portal/pronunciamento-final-de-la-asamblea-nacional-de-salud-de-los-pueblos-indigenas-construyendo-alternativas-para-un-buen-vivir-desde-los-pueblos/>.
- . (2019). *Programas de formación Universidad Autónoma Indígena Intercultural*. <https://uainpebi-cric.edu.co/> (Agosto 26, 2020).
- . (2018). *Programa de Salud*. <http://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-cultural/programa-de-salud/> (Julio 2, 2018).
- Dietz, G. (2019). Diálogos intersaberes: reflexiones metodológicas. En *Diálogo y conflicto interepistémicos para la construcción de una casa común*, ed. Stefano Sartorello. Universidad Iberoamericana A.C., 194.
- Engelman, J. M. (2014). Etnicidades cuestionadas : metodología y epistemología de nucleamientos y comunidades indígenas urbanas. *Polis, Revista Latinoamericana* 13(38), 67-87.
- Engelman, J., Weiss, M. y Valverde, S. (2016). El territorio en la ciudad. Trayectorias, nuevas configuraciones y políticas públicas en relación a los pueblos indígenas en Argentina. *Ruris* 10(2), 101-34.
- Estrada, A. (2019). Juventudes urbanígenas y sus formas contemporáneas de hacer comunidad. *Anuario antropológico* (02), 83-104. <http://journals.openedition.org/aa/3948>.
- Gros, C. (2012). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología ICAN.
- Guerrero, P. (2011). *Por una antropología del corazón comprometida con la vida*. Ecuador. <http://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/11126>.
- . (2012). Corazón desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación* (13), 199-228. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=441846102009>.
- Herrera, M. E. (2018). Comunidades indígenas urbanas: disputas y negociación por el reconocimiento. *Andamios* 15(36), 113-34.
- Hoffmann, O. y Morales, A. (2018). *El territorio como recurso: movilidad y apropiación del espacio en México y Centroamérica*. 1st ed. San José de Costa Rica: FLACSO.

- ICBF, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. (2016). ENSIN: Encuesta Nacional de Situación Nutricional. *ENSIN 2015*. <https://www.icbf.gov.co/bienestar/nutricion/encuesta-nacional-situacion-nutricional> (Agosto 3, 2020).
- Leal, O. (2018). Retos del quehacer etnográfico con indígenas urbanos en ciudades mexicanas. *Temas sociológicos* (23), 249-72.
- López, W. I., Mendes Pereira, A. M. y Vieira Machado, C. (2017). Trajetória das relações público-privadas no sistema de saúde da Colômbia de 1991 a 2015. *Cadernos de Saúde Pública* 33(suppl 2), 1-16. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2017001405003&lng=pt&tlng=pt.
- Macías, J. (2020). ¿Por qué agreden a indígenas en el país? *El colombiano*. <https://www.elcolombiano.com/colombia/indigenas-luchan-y-reclaman-su-lugar-en-el-pais-HF13256274> (Julio 19, 2020).
- Maldonado, G. (2016). Perspectivas y retos de la salud indígena en Colombia. *Nova et Vetera* 2(17). <https://www.urosario.edu.co/Revista-Nova-Et-Vetera/Vol-2-Ed-17/Omnia/Perspectivas-y-retos-de-la-salud-indigena-en-Colom/>.
- Marrugo, C. (2020). *Desagregación de la Variable etnia-indígena en los sistemas de información en salud de Colombia*. Bogotá: Universidad El Bosque.
- Minsalud. (2013). Plan Decenal de Salud Pública (PDSP) 2012-2021: 237. <https://www.minsalud.gov.co/Documentos y Publicaciones/Plan Decenal - Documento en consulta para aprobación.pdf>.
- Mususú, Y. P. (2012). *Subjetividad política indígena y reivindicación de derechos: una experiencia desde el Cabildo Indígena Muisca de Suba*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Ocampo, M. (2014). *Desplazamiento forzado y territorio, reflexiones en torno a la construcción de nuevas territorialidades: nuevos pobres, ciudadanía inconclusa y la búsqueda de una nueva vida digna*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- ONU. (2009). *La situación de los pueblos indígenas en el mundo*. ed. Department of Economic and Social. New York. https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/SOWIP/en/SOWIP_web.pdf.
- ONU, Naciones Unidas. (2020). *Departamento de asuntos económicos y sociales pueblos indígenas: Salud*. <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/areas-de-trabajo/salud.html>
- Del Popolo, F., Ribotta, B. y Oyarce, A. (2009). Indígenas urbanos en América Latina: algunos resultados censales y su relación con los objetivos de desarrollo del milenio. *Notas de Población* (86), 99-138.
- Portela, H. (2014). Epistemes - otras: contribución potencial a la organización intercultural de la salud en Colombia. *Universidad y salud*, 246-63.
- Recalde, S., Ramírez, N. y Erazo, D. (2017). Entre la construcción y reconstrucción de la identidad étnica en contextos urbanos. El caso de las mujeres Nasa en la ciudad de Cali. *Prospectiva. Revista de trabajo social e intervención social* (23), 173-98.
- Roncancio, L. (2019). Prácticas e identidades indígenas en contexto de ciudad. El caso de la comunidad indígena Nasa del Cauca, en Bogotá, Colombia. En *Segregación socio-espacial en las ciudades latinoamericanas*, ed. Julio Calderón. Buenos Aires: CLACSO, 310. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvtwx2m3.16>.
- Sánchez, M. E. (2019). Las relaciones interculturales o interontológicas como problema epistémico y existencial. En *Diálogo y conflicto interepistémicos para la construcción de una casa común*, ed. Stefano Sartorello. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana A.C., 194.

- Santos, B. S. (2018). Introducción a las epistemologías del sur. En *Epistemologías del sur*, eds. María Paula Meneses y Karina Bidaseca. Buenos Aires: CLACSO, 9-22.
- Sepulveda, B. y Zúñiga, P. (2015). Geografías indígenas urbanas: el caso mapuche en La Pintana, Santiago de Chile. *Revista de Geografía Norte Grande* (62), 127-49.
- Sevilla, M. (2007). Indígenas urbanos y las políticas del reconocimiento dentro del contexto colombiano. *Perspectivas internacionales* 3(1), 7-24.
- Silva, F. (2011). Entre la aldea y los rascacielos: identidad, inmigración y territorialidad indígena urbana en Curitiba, Brasil. *Revista Española de Antropología Americana* 41(2), 391-416.
- Torres Carrilo, A. (2006). Organizaciones populares, construcción de identidad y acción política. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. 4(2), 1-23.
- Valenzuela, J., Allende, P. y Fuenzalida, C. (2017). Inequidad en los logros de aprendizaje entre los estudiantes indígenas de América Latina. *¿Qué nos dice TERCE?* En UNESCO.
- Varisco, S., Míguez, R. y Brac, M. (2019). Indígenas urbanos y SUS trayectorias migratorias. La organización política en la resistencia de las comunidades. *Braz. J. of Develop.* 5(6), 7186-7198.
- Villamarín, A. y Guerrero, E. (2015). *El Cabildo Nasa en Kennedy: un nuevo territorio, un nuevo indígena*. Universidad Pedagógica Nacional. Facultad de Humanidades.
- Wade, P. (2006). Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: poblaciones afrolatinas (e indígenas). *Tabula Rasa* 1(4), 59-81.
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimiento y decolonialidad. *Signo y Pensamiento* 24(46), 39-50.
- . (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En *Construyendo interculturalidad crítica*, ed. J. Viaña. La Paz.
- Watson, M. (2010). Diasporic Indigeneity: Place and the Articulation of Ainu Identity in Tokyo, Japan. *Environment and Planning A* 42(2), 268-84.
- Weiss, L., Engelman, J. y Valverde, S. (2013). Pueblos indígenas urbanos en Argentina: un estado de la cuestión. *Revista Pilquen* 16(1), 1-14.
- Zárate, E. y Leal Sorcia, O. (2018). Repensando la etnicidad en las metrópolis del siglo XXI. *Andamios* 15(36), 7-14.



Parte 1

Capítulo 2

Metodología: estudio mixto con enfoque étnico

CAPÍTULO 2

METODOLOGÍA: ESTUDIO MIXTO CON ENFOQUE ÉTNICO

Edgar Antonio Ibáñez-Pinilla
Tomás Guzmán Sánchez
Sandra Vargas-Cruz
Irene Parra-García

RESUMEN

56 | El objetivo de este capítulo es describir los aspectos metodológicos de la investigación realizada sobre Calidad de vida y percepción del estado de salud de pueblos indígenas desplazados en Bogotá, realizada en el año 2019. El tipo de estudio desarrollado fue un enfoque mixto secuencial con el fin de que un método refuerce los hallazgos del otro, para el componente cuantitativo se realizó un estudio de corte transversal y para el componente cualitativo se utilizó un método etnográfico. La población fueron los integrantes de seis grupos indígenas establecidos en la ciudad de Bogotá en el año 2019, los grupos indígenas fueron Wounaan, Misak misak, Pasto, Kamëntšá, Yanacona y Nasa. La muestra estuvo conformada por 396 hogares compuestos por 1453 personas. Se utilizaron indicadores demográficos, educación, fecundidad, mercado laboral y vivienda, además de otras variables necesarias para la descripción. Los instrumentos utilizados para la recolección de la información fueron encuestas, entrevistas, talleres y grupos focales.

Con respecto a los aspectos éticos y legales en este capítulo se describe el cumplimiento a la resolución 8430 de 1993, según la cual se consideró esta investigación con riesgo mínimo en la medida que se realizaron intervenciones relacionadas con el diálogo de saberes en las entrevistas individuales y colectivas. Además, se tuvo en cuenta la premisa del derecho a la consulta previa, concertación y principio de la acción sin daño. En la fase de trabajo de campo se cumplió con rigurosidad la aplicación del consentimiento informado con las respectivas firmas. También se explica el cierre del proceso investigativo, en

el cual aparte de los informes y productos solicitados, se realizó una reunión final con los líderes de las comunidades indígenas, con el objetivo de explicar y entregar una copia de los análisis realizados a cada grupo, guardando el anonimato.

Palabras clave: estudios mixtos, pueblos indígenas, área urbana, calidad de vida, encuesta de hogares, entrevista.

ABSTRACT

The objective of this chapter is describing the methodologist aspects of the investigation made in 2019, about quality of life and perception of the health state of displaced indigenous people in Bogota. The type of study was a sequential mixed approach, because one method will reinforce the findings of the other method. For the quantitative component it was made a cross section study and for the qualitative component it was used an ethnographic method. The study population were the people of six indigenous groups located in Bogota city in 2019: Wounaan, Misak misak, Pasto, Kamëntšá, Yanacona y Nasa. The sample consisted of 396 homes composed of 1453 people. Demographic indexes like education, fertility, working market, and household, were used, also other necessary variables were included to complete the description. The instruments used to collect the information were surveys, interviews, workshops and focus groups. Regarding ethical and legal aspects, in this chapter it is described the fulfilment of the 8430 of 1993 resolution. This investigation was developed with a minimum risk, because they were made interventions related with the dialogue of knowledge through individual and collective interviews. Furthermore, the study took into account the right to the prior consultation, concertation and principle of action without harm. In the field work phase, informed consent was strictly followed, using signed formal formats. In the closing phase of the investigative process, in addition to the reports and required products, it took place a final meeting with the indigenous communities' leaders where they were given the final report and were explained the final results of the investigation to each group, keeping anonymity.

Keywords: mix methods, indigenous people, urban área, quality of life, household survey, interview.

INTRODUCCIÓN

La metodología es indispensable como guía para la validez en cualquier investigación científica, es un proceso el cual sigue métodos y técnicas de rigor científico que busca ser aplicado en forma sistemática durante la investigación,

con el fin de llegar a resultados cercanos a la realidad. La validez es lo que busca la investigación y persigue representar muy de cerca la realidad evitando o minimizando los posibles sesgos a los cuales se ve expuesta.

Una parte importante que se debe definir en la investigación es el paradigma, aunque la definición de este término es difícil y ha sido de controversia en la filosofía por mucho tiempo, por ejemplo, Platón la definió como “modelo”, Aristóteles como “ejemplo” y dentro del campo de las ciencias se le ha denominado como sinónimo de teoría, articulación interna de una teoría, corriente de pensamiento o escuela, o de método entre otros. Sin embargo, un paradigma es algo mucho más grande y amplio, se podría decir que abarca teorías, métodos y criterios; o sea, una perspectiva teórica global, o en términos de la metafísica “visión que orienta” o “imagen fundamental que una disciplina tiene de su objeto” la cual guía y organiza la teoría y la investigación empírica (Corbetta *et al.*, 2010).

La investigación se ha dividido prácticamente en dos paradigmas, el enfoque cuantitativo y el enfoque cualitativo, que emplean procesos metódicos y empíricos con el fin de generar conocimiento, desde su mirada metodológica y su estrategia tiene más de común que de contrariedad. El enfoque cuantitativo es más riguroso y secuencial en sus pasos buscando acotar la información mediante la medición exhaustiva de variables; mientras el enfoque cualitativo no es tan riguroso en los pasos de la investigación y su objetivo es la expansión o expansión de la información. En realidad, estos dos enfoques no son polarizados, son complementarios uno del otro (Hernández Sampieri *et al.*, 2014).

El enfoque mixto es la combinación de estos dos enfoques, en la búsqueda de que las investigaciones sean mucho más completas y representen mejor la realidad, con el objetivo de que el enfoque cualitativo complemente y algunas veces valide los resultados del enfoque cuantitativo, además de complementar la información desde dos puntos de vista (Dowding, 2013). Existen diferentes combinaciones del enfoque mixto según su análisis, entre ello se destacan el explicativo secuencial, exploratorio secuencial y triangulación convergente (Piat *et al.*, 2017).

Para esta investigación, el proceso de llegar a la población objeto, fue por medio de una convocatoria abierta a 17 cabildos reunidos en la Casa de Pensamiento Indígena, en donde se socializó el objeto de la investigación, los intereses del equipo investigador, los alcances y límites de la investigación, el marco ético, con el fin de llamar de manera amplia a la participación en el proyecto. De dicha convocatoria seis cabildos que fueron, Wounaan, Misak misak, Los Pastos, Nasa, Yanacona y Kamëntšá continuaron con el proceso. Se constituyó un equipo por integrantes de los seis cabildos que fueron elegidos por las autoridades de cada comunidad, con el objetivo de ayudar a consolidar

el proceso de socialización del proyecto a sus comunidades, la recolección de la información y la organización logística del trabajo de campo.

En este capítulo se expondrán los criterios metodológicos con los cuales se realizó el trabajo de investigación: primero se describirá la contextualización para entender con mayor profundidad la metodología, posteriormente se describirán los criterios generales que compartieron los dos enfoques, como el universo, la población, el tamaño de la muestra a nivel general y las variables y categorías. Después se describirá los métodos necesarios para el enfoque cuantitativo y cualitativo.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

El tipo de estudio aplicado en este trabajo fue mixto explicativo secuencial, en donde un método refuerza los hallazgos del otro (Piat *et al.*, 2017; Kaur, 2016). En el enfoque cuantitativo se utilizó un diseño corte transversal con el objetivo de determinar en un momento dado de tiempo la prevalencia y los factores asociados, pero también la frecuencia de las demás variables; por medir la enfermedad o el evento y la causa al mismo tiempo no se puede establecer la temporalidad y por lo tanto no se puede establecer si fue primero la causa o el evento (Hernández y Velasco, 2000). En el enfoque cualitativo la fundamentación teórica fue el método etnográfico, que es el trabajo de describir una cultura y comprender otras formas de vida, y dar significado a las acciones, pensamientos y sucesos de la gente con la cual se interactúa en estos procesos, mediante un planteamiento teórico-metodológico (Ameigeiras, 2006) y la determinación social en salud, organizado en cuatro fases: documental teórica, identificación de comunidades participantes y concertación de actividades; trabajo de campo; análisis y sistematización.

La investigación contó con un fuerte componente de participación comunitaria orientada a fortalecer la apropiación social de proyectos de ciencia, tecnología e innovación. El fin fue generar capacidades para fortalecer los procesos organizativos internos de las comunidades participantes, orientar sus planes de vida, de salvaguarda y desarrollar acciones de exigibilidad de derechos, reparación y restitución a nivel individual y colectivo (Durston *et al.*, 2002). En ese sentido se concibe a las comunidades participantes y a sus líderes como co-investigadores del estudio.

El universo son los integrantes de grupos indígenas de Colombia y la población fueron los integrantes de grupos indígenas establecidos en la ciudad de Bogotá en el año 2019. Como criterios de selección se tuvo en cuenta que el representante del hogar fuera mayor de 18 años y como criterio de exclusión el no querer participar en el estudio. El tipo de muestreo fue no probabilístico por conveniencia. Con un tamaño de muestra de 1453 personas y 396 hogares que pertenecen a 6 grupos indígenas que se pueden observar en la Tabla 1 con

el número de hogares y personas por cada grupo indígena, además con la misma muestra se conformaron los grupos focales para cumplir con los objetivos propuestos desde el enfoque cualitativo.

Tabla 1. Número de hogares encuestados

Pueblo	Hogares #	Personas #
Wounaan	92	403
Misak misak	73	226
Los Pastos	79	275
Kamëntšá	58	176
Yanacona	39	119
Nasa	68	253
Total	396	1453

INDICADORES

60 | Además de las variables se construyeron otros indicadores demográficos, educación, fecundidad, mercado laboral y vivienda, esto indicadores se muestran a continuación:

Indicadores demográficos

- Relación hombres/mujer: representa la relación entre hombre y mujeres. Número de hombres por cada 100 mujeres
- Índice de infancia: representa la relación entre los menores de 15 años y la población total.
- Índice de juventud: representa la relación entre la cantidad de personas entre 15 y 29 años y la población total.
- Índice de vejez: representa la relación entre la población mayor de 65 años y la población total.
- Índice de envejecimiento: representa la relación entre la cantidad de personas adultas mayores de 65 años y la cantidad de niños y jóvenes menores de 15 años.
- Índice demográfico de dependencia: representa la relación entre la población menor de 15 y mayor de 65 años y la población entre 15 y 64 años.
- Índice de dependencia infantil: representa la relación entre la población menor de 15 años y la población entre 15 y 64 años.

- Índice de dependencia de mayores: representa la relación entre la población mayor de 65 años y la población entre 15 y 64 años.
- Índice de friz: representa la relación entre la población menor de 20 años (entre 0 y 19 años), con respecto a la población entre los 30 y los 49 años. Cuando este índice supera el valor de 160 se considera que la población estudiada es una población joven, mientras que si resulta inferior a 60 se considera una población envejecida.
- Tasa de fecundidad general: número promedio de hijos nacidos vivos, que han tenido las mujeres en edad fértil (15 a 49 años).

Indicadores de vivienda

- Hogares por vivienda: promedio del número de hogares que hay por vivienda
- Hacinamiento: porcentaje de hogares en los que hay más de tres personas por cuarto

Indicadores de educación

- Tasa de asistencia: porcentaje de personas en el rango de edad que están escolarizadas
- Rezago: porcentaje de personas en el rango de edad que están escolarizadas en un nivel educativo inferior al que corresponde a su edad.
- Nivel educativo de las personas mayores de 21 años (escolarizadas o no): porcentaje de personas mayores de 21 años en cada nivel educativo.

Indicadores de mercado laboral

- Población en Edad de Trabajar (PET): son las personas de 12 y más años.
- Población Económicamente Activa (PEA): son las personas en edad de trabajar, que trabajan o están buscando empleo.
- Población ocupada: son las personas que durante el período de referencia se encontraban trabajando.
- Población desocupada: son las personas que durante el período de referencia se encontraban buscando trabajo.
- Población Económicamente Inactiva (PEI): son las personas que se declaran en alguna de las siguientes situaciones: “sin actividad”, “estudiando”, “oficios del hogar”, “rentista”, “jubilado, pensionado”, “inválido”, “sabedores tradicionales”.
- NS/NÍ: son las personas que registran como respuesta a la pregunta 11 las opciones: “no aplica”, “no sabe”, o tiene valor perdido (no responde).

- Tasa Global de Participación (TGP): es la relación porcentual entre la PEA y la PET. Este indicador refleja la presión de la población en edad de trabajar sobre el mercado laboral.
- Tasa de Ocupación (TO): es la relación porcentual entre la población ocupada y la PET.
- Tasa de Desempleo (TD): es la relación porcentual entre el número de personas que están buscando trabajo y el número de personas que integran la fuerza laboral (PEA).

INSTRUMENTOS

Encuesta

Para la recolección de la información del enfoque cuantitativo se diseñó un instrumento de recolección tipo encuesta de hogares. Este instrumento se desarrolló teniendo en cuenta que la medición de la calidad de vida de las personas es un componente fundamental de la discusión conceptual. Es decir, se tuvo en cuenta el marco general de las encuestas de medición de calidad de vida (Gasper, 2016), pero se discutió su sentido y posición en cuanto al debate sobre buen vivir, calidad de vida y bienestar de forma que el instrumento se complementa con la recolección cualitativa e incluye la adaptación cultural del mismo.

Para ello el instrumento tuvo dos procesos de validación de contenido. Uno en el sentido más clásico de validación por expertos académicos y otro como una validación con los líderes de las comunidades que estaban vinculados al proyecto. La validez es el reflejo de la imagen clara y representativa de la realidad estudiada y depende del modo de recoger la información y las técnicas de análisis utilizadas (Martínez Miguélez, 2006).

Para este proceso se solicitó la evaluación del instrumento a tres expertos en diferentes temas. La opinión informada de personas reconocidas como expertas en el tema, aporta información, evidencia, juicios y valoraciones (Escobar Pérez *et al.*, 2008). Estas personas ayudan a corregir y mejorar el instrumento. Esta evaluación se hizo con una escala Likert (calificables de 1 a 5) que incluyó los siguientes criterios: relevancia, suficiencia, pertinencia, coherencia, claridad y observaciones generales.

Posteriormente se presentó esa versión del documento a los comuneros que se vincularon al proyecto como líderes para trabajar con el equipo investigador. Con ellos se hizo una discusión sobre los componentes de la encuesta y su pertinencia para el trabajo con sus comunidades. Uno de los aportes más importantes de esa validación fue el uso de los conceptos de desequilibrios y desarmonías como términos propios para hablar del bienestar de los indígenas.

El instrumento final de encuesta incluyó las siguientes temáticas:

1. Aspectos sociodemográficos: caracterización general de los comuneros y sus hogares.
2. Procesos migratorios: razones y transición desde sus territorios de origen y llegada a Bogotá.
3. Salud: experiencia y evaluación en el sistema de salud occidental, acceso a la medicina tradicional en la ciudad y percepción de la enfermedad, los desequilibrios y las desarmonías.
4. Condiciones materiales: modos de vida en Bogotá, trabajo, economía del hogar, vivienda y acceso a subsidios y apoyos.
5. Percepción del buen vivir: se indagó sobre la percepción de la armonía, el equilibrio, la inserción y la seguridad en la ciudad, entre otros.

Entrevistas

La entrevista fue planteada como una herramienta que permitiera conocer las formas de asentamiento en la ciudad y de las problemáticas generales de cada una de las comunidades. Así mismo buscó profundizar sobre las afectaciones a la calidad de vida de estos pueblos en su proceso migratorio y de asentamiento en la ciudad. En este sentido, la elección hecha por esta investigación fue la entrevista etnográfica semi-estructurada.

Esta modalidad de entrevista tiene la ventaja de ordenar las temáticas sobre las que el equipo investigador tiene interés al tiempo que se permite ser flexible y sensible a otros hilos narrativos que alimentan y complejizan la investigación, y que no necesariamente estarían asociados a los objetivos inicialmente propuestos. Su carácter etnográfico se debe al acercamiento a las palabras y categorías propias de los sujetos entrevistados, la reconstrucción de sus experiencias y trayectorias y una especial atención acerca de las reflexiones que ellos tejen sobre sus vivencias. Al basarse sobre el principio del encuentro, la entrevista etnográfica tiene la capacidad de permitirle al entrevistado experimentar con el universo de significación sobre el cual puede desplegar y postular sentidos, explicaciones, expectativas, teorías y posibilidades. De este modo, al optar por la entrevista semi-estructurada y etnográfica, esta investigación buscaba acercarse adecuadamente a la realidad de los entrevistados sin perder de vista los objetivos de la investigación.

Para la formulación de la entrevista, el equipo de investigación estructuró una propuesta inicial que se puso a consideración de los representantes de los seis cabildos indígenas y a la reformulación por parte de todo el equipo. Por medio de una lectura colectiva del instrumento se identificó qué preguntas resultaban problemáticas, redundantes, poco o nada entendibles, o impertinentes; cuáles de ellas debían mejorarse, volverse a redactar o ajustarse a un

lenguaje apropiable y formular nuevas preguntas que abrieran un campo de indagación más apropiados a todas las perspectivas en negociación. Este ejercicio, además, permitió que el equipo investigador comenzara a aproximarse con mayor profundidad a las realidades y dinámicas de cada comunidad, puesto que, los representantes indígenas presentaban sus consideraciones a partir del locus enunciativo de su comunidad.

De este modo, la entrevista quedó estructurada en seis ejes: A) *Preguntas de identificación y de orden sociológico*: estas preguntas se enfocaron en una caracterización de la persona y de la composición de su hogar o su núcleo cercano. B) *Preguntas sobre el proceso migratorio y el desplazamiento*: estas preguntas se orientaron a reconstruir relatos de las formas de migración: por qué se decide migrar, en qué circunstancias se da ese desplazamiento, cómo fueron los trayectos que debieron seguir para llegar a Bogotá. C) *Preguntas sobre el proceso de inserción y asentamiento en Bogotá y la percepción de los cambios y afectaciones*: estas preguntas se dirigieron a entender la manera en cómo el sujeto desplazado se inserta en la ciudad, si utiliza o dispone de redes de apoyo, si las crea, con quién las crea, cuál es su consistencia. De otro lado, se indaga también sobre los cambios que tuvieron que afrontar una vez asentados en la ciudad y la forma en cómo fueron asumidos esos cambios. D) *Preguntas sobre afectaciones en la salud y percepción sobre sus condiciones de salud*: estas preguntas se enfocaron en indagar por las enfermedades, malestares o desequilibrios que los afectan y que relaciones tienen estas afectaciones con su vivencia de la ciudad. E) *Afiliación al sistema de salud y la atención médica*: estas preguntas se formularon para conocer los pormenores de los procesos de afiliación de los entrevistados y su experiencia en el sistema de salud de la ciudad. F) *Preguntas sobre medicina propia*: estas preguntas abordaron los temas del uso de la medicina propia en la ciudad, de sus usos y limitaciones en el contexto urbano y de las expectativas que se tenía para una implementación intercultural de la misma.

Una vez acordados los pormenores de la entrevista se concertó, junto a los representantes de cada cabildo, hacer cinco entrevistas por pueblo a comuneros o comuneras, para un total de treinta entrevistas. La elección de los entrevistados quedó a cargo de los representantes indígenas bajo criterios como: sexo, edad, tiempo de llegada a Bogotá y disponibilidad de los entrevistados para participar en la investigación. Cada uno de estos criterios variaron de acuerdo a la realidad de cada comunidad, puesto que, la frecuencia, la forma y el género de la migración, así como las formas de asentamiento en la ciudad, no son homogéneas y corresponden a las dinámicas tanto de emigración de los territorios, como a las formas de inserción en Bogotá propias de cada una de las seis comunidades.

Al no establecer rangos fijos para cada criterio y permitir que la elección de los entrevistados se diera bajo el parecer de la contraparte indígena, las entrevistas

podieron evidenciar la complejidad y las dinámicas propias de cada comunidad en su vida en la ciudad. Es decir, las entrevistas se dieron en inmanencia y no en exterioridad a la realidad de cada uno de los seis pueblos indígenas en Bogotá, lo que permite que cada una de las entrevistas contenga elementos representativos generalizables de los procesos de cada pueblo.

Talleres

En concertación con los seis cabildos participantes en esta investigación se realizaron seis talleres con el fin de ampliar, profundizar y contrastar los datos que previamente se habían recolectado en las entrevistas. Con el fin de garantizar una amplia participación, los talleres se organizaron los días domingos en los lugares y fechas definidos por las autoridades de cada uno de los pueblos indígenas. De este modo, los talleres de los cabildos Nasa, Yanacona, Los Pastos y Kamëntšá se realizaron en la Casa de Pensamiento Indígena en el centro de Bogotá. Esto debido a que su forma de asentamiento en la ciudad corresponde a una mayor dispersión, mientras que la comunidad Wounaan y Misak misak se concentra en localidades como Ciudad Bolívar, en el caso de la primera, y en Fontibón, para los segundos. De este modo, los talleres de estas dos últimas comunidades se desarrollaron en espacio dentro del territorio en los que se agrupan.

Además de esto, se garantizó la alimentación teniendo en cuenta sus costumbres y prácticas, se concertó rituales de armonización en cada taller y, en los casos en que se requiriera, se garantizó el transporte de los participantes. Por último, vale la pena resaltar que estos talleres solo fueron posibles gracias al compromiso que los cabildos asumieron para poderlos realizar. Sin su participación y coordinación logística no se hubiera podido garantizar la convocatoria a los mismos.

Dentro de las actividades realizadas en los talleres se encuentran: A) un ritual de armonización a cargo de un médico tradicional de la comunidad; B) medición de talla y peso a niños entre los 2 a 10 años; C) aplicación de encuestas por hogar a los participantes de los talleres; D) la realización de los ejes temáticos de los talleres. Estos ejes temáticos son: trayectorias y formas del desplazamiento, percepciones en salud y determinantes sociales de la salud. Cada uno de estos talleres estuvo a cargo de uno o dos miembros del equipo de investigación y se procuró, en la medida de las posibilidades, que miembros de la misma comunidad ayudaran a la conducción de los mismos. Cada uno de los talleres amplió de manera sustancial las temáticas y las tendencias que se habían identificado durante la fase de entrevistas. Para ello, cada equipo escogió como estrategia graficar la experiencia colectiva respecto a cada tema y, a partir de allí, recolectar las explicaciones de los gráficos.

Grupos focales

Como última etapa de la parte cualitativa de la investigación se concertó la realización de seis grupos focales, uno por cabildo, con las autoridades de los cabildos, con sabedores propios, médicos tradicionales y los encargados de los temas de salud en cada comunidad. Estos grupos focales tenían como propósito profundizar sobre temas específicamente asociados a la salud, la enfermedad, la medicina propia, la relación con la medicina institucional, los factores protectores y destructores que ellos encontraban en la ciudad. Los temas tratados en los grupos focales fueron: el concepto de salud de las comunidades; cuáles son las enfermedades que ellos sienten propias de la ciudad y cuáles son propias de sus comunidades; cómo y por qué se producen estas enfermedades; cómo se curan y a quiénes se recurre para tratarlas; qué conocen y desconocen del sistema de salud institucional; por último, cómo se sienten usando los servicios de salud institucional como comunidad.

ANÁLISIS DE DATOS

Para el análisis cuantitativo la información se digito en Microsoft Excel 365 y se depuró y procesó en el programa estadístico para ciencias sociales SPSS versión 25. Las variables cualitativas se analizaron mediante frecuencias absolutas y porcentajes, las variables cualitativas se describieron mediante promedios, medianas, desviaciones estándar, mínimos y máximos.

Para el análisis cualitativo se estructuró un texto con base a una primera lectura del material, donde se consolidaron ocho categorías: 1) *Contexto de expulsión y emigración*: esta categoría agrupa las narraciones sobre las razones para salir del territorio y las circunstancias sobre las que se dieron los procesos de expulsión; 2) *Expectativas al migrar*: esta categoría aglutina las posibilidades y las opciones que pesaron a la hora de decidir desplazarse del territorio; 3) *Provisionalidad*: esta categoría engloba las narraciones donde los sujetos migrantes y sus familias se vieron en situaciones liminares con respecto a su estatus de migrante o desplazado; 4) *Redes*: la función de esta categoría es mapear las redes de inserción de los sujetos desplazados para asentarse y garantizarse una subsistencia en Bogotá; 5) *Estrategias de manutención en Bogotá*: esta categoría concentra las caracterizaciones de las estrategias que despliegan, usan o les sirve a los sujetos desplazados para mantenerse en la ciudad; 6) *Precarización de la vida en Bogotá*: esta categoría congrega los relatos en los cuales se habla de un desmejoramiento de la vida en Bogotá, las causas de ese desmejoramiento de la vida, en comparación o no con el territorio de emigración. 7) *Salud*: esta categoría agrupa todas las narraciones relacionadas con las percepciones de la salud, la atención y la afiliación al sistema de salud, el uso de la medicina propia en el contexto urbano y los factores que

enferman los cuerpos; 8) *Bogotá como territorio*: esta categoría busca captar las narrativas de cómo es explicado y entendido el cotidiano de las vidas de los sujetos desplazados en Bogotá.

La aplicación de estas categorías sobre el material se hizo teniendo en cuenta que la dinámica de cada pueblo presenta particularidades y dificultades que no son homologables bajo la categoría indígena. En este sentido, el material de cada pueblo se analizó de manera separada y sin extrapolaciones hacia los demás. De este modo, se hicieron seis categorizaciones, una por comunidad, y se elaboraron seis informes que muestra la particularidad de cada uno de los cabildos.

ASPECTOS ÉTICOS Y LEGALES

Respecto al cumplimiento de criterios éticos para el desarrollo de investigaciones en salud en Colombia reglamentados por la Resolución 8430 de 1993, este estudio se clasifica como investigación con riesgo mínimo según el artículo 11, en la medida que se realizaron intervenciones relacionadas con el diálogo de saberes en las entrevistas individuales y colectivas. Los criterios éticos de este estudio, además de considerar la referida resolución, incorporan las directrices relacionadas con el derecho a la consulta previa y concertación de grupos étnicos. Esta investigación fue aprobada por el Comité de ética en investigación de la Universidad El Bosque, Acta 014-2018.

La investigación también se orientó por el principio de la acción sin daño para el respeto y protección de los derechos de los pueblos indígenas, partiendo de la premisa que la intervención realizada no debe modificar negativamente las dinámicas sociales, fragmentar el tejido social o aumentar las tensiones y conflictos entre las comunidades.

Por lo tanto, todas las acciones fueron concertadas en dos niveles: con los representantes de los gobiernos propios y con la comunidad.

Previo a la presentación de este proyecto ante las universidades participantes se realizó un encuentro de concertación con los representantes de los cabildos indígenas, donde se presentó el proyecto de investigación y se explicaron los riesgos y los posibles beneficios relacionados con la participación de la comunidad. Como resultado, seis cabildos indígenas decidieron voluntariamente participar del proyecto, firmando una carta-aval de participación.

Durante el proceso de concertación con los pueblos indígenas se cumplió con los siguientes acuerdos:

- Los cabildos indígenas fueron partícipes de la construcción de los instrumentos de recolección de información cuantitativa y cualitativa, una vez se aprobó el proyecto.

- Los indígenas participaron de la aplicación de instrumentos de carácter cuantitativo, cualitativo y de la sistematización y análisis de los mismos.
- Se contó con el apoyo de líderes de la comunidad indígena y un antropólogo en todas las fases del proyecto. La aproximación a la comunidad se hizo de la forma más respetuosa de su cultura, de su lenguaje, de su condición de género y de sus costumbres. Las fases del proyecto se hicieron en la lengua nativa mediante traductores(as). Hubo un acompañamiento a los líderes indígenas durante todas las fases del trabajo para supervisar la calidad de la información y el respeto de los aspectos éticos.
- Se respetaron las costumbres de las comunidades para organizar los grupos de trabajo, los lugares y las fechas para elaborar el cronograma en un marco de flexibilidad, que permitieron a las comunidades adaptar la ejecución del proyecto a sus actividades cotidianas y sus festividades y rituales particulares. Se respetaron sus costumbres de alimentación, acomodación, vestuario, rituales y lugares sagrados cuando se realizaron actividades con las comunidades.
- Otro componente para la garantía de la acción sin daño y no revictimización de las personas participantes fue el acompañamiento constante de autoridades tradicionales, que como referentes culturales de la espiritualidad indígena realizaron rituales de armonización para la apertura y cierre de todos los encuentros comunitarios; así como el acompañamiento espiritual de las personas que lo requirieron, de manera que se garantizó el equilibrio y la armonía de los participantes en todas las fases del desarrollo del estudio.
- En la fase de trabajo de campo fue firmado un término de consentimiento informado, que contuvo como mínimo la identificación del proyecto, sus objetivos, aspectos metodológicos generales, una explicación amplia y detallada de las razones para su participación en el estudio, una explicación de los procedimientos utilizados para garantizar la confiabilidad en el manejo de los datos y el respeto a los derechos a la intimidad y la integridad. El consentimiento también explicitó que la participación fue voluntaria y el consentimiento dado podrá terminarse en cualquier momento por voluntad propia. Las personas debieron autorizar la grabación de la entrevista, la transcripción y análisis de la información suministrada, así como el uso de los resultados para fines netamente académicos.
- El consentimiento fue hecho en español, pero en caso de que no se hablara el idioma español, había un traductor de la lengua nativa, para traducirlos a las lenguas indígenas y fueron leídos previamente antes de la recolección de datos.

DEL CIERRE DEL PROCESO INVESTIGATIVO

Como actividad de cierre del proceso de investigación se realizó en la Universidad El Bosque una asamblea con los líderes y algunos participantes de las comunidades, donde se explicó claramente los resultados alcanzados y se entregó una copia del texto construido producto de la investigación a cada grupo. Este texto contenía los resultados a nivel de grupo y no se identificó ningún participante del estudio.

La información fue custodiada por la investigadora principal del proyecto en un equipo de cómputo asignado por la Universidad El Bosque para el proyecto de investigación, el cual contó con usuario y contraseña específica de acceso. De igual forma, los documentos físicos como encuestas fueron custodiados y reposan en el archivo personal de la investigadora principal.

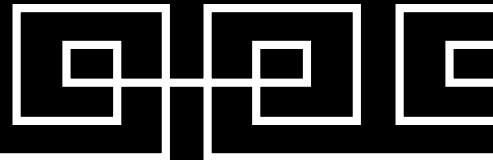
Solamente la investigadora principal, los coinvestigadores y el profesional de ciencias sociales que participaron en el trabajo de campo tuvieron acceso a la información recolectada. Una vez finalizada la investigación, a cada pueblo indígena se le entregó una versión de los resultados del proyecto que contiene únicamente datos estadísticos y cualitativos de los grupos agregados, garantizando que no se identifiquen las personas que participaron del estudio.

Toda la información recolectada en el trabajo de campo será conservada durante la ejecución del proyecto y por dos años adicionales partir de la fecha de entrega de resultados. Una vez cumplido este término será destruido por la investigadora principal.

REFERENCIAS

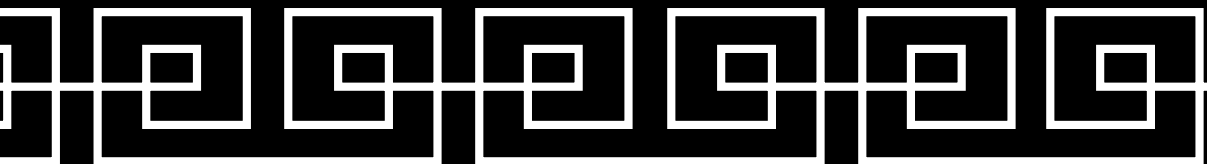
- Ameigeiras, A. (2006). *Estrategias de Investigación Cualitativa*. Editorial GEDISA.
- Corbetta, P., Fraile Maldonado, C. y Fraile Maldonado, M. (2010). *Metodología y técnicas de investigación social*. McGraw Hill.
- Dowding, D. (2013). Best Practices for Mixed Methods Research in the Health Sciences *John W. Creswell, Ann Carroll Klassen, Vicki L. Plano Clark, Katherine Clegg Smith for the Office of Behavioral and Social Sciences Research ; Qualitative Methods Overview Jo Moriarty. Qualitative Social Work, 12(4)*, 541-545. <https://doi.org/10.1177/1473325013493540a>
- Durston, J. W., Miranda, F. y United Nations (Eds.). (2002). *Experiencias y metodología de la investigación participativa*. CEPAL, División de Desarrollo Social.
- Escobar Pérez, J. y Cuervo Martínez, Á. (2008). Validez de contenido y juicio de expertos: Una aproximación a su utilización. *Avances en Medición, 6(1)*, 27-36.
- Gaspar, D. (2010). Understanding the diversity of conceptions of well-being and quality of life. *The Journal of Socio-Economics, 39(3)*, 351-360.
- Hernández, B. y Velasco, E. (2000). Encuestas transversales. *Salud Pública de México, 42(5)*, 447-445.
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., Baptista Lucio, P., Méndez Valencia, S. y Mendoza Torres, C. P. (2014). *Metodología de la investigación*. McGraw-Hill Education.
- Kaur, M. (2016). Application of mixed method approach in public health research. *Indian Journal of Community Medicine, 41(2)*, 93. <https://doi.org/10.4103/0970-0218.173495>
- Martínez Miguélez, M. (2006, diciembre). Validez y confiabilidad en la metodología cualitativa. *Paradigma, 27(2)*. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1011-22512006000200002&lng=es&nrm=iso&tlng=es
- Piat, M., Sofouli, E., Sabetti, J., Lambrou, A., Chodos, H., Briand, C., Vachon, B. y Curran, J. (2017). Protocol for a mixed studies systematic review on the implementation of the recovery approach in adult mental health services. *BMJ Open, 7(8)*, e017080. <https://doi.org/10.1136/bmjopen-2017-017080>

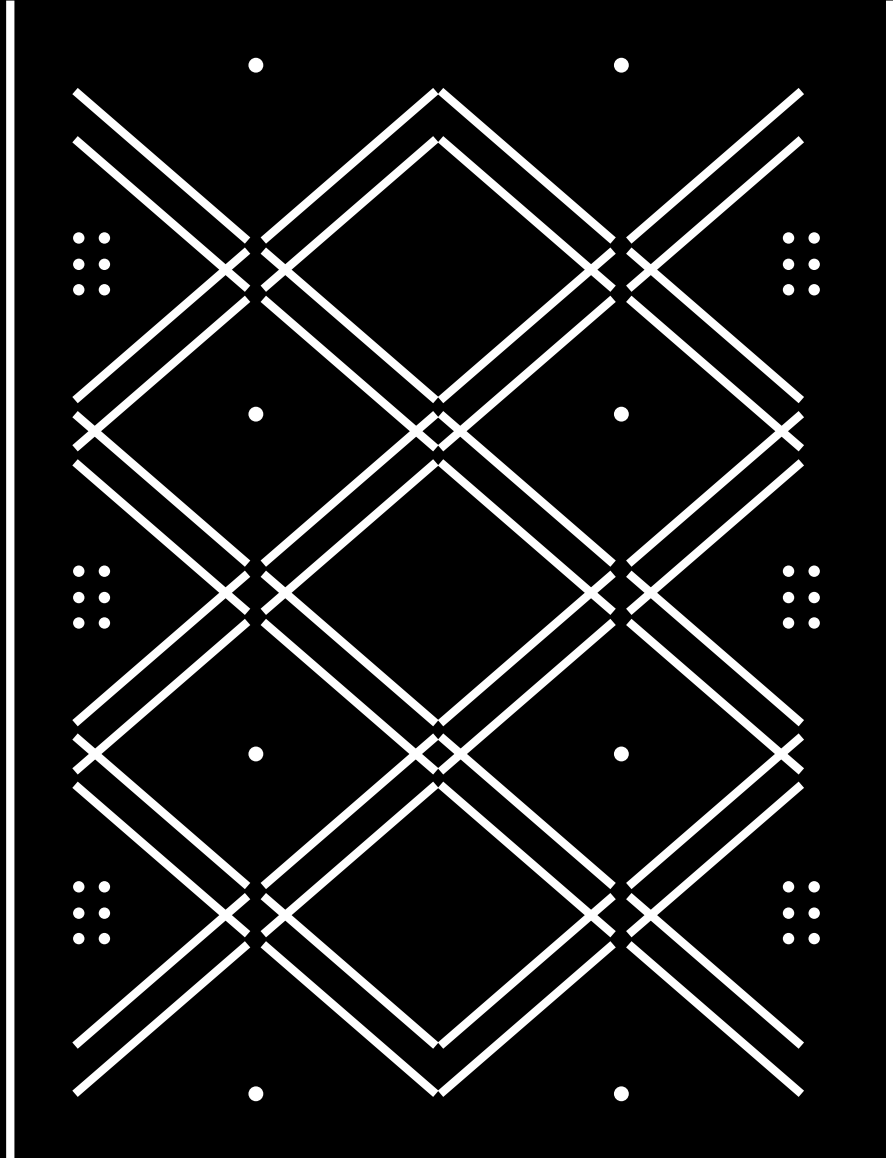
2



Parte 2

La situación
específica
de los pueblos





Parte 2

Capítulo 3

Indígenas urbanos:
reconstruyendo la
comunidad Wounaan
en Bogotá

CAPÍTULO 3

INDÍGENAS URBANOS: RECONSTRUYENDO LA COMUNIDAD WOUNAAN EN BOGOTÁ

Sandra Vargas-Cruz
Fernanda C. Tolosa-Castro
Valeria Lozano-Lavado
María Paula Pérez-Mosquera
Valentina Salazar-Maldonado

RESUMEN

Este capítulo tiene como propósito identificar las principales razones que llevaron al pueblo Wounaan a migrar a la ciudad de Bogotá y reconocer las problemáticas que afectan e influyen de forma significativa en su calidad de vida después de establecerse en Bogotá, desde una medición del bienestar tanto objetiva como subjetiva. El pueblo Wounaan, desde el año 2000, tiene un fenómeno migratorio hacia Bogotá, principalmente por la violencia por parte de grupos armados en sus regiones de origen. Esta migración se realiza de manera progresiva donde con el paso del tiempo establecen un asentamiento nucleado en la localidad de Ciudad Bolívar. Tras ese fenómeno migratorio esta comunidad manifiesta condiciones precarias a las que ha tenido que estar expuesta. Dichas condiciones se deben principalmente a aspectos como, la falta de apoyo institucional, el desempleo y los bajos ingresos que han afectado su seguridad alimentaria, el acceso a la educación superior y a la vivienda propia, condiciones que evidencian la falta de garantía y cumplimiento de sus derechos como comunidad indígena. De igual manera, se identifica por parte de la comunidad el impacto de la migración en su salud, donde factores como la desconexión con el territorio trajeron como consecuencia sentimientos negativos, deterioro de algunas prácticas culturales y dificultades para acceder a la medicina tradicional. A pesar de los mecanismos de adaptación como el asentamiento nucleado y el apego cultural al mantener su lengua propia en la

ciudad, se evidencia su revictimización lo que limita su desarrollo y bienestar como comunidad indígena, sometidos a sociedades ajenas que los han venido forzando a dejar atrás su cosmovisión.

Palabras clave: migración, calidad de vida, pueblos indígenas, cosmovisión, área urbana.

ABSTRACT

The purpose of this chapter is to identify the main reasons that led to the migration of the Wounaan people to Bogotá as well as the aspects that influence their quality of life after settling in the city, all done from an objective and subjective perspective. The Wounaan people have experienced an important migratory phenomenon since the early 2000s mainly due to violence and armed groups on their area of origin; said phenomenon has led to the formation of a nucleated settlement in Bogotá, specifically in the neighborhood of Ciudad Bolívar in which many of the families have settled since their arrival. Secondary to the migration to the city, the Wounaan people have experienced precarious conditions such as state or government abandonment, unemployment, low income and food safety, difficulty accessing higher education and own dwelling, the gradual loss of their native language and the lack of warranty and compliance of their civil rights as a minority group. Other significant finding is the role that plays the connection between their territory of origin and their health; the lack of connection they have experienced since the migration translates into poor mental and physical health and a consequence of this is reflected in aspects such as, unhappiness, negative thoughts, and the gradual loss of cultural practices as well traditional medicine. In the end despite the adaptive mechanism (nuclear settlement and cultural attachment), the Wounaan people still experience revictimization which ties down their own development and welfare as an indigenous community and in consequence also progressively draws them away from their cosmovision by external influence of other societies or civilizations.

Keywords: Migration, Quality of Life, Indigenous Peoples, Cosmovision, Urban Area.

Este capítulo evidencia la situación actual del pueblo Wounaan, comunidad indígena que ha tenido que desplazarse desde su territorio de origen hacia Bogotá, más específicamente a la Localidad de Ciudad Bolívar como consecuencia del conflicto armado del cual han sido víctimas. En la primera parte del capítulo, se hará una breve descripción de este pueblo brindando un acercamiento a su origen, cosmovisión, organización política, medicina tradicional

y sus condiciones socioeconómicas, así como también a problemáticas que tienen como raíz el conflicto armado y el abandono estatal. Posteriormente se presentarán los resultados de la investigación que darán cuenta de la calidad de vida de los Wounaan en Bogotá. Por último, se discuten los principales resultados relacionados con el bienestar subjetivo y objetivo de esta comunidad en Bogotá.

CONOCIENDO EL TERRITORIO WOUNAAN

El pueblo indígena Wounaan, también conocido como Noanamá o Waunana, es una comunidad que por más de seis siglos se ha asentado entre los departamentos del Chocó y del Valle del Cauca, principalmente en: caudal de los ríos San Juan y el Medio y Bajo Baudó, los caudales de menor tamaño que hay entre estos ríos y el Darién Chocoano. La zona del bajo San Juan se encuentra entre los 0 y 100 metros a nivel del mar, con una temperatura promedio anual de 25,5 °C y es clasificada según la escala Holdridge como bosque muy húmedo tropical que cubre diversos ecosistemas desde terrestres (como bosques o piedemonte) hasta ecosistemas estuarinos (en estos crecen manglares de borde) (CAMAWA y OREWA, 2000).

El departamento del Chocó se ha caracterizado por ser una de las regiones colombianas con mayor riqueza ecosistémica, pero así mismo, también se ha destacado por sus condiciones socioeconómicas desfavorables. Un ejemplo de esto es que en el año 2018 tuvo un índice de pobreza multidimensional del 45,1% y una incidencia de pobreza monetaria del 61,1%, posicionándose como uno de los más altos del país, además, en el mismo año el coeficiente de Gini fue de 0,579 lo que evidencia la desigualdad en la distribución del ingreso del departamento (DANE, 2019-a; DANE, 2019-b).

Según el Censo del 2005, el territorio del departamento del Chocó comprendía 34 comunidades y 23 resguardos indígenas destacando principalmente el bajo Atrato, bajo Baudó, bajo San Juan, Juradó, medio San Juan, donde se encontraba el 84,1% de la población. Además, también se registraron cuatro resguardos en el Valle del Cauca con el 15,3% (Burujón, Chachajo, Río Agua y Guayacán de Rosas) (Ministerio de Cultura, 2013). En la ciudad de Bogotá se encontraba el 0,3% de la población. En estos dos departamentos y en la capital se encontraba registrado el 99,8% de este pueblo, con 9066 personas autoproclamadas del pueblo Wounaan (Ministerio de Cultura, 2013).

Los Wounaan en un principio ocupaban territorio brasileño y se encontraban estrechamente emparentados con la comunidad Embera (Álvarez *et al.* 2013). La conquista europea en territorio Wounaan-Embera se inició en 1511 con la fundación de Santa María del Darién, sin embargo, por la dificultad de acceso al territorio, fue hasta la última década del Siglo XVII que lograron la dominación colonial de la región. Tras la arbitrariedad de la conquista, la

comunidad optó por huir hacia las zonas selváticas, una parte migró hacia el norte, a Panamá y otra hacia el sur, al Valle del Cauca (ACNUR, 2011).

A lo largo de su historia, ha sido importante la conservación de las costumbres y tradiciones, estas, se mantienen mediante la tradición oral y las enseñanzas generacionales de los miembros más ancianos a los más jóvenes. Uno de los aspectos que se conserva gracias a la tradición oral es la cosmovisión Wounaan, en esta se plantea la existencia de cuatro mundos o niveles del universo, estos se distribuyen de superiores (lugar donde habitan los dioses) hasta inferiores (lugar donde habita el pueblo Wounaan, la flora y la fauna). El primer mundo se conoce como Maach Aai Pomaan Jeb o el mundo del padre mayor, en él habita Edwandam quien descansa en una hamaca rodeado de niños que murieron en el vientre de sus madres o que murieron a corta edad. El segundo mundo, se conoce como Edwandam Jeb o el mundo de dios hijo, en este se encuentran las almas de las personas que han muerto y que han tenido buenas acciones en vida, Edwandam recibe a cada una de estas almas y realiza un ritual de purificación y lanza o devuelve a la tierra a quienes han tenido malas acciones en vida. El tercer mundo, se conoce como Wounaan Jeb: Mundo o tierra de los Wounaan, allí habitan los seres humanos creados por Edwandam, los Waspien (seres que viven en el agua) y Dosat el demonio. Finalmente, el cuarto mundo llamado Aharmia Jeb o mundo de los aharmia, en él, habitan los aharmia que son personas que viven debajo del olor de los cultivos, frutas, carnes y pescados que abundan en su mundo (CAMAWA y OREWA, 2000).

De igual manera, el pueblo Wounaan cuenta con una religión monoteísta, similar a la religión católica, posee figuras como un dios al que se venera y ruega llamado Edwandam o Akore y su vez, una figura maligna llamada Dosat similar a la figura del demonio. También cuentan con líderes religiosos, quienes generalmente son personas de edad avanzada y se encargan de dar a conocer los designios de su dios, y así mismo las predicciones de eventos futuros (CAMAWA y OREWA, 2000).

Otro aspecto importante de la cultura Wounaan es la medicina tradicional, esta, se fundamenta en el rol del Jaibana o ben khuun, en español espíritu (Ben) y poder (Khun) quien se encarga de practicar la medicina tradicional, actuando como mediador entre agentes naturales y sobrenaturales para lograr la sanación a través del espíritu. Para entender más a fondo el rol del Jaibana en la medicina tradicional se debe entender la connotación que tiene la palabra Jai en la comunidad Wounaan, Jai se refiere a espíritus que reposan en el mundo de las etnias Wounaan y Embera de manera holística, de allí que contemporáneamente se le atribuye al Jaibana la curación de diferentes enfermedades espirituales y orgánicas que sufre el pueblo indígena (Sepúlveda López de Mesa, 2008). Su principal función es mantener o restablecer el equilibrio que se ha perdido con la enfermedad, todo esto por medio de cantos, ruegos y conocimiento de diversas plantas medicinales (Guerrero, 2016).

A pesar de la preferencia que tiene la comunidad por la medicina tradicional, la medicina occidental se ha comenzado a practicar poco a poco desde la década de los años 80. Los Wounaan acuden a los promotores de salud o centros de salud cuando tras consultar con el Jaibana no sienten mejoría, por lo que en este caso se entiende que se trata de una enfermedad occidental que así mismo debe ser tratada por un médico (Comisión intereclesial de justicia y paz, 2011).

Otro aspecto importante es la identidad cultural de los Wounaan, en esta se resaltan los ritos o celebraciones que se llevan a cabo de manera comunitaria. “La canoita” o kuwiug (en Woun Meu o noanamá) es un ejemplo de uno de los ritos practicados en el territorio de origen Wounaan, en esta se danza y canta alrededor de una canoa en una casa grande o lugar cerrado (CAMAWA y OREWA, 2000; Osorio, 2016). De igual manera, el aguacerito Noseg Chain, en el que tanto adultos como niños danzan en uno o más pares de filas organizadas por sexo es otro rito practicado por la comunidad en su lugar de origen (CAMAWA y OREWA, 2000). Parte de su identidad cultural se ve reflejada en el uso de pinturas corporales, los Wounaan pintan sus cuerpos con achiote o jagua haciendo figuras en forma de zigzag que varían dependiendo del sexo. Los diseños cambian de acuerdo a la intención y la ocasión, estos pueden usarse en ceremonias, fiestas tradicionales o incluso en la vida cotidiana (Ministerio de Educación Nacional, 2015).

| 80 |

Con respecto a la organización política Wounaan, existieron dos instancias máximas para los Embera y Wounaan, el congreso de la comarca Wounaan-Embera y el congreso de las tierras colectivas, ambos congresos contaron con un cacique general y caciques regionales (Sánchez y De Gerdes, 2018; Jensen Gómez, 2014). En el Siglo XX su organización política cambió, la denominación cacique empezó a desaparecer y surgió lo que hoy se conoce como los cabildos, siendo estos la autoridad local permanente en el pueblo indígena Wounaan. Este está dirigido por el gobernador y los Jaibana, quienes poseen el poder para conectar al mundo terrenal con el espiritual, y los pensadores quienes son figuras de autoridad dentro de la comunidad (Ministerio de Cultura, 2013).

Dentro de las principales actividades económicas, del pueblo Wounaan se resalta la agricultura, dada por productos como el banano, la caña de azúcar, el maíz, la yuca, el arroz, la papa china, la piña, entre otros frutales que se cultivan en una huerta comunitaria. Otra de las actividades económicas que se desarrollan son la explotación de madera, la pesca, el comercio de abarrotos, el licor destilado de manera artesanal. Estos productos son vendidos en la cabecera municipal y los corregimientos, en los que se puede comprar o intercambiar arroz, sal, azúcar, pasta y café (CAMAWA y OREWA, 2000).

Otra forma de economía Wounaan son las artesanías realizadas a base de chaquiras y de fibras naturales tales como el werregue y el chocolatillo, las

cuales están a cargo, principalmente de las mujeres. La realización de estas lleva un proceso complejo y laborioso, que incluye el secado de las fibras al sol y el uso de tinturas naturales. Además, llama la atención, que aún es común dentro de la comunidad la realización del trueque con comunidades afro o con otras comunidades Wounaan, el agua de coco es uno de los productos que se intercambian con mayor frecuencia (Rojas Francisco, 2011).

Teniendo en cuenta lo anterior, la riqueza y diversidad ecosistémica de toda la región del Pacífico Colombiano, lo hace geográficamente atractivo para la realización de megaproyectos en su mayoría de carácter informal, como la minería, la explotación de la madera, entre otros. También se ha convertido en un espacio estratégico para los cultivos ilícitos y rutas dedicadas al narcotráfico por su cercanía con la costa Pacífica, poniendo además en riesgo su seguridad alimentaria no solamente por el uso de sus territorios sino por las medidas de control de estos como las fumigaciones con glifosato. Esto ha traído como consecuencia las disputas territoriales impulsadas por las industrias extractivas que amenazan por el dominio del territorio y de los recursos naturales de esta zona y además los enfrentamientos con el narcotráfico por los cultivos ilícitos y la comercialización de estos (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y Ministerio de Interior, 2011).

El investigador Iván Sepúlveda en su trabajo *Vivir las ideas, idear la vida*, describe los tipos de violencia a los cuales han sido sometidos los Wounaan. La “violencia directa”, en donde paramilitares y guerrilleros practicaban el castigo físico, con frecuencia cuando no se cumplían a cabalidad sus órdenes, adicionalmente, el abuso sexual de mujeres y hombres jóvenes. En segundo lugar, la “violencia socio espacial”, dada por el control de los paramilitares sobre la comunidad para que no fueran reclutados por la guerrilla o que compartieran sus víveres con ellos, limitándoles la movilidad social y confinándolos en espacios reducidos, a tal punto que sus prácticas espirituales estuvieran controladas y prohibidas por estos grupos armados. Por último, la “violencia exógena y endógena”, que hace referencia a la restricción en los alimentos que podían producir y movilizar los indígenas, como también el control impuesto sobre las funciones y decisiones del cabildo. Todos estos tipos de violencia y/o el reclutamiento forzado al que estaban expuestos, motivaron la migración de algunas comunidades (Sepúlveda López de Mesa, 2008).

Entre las acciones del Estado que ha buscado la preservación de las comunidades indígenas y el cumplimiento de sus derechos fundamentales, se encuentra el planteamiento de un Plan de Vida y Plan de Salvaguarda (Monje Carvajal, 2014). Estos se presentan para la comunidad como una oportunidad de concretar la forma más conveniente del desarrollo y futuro de la misma, preservando la riqueza de la tradición cultural e identidad del pueblo. Se inició por el plan de vida durante la segunda mitad del año 2000, mediante el proyecto ejecutado por la Asociación CAMAWA en coordinación con la

Organización OREWA partiendo de los legados del pasado y recopilando las distintas realidades del presente.

El plan de vida del pueblo Wounaan prioriza la idea del desarrollo, esta se basa en las acciones y proyectos que se encargan de mejorar las condiciones de vida de la comunidad. Se construye con la participación de cada uno de sus pobladores, quienes tienen el deber de reconocer y valorar la cultura e historia que durante siglos ha sido parte de la construcción de la identidad de los Wounaan. El plan de vida se sustenta en cuatro principios: equilibrio social, económico, político y ecológico entre hombres y mujeres; concertación entre las diferentes personas y grupos sociales; participación masiva de niños, jóvenes, mujeres y hombres; y planeación en términos de metas y tiempos precisos de los distintos objetivos (CAMAWA y OREWA, 2000).

Dicho plan debe trazar unas estrategias para incrementar: la equidad social, la capacidad de gestión y control territorial, fortalecer las estructuras organizativas de las comunidades indígenas a nivel local, zonal y regional, además de incentivar la práctica de las costumbres, valores y creencias. Por parte del pueblo Wounaan la identidad cultural es uno de los principios fundamentales que orienta el accionar que se vaya a desarrollar en el territorio con las comunidades indígenas (CAMAWA y OREWA, 2000).

Con respecto al Plan de Salvaguarda, tuvo como objetivo fortalecer su autonomía, sus raíces culturales y la unidad política. Esto para responder adecuadamente a las graves consecuencias del conflicto armado que los ha llevado a estar en riesgo de desaparecer física y culturalmente. Incluyó cuatro ejes: el territorio, la autonomía, la identidad y la cultura Wounaan. Todos planteados dentro del marco de los derechos humanos teniendo en cuenta las principales problemáticas relacionadas con la mujer, la infancia y la juventud (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y Ministerio de Interior, 2011).

Ahora bien, después de exponer el origen, las costumbres, la espiritualidad y medicina tradicional del pueblo Wounaan, al igual que parte de la historia y las consecuencias del conflicto armado que por décadas ha afectado el buen vivir y el bienestar de la comunidad, a continuación, se presentan los resultados de la investigación en cuanto a la calidad de vida y bienestar de este pueblo en la ciudad de Bogotá, medidos de manera tanto objetiva como subjetiva. Esto permitirá observar cómo el desplazamiento desde el territorio de origen a las diferentes ciudades del país, especialmente Bogotá, sumado al abandono estatal, ha afectado su calidad de vida. La migración a la ciudad ha dado lugar a que las comunidades indígenas desplazadas lleven un proceso de resignificación de su territorio para adaptarse, dando paso al surgimiento de la identidad indígena en lo urbano (Villamarín y Guerrero, 2015).

CALIDAD DE VIDA DE LOS WOUNAAN EN BOGOTÁ

Características demográficas

En marzo de 2019 se realizó un encuentro comunitario en la localidad Ciudad Bolívar liderado por el Cabildo Indígena Wounaan nonam de Bogotá. Se encuestaron 92 hogares y 400 personas. El 51,5% de la población fueron mujeres, el 48,5% hombres y 0,2% otro. La edad promedio fue de 19±14 con un rango de 0 a 68 años. El mayor porcentaje de población se concentra en la infancia y en la juventud. Llama la atención la alta dependencia demográfica ya que el 93,3% de la población menor de 15 años y mayor a 64 depende de cada 100 personas en edad para trabajar, con mayor dependencia infantil. El Índice de friz muestra que es una población muy joven ya que es superior a 160.

Tabla 1. Indicadores demográficos. Pueblo Wounaan, Bogotá, 2019

Índice demográfico	Valor
Población total	400
Población masculina	194
Población femenina	206
Relación hombres: mujer	94,2
Razón niños: mujer	73,1
Índice de infancia	47,8
Índice de juventud	30,5
Índice de vejez	0,5
Índice de envejecimiento	1,0
Índice demográfico de dependencia	92,3
Índice de dependencia infantil	92,3
Índice de dependencia mayores	1,0
Índice de friz	301,3

La tasa de fecundidad fue 2,2 hijos por mujer en edad fértil y el número promedio de embarazos fue de 3,6 con un mínimo de 1 y un máximo de 12 y el promedio de nacidos vivos fue de 3,1 con un mínimo de 1 y un máximo de 9. El número promedio de personas que han nacido en Bogotá fue 1,6 con un mínimo de 1 y un máximo de 7 personas.

En total han fallecido 15 integrantes de la comunidad en la ciudad de Bogotá, 12 de estos fueron hombres y tres mujeres. Las causas más frecuentes fueron por enfermedad o causa natural, homicidio y accidentes.

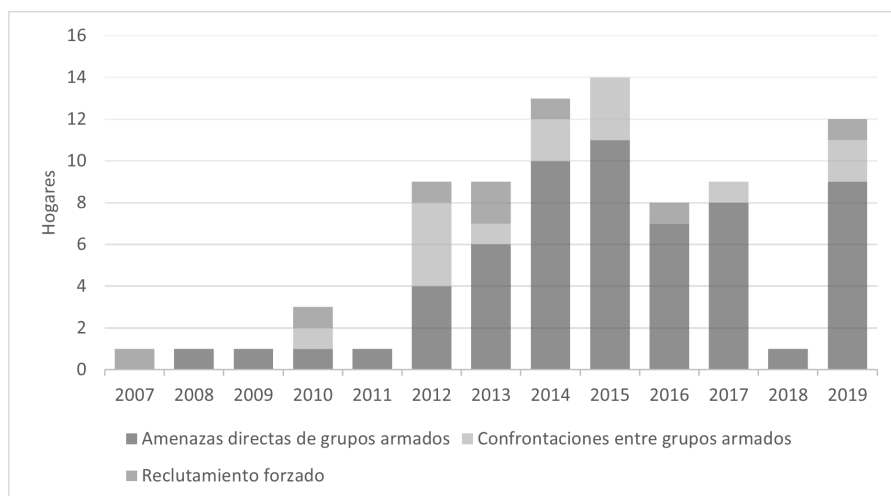
En cuanto a la jefatura de hogar se encontró que en el 69,6% de los hogares Wounaan es masculina y el 30,4% femenina. Para los hogares con jefatura masculina, la tipología familiar más frecuente fue nuclear simple, seguida de nuclear numerosa. Para los hogares con jefatura femenina la tipología predominante fue monoparental seguida de la nuclear simple. El promedio de personas por hogar fue $3,5 \pm 1,4$ con un mínimo de 1 persona y un máximo de 12 personas.

El tipo de ocupación de la vivienda más frecuente es en arriendo o subarriendo 95,70%, principalmente en apartamentos 81,50%. El material predominante de exteriores fue bloque o ladrillo con un 97,8% y de pisos de baldosa, tableta o ladrillo 88%. Respecto a los servicios públicos, todos los hogares cuentan con los servicios de energía, acueducto, inodoro con conexión a alcantarillado y gas natural. Un 97,8% cuenta con recolección de basuras y solo un 10,9% con el servicio de internet. En cuanto al número de hogares que habitan en cada vivienda predomina un hogar con un 51,6% seguido por dos hogares con un 22%. El 9,2% de los hogares encuestados viven en hacinamiento.

Migración

Según sus propias narraciones, su proceso de desplazamiento hacia Bogotá se inicia entre los años 2002 y 2004. Las principales razones para migrar hacia la capital del país fueron las amenazas directas de grupos armados, la confrontación de grupos armados y el reclutamiento forzado (Figura 1). Sin embargo, hay que tener en cuenta que existen otras razones de desplazamiento como lo son violencia intrafamiliar y búsqueda de oportunidades, pero solamente seis familias migraron a Bogotá por estas razones. Con respecto a los municipios donde comenzó el traslado para venir a Bogotá fueron desde Litoral de San Juan, Buenaventura, Bajo Baudó y Pizarro.

Figura 1. Principales razones de migración a Bogotá del pueblo Wounaan



En los relatos que se recolectaron en esta investigación, es posible reconstruir de manera general cómo las dinámicas del conflicto armado obligaron a la comunidad Wounaan a desplazarse hacia la capital del País. En el siguiente relato se muestra como la presencia de grupos armados se asocia a economías ilegales sobre las cuales se comienzan a anudar el territorio a flujos globales de mercancía que ejercen presión y demandan control sobre el bajo San Juan. El río y sus esteros se convierten, así, en un punto estratégico, no solo para la proliferación de cultivos ilícitos, sino para el funcionamiento y transacción de un mercado ilegal:

[...]Es un territorio o es una zona donde están todos los grupos ilegales [...], los narcotraficantes. Es un punto estratégico para enviar su mercancía para México y Panamá, es un corredor principal para cualquiera [de los] grupos ilegales. Entonces, desde ese momento o desde ese... empezó digamos la disputa de los grupos ilegales por el apoderamiento del territorio y la delincuencia, digamos, de las amenazas de todos los líderes y de algunos sectores que también allá... y, entonces, es esa disputa del apoderamiento del territorio, porque para ellos es importante ese sitio estratégico, para cualquier grupo, para eh... despachar su mercancía para México y Panamá [...]. (Entrevista hombre Wounaan)

La disputa por el control del territorio entre los grupos armados que hacen presencia en la región constituye la dinámica principal del conflicto armado. Allí se anudan los enfrentamientos entre los grupos armados, pero también la búsqueda de regular el cotidiano de la región y, por ende, la vida de las comunidades que habitan el bajo San Juan y que en muchas ocasiones quedan atrapadas

en la mitad de intereses que no son los propios. En este sentido, la organización política de las comunidades Wounaan, sus demandas por la conservación de sus territorios y sus luchas para evitar al máximo las consecuencias del conflicto armado, así como su ubicación geográfica dentro de la región, los ha convertido en objetivos puntuales de los grupos armados en disputa.

El promedio de años de vivir en Bogotá es de 7,5 años con un mínimo de 1,0 y un máximo de 15 años. Con respecto al registro único de víctimas el 87,8% de los hogares manifiestan que están inscritos. Una de las características de la comunidad del Cabildo Wounaan en Bogotá es su asentamiento nucleado en la localidad de Ciudad Bolívar, más específicamente en los barrios de Vista Hermosa, Lucero Bajo y Lucero Alto. También se encuentran en las localidades San Cristóbal, Rafael Uribe, Tunjuelito y Suba. La nucleación en Bogotá de la comunidad Wounaan se debe principalmente a la vinculación al cabildo. Por supuesto que factores como el precio del arriendo también influyen en la permanencia de los Wounaan en Ciudad Bolívar, como ha sido mencionado por varios cabildantes durante el trabajo de campo. Pero el permanecer juntos y organizados se ha convertido en un elemento de protección que, de una u otra forma, les ha permitido poder buscar alternativas a las situaciones precarias que afrontan en el día a día. El cabildo, en palabras del actual gobernador, constituye un proceso de negociación con las instituciones en la búsqueda de garantizar sus derechos como desplazados por el conflicto armado y como Wounaan:

Eh... primero pues, [los Wounaan] llegaron acá como desplazados y desde ahí, ya del 2004 adelante, llegó la familia, primero, eh... Cercelino. Después llegó otra familia, después ya empezaron a venir otras familias. Así se iban, digamos, multiplicando más desplazados aquí en Bogotá y desde ahí, digamos.... y al ver que ya se iban, digamos, más familias acá llegando, aquí a Bogotá, pues se empezaron a formar o a organizar la comunidad como una comunidad y ya como simbólicamente, pues eh... ante la alcaldía distrital digamos ya eh la ejecución digamos aquí en Bogotá en el Distrito como simbólicamente como un cabildo de como gobernador si, y ejercer su ejecución como es debido. (Entrevista a Gobernador del Cabildo Wounaan en Bogotá)

Salud y medicina ancestral

En cuanto a la afiliación a salud de la población Wounaan se observó que un 87,2% se encuentra afiliado a una Entidad Promotora de Salud (EPS). Predomina la afiliación al régimen subsidiado 78,3%, seguido del contributivo 18,3%. Las principales razones por las que no se están afiliados a una EPS fueron: no estar vinculado a una empresa, el exceso de trámites y la falta de dinero. La población mayor de 14 años manifestó altos porcentajes de no afiliación a pensión 70,9% y a riesgos laborales 73,6%.

Frente a la percepción y los problemas de salud que tiene el grupo Wounaan, el 53,3% de los hogares percibe algún tipo de desequilibrio en algún miembro de la familia viviendo en la ciudad. Frente a esto, llama la atención que la presencia de grupos armados y de delincuencia en los barrios en los que habitan son señalados como preocupaciones constantes dentro de la comunidad, en tanto que, constituyen temores latentes de ser revictimizados, como lo señala uno de los comuneros del Cabildo Wounaan en Bogotá que participó en el Taller de percepciones en salud: “[...] Aquí hay un peligro también en la convivencia porque hay muchos grupos eh ilegales, hay muchos eh grupos que están conformados, entonces esto significa que estamos en peligro aquí también en Bogotá”.

Con relación al consumo de sustancias psicoactivas el 4,3% de los hogares encuestados consumen alguna sustancia psicoactiva. La sustancia psicoactiva que más consumen es el cigarrillo seguida del alcohol. Sin embargo, estas tienen prevalencias bajas: 2,2% y 1,1% respectivamente, y ningún hogar manifestó tener problemas con el consumo de estas sustancias.

Tabla 2. Lo que enferma los cuerpos de los Wounaan

Los cambios al migrar	Enfermedades relacionadas	Relato de los Wounaan
La ropa	Infecciones en la piel Dolores	[...] Dolor de plantillas del pie e infección de los dedos, porque toca usar zapatos, entonces, nosotros no estamos adaptados a estar todos los días con zapatos. Allá en la comunidad, en el resguardo, [...] estamos... a veces nos toca quitar[nos] los zapatos y andamos descalzos [...] Entonces, eso aquí nos toca tener todos los días zapatos puestos y eso nos da dolor de pie [...]. (Taller de percepciones en salud, Wounaan)
El clima	Afecciones respiratorias	[Traductor]: Ella dice que [...] le ha dado muy duro, porque acá el cambio de clima ha sido bastante diferente, porque allá es clima cálido y húmedo. [...] allá hace calor y acá hace supremamente [frío y] como no está amañada ella, entonces, hace mucho frío y, entonces, le da gripa, le da tos, le da fiebre, le presenta esas enfermedades. (Entrevista mujer Wounaan)
La contaminación del aire	Afecciones respiratorias	[...] Respiración mala. [...] Aquí en Bogotá, al llegar, hemos tenido muchas dificultades en la respiración, porque es muy mala, por todo ese humo. O sea, el aire está contaminado. [...] [...]. (Taller de percepciones en salud, Wounaan)

Los cambios al migrar	Enfermedades relacionadas	Relato de los Wounaan
Alimentación	Vómito, diarrea, dolor de estómago	Por aquí [el] vómito, pues, [...] porque el consumo de la alimentación, el consumo del aire, todo, el hombre está vomitando no está aguantando; [...] inflamación de pulmones. [El aire] no es apto para nosotros, pues, como no estamos acostumbrados aquí a la ciudad, con toda esa contaminación del aire, de alimentos... para recibir alimentos, porque todo ya está contaminado con química [...]. (Taller de percepciones en salud, Wounaan)
Vivienda	Encierro, hacinamiento	[Traductor]: Eh, lo que ella dice es que el ambiente totalmente se cambia, porque allá es un espacio muy amplio y donde uno quiere transitar puede andar. Acá, dice, que es muy diferente y todo el tiempo, dice, que vive [encerrada] en una casa, en un cuarto cerrado y no tiene ya esa libertad, así como [la] tenía en el resguardo [...] mantiene casi todo el tiempo encerrada, dice, acá y no tiene mucho esa libertad digamos para salir, porque acá es ambiente diferente dice ella. (Entrevista mujer Wounaan)

Como se evidencia en la Tabla 2, al indagar sobre aquellos aspectos que perciben los Wounaan como factores condicionantes de salud se identificó que aspectos como el clima han representado una mayor frecuencia de enfermedades respiratorias a causa del cambio de un clima cálido a uno frío, de igual manera relacionado al clima y a las condiciones socioculturales de la capital, los Wounaan se han visto obligados a utilizar calzado durante la mayor parte del día, aspecto que les causa no solo molestia sino dolor en los pies.

De igual manera la vivienda y la alimentación, han representado un cambio importante en los Wounaan quienes perciben una pérdida de libertad al tener que permanecer en espacios encerrados la mayor parte del día, adicional a alteraciones a nivel gastrointestinal secundarias al cambio del estilo de alimentación, factores que dificultan su inserción en la ciudad.

Cuando ocurre alguna alteración de la salud acuden primero al médico tradicional 64,4% seguido del médico occidental 33,3%. La percepción de la calidad de los servicios de salud fue regular 48,3%. Las principales barreras que existen para acceder a los servicios de salud fueron la larga espera para la atención, la falta de dinero, la dificultad para conseguir una cita oportuna y la cantidad de trámites. Los participantes de esta investigación manifestaron que se sentían discriminados en los centros de salud y hospitales:

Sí, eso es lo que uno mira. Que, en el contexto de ciudad, en este caso, que la parte occidental, digamos, los médicos o los centros de atención hospitalaria, [...] ha habido, digamos en ese caso, [...] la debilidad de los hospitales en este caso para los pueblos indígenas, no solamente el pueblo Wounaan

sino en todos los pueblos indígenas aquí en el Distrito de Bogotá. Eso es lo que uno analiza de que, así, teniendo todo: el carnet subsidiado o, los que ya vienen trabajando con las instituciones, [...] su EPS contributivo y tan así, pues, nos han venido digamos con esa discriminación podemos decir, porque no ha habido el tema de atención, el enfoque diferencial [...] Entonces llega un paciente, un indígena Wounaan [...] al hospital y [...] haga todo el santo día ahí haciendo los papeles, hasta que no se cumpla todos esos papeles no lo atienden, mientras el paciente está grave, enfermo [...]. (Grupo focal, pueblo Wounaan)

Con respecto a cómo se considera la medicina propia o tradicional en la ciudad consideran que es importante, pero faltan más acciones para alcanzar el equilibrio. La reivindicación que la comunidad Wounaan asociada al cabildo en Bogotá frente a las instituciones encargadas de la política y gestión de la salud es que se respete sus prácticas médicas y que la medicina institucional se articule con la propia. Los Wounaan tienen claro que el acceso a plantas y medicinas propias en Bogotá es complejo y que ciertas enfermedades no pueden ser tratadas por la medicina propia, por lo que esperan una atención oportuna y abierta al diálogo con la medicina institucional:

Bueno, aquí como lo estoy explicando, en Bogotá, está las [enfermedades] de nosotros, está la [enfermedad] occidental, por lo que la de nosotros se reconoce cuando ya nosotros empezamos a trabajar [a] los dos [días] se sana [...] La [enfermedad] que no es de nosotros se ve, por ejemplo: la gripe, fiebre, malestar del cuerpo, diarrea, dolor de estómago, a veces no son de nosotros. Cuando ya empiezan a aplicar pastillas u otros medicamentos se empieza a calmar, entonces ahí ya se reconoce esa clase de enfermedades. (Grupo focal, pueblo Wounaan)

La prescripción de si la enfermedad es propia Wounaan o si debe ser atendida en la medicina institucional, le corresponde, en primera instancia, al Pildicero y al Ben Khuun. El papel del primero es el de identificar la enfermedad: poder ver el espíritu que está afectando a la persona. El Ben khuun es quien se encarga del tratamiento de la enfermedad propia a base de plantas medicinales propias del territorio del bajo San Juan, que, a veces, traen desde el territorio o, en todo caso, de otros lugares de clima caliente cercanos a Bogotá.

Bueno, [...] aquí algunas planticas si [se] consiguen [...] pero no todas [...] A veces nosotros vamos al Jardín Botánico o, si no, fuera de aquí de Bogotá [...] por ejemplo en [La] Mesa, [en] Facatativá, por ese lado o, si no, también nos mandan del territorio, preparado con alguien que ya sabe, porque tenemos muchos familiares también allá. (Grupo focal, pueblo Wounaan)

La atención de estos médicos en Bogotá es domiciliaria y son llamados por la familia del doliente para que sea atendido. El costo del tratamiento corre por cuenta del enfermo o su familia, quienes deben costear los insumos y el pago de los sabedores.

Educación

En la población Wounaan, el 81,2% de los niños entre los 3 a 5 años se encuentran escolarizados, al igual que los que están en un rango de edad entre los 6 a 10 años con un 89,2% y el 87,5% de los jóvenes de 11 a 16 años. Se resalta que entre los 17 a los 21 años solo el 32,3% está escolarizado, con mayores porcentajes en la población masculina (Tabla 3). Con respecto al rezago educativo, el 4,1% de la población entre los 6 a los 10 años y el 40,4% entre los 11 a los 16 años tienen un nivel educativo inferior para su edad, con mayores porcentajes en las mujeres. Por último, el 90% de la población entre los 17 y 21 años tienen rezago escolar con porcentajes similares para ambos sexos.

Tabla 3. Tasa de asistencia escolar en la población Wounaan. Bogotá, 2019

Edad	Tasa de asistencia						Rezago					
	Hombre		Mujer		Total		Hombre		Mujer		Total	
Rangos	f	%	f	%	f	%	f	%	F	%	f	%
3 a 5 años	16	88,8	23	76,6	39	81,25	NA	NA	NA	NA	NA	NA
6 a 10 años	24	82,7	26	96,3	50	89,29	0	0	2	7,7	2	4,1
11 a 16 años	24	88,8	18	85,7	42	87,5	9	37,5	8	44,4	17	40,48
17 a 21 años	5	45,4	6	26	11	32,35	4	80	4	80	9	90
Mayores 21 años	7	9,2	5	6,7	12	8	NA	NA	NA	NA	NA	NA

El nivel educativo al que la mayoría de la población mayor de 21 años, refirió haber accedido fue a secundaria completa, seguido de algunos años de secundaria y algunos años de primaria (Tabla 4). Al comparar el nivel educativo de las mujeres con el de los hombres, se evidencia una diferencia en el acceso a un técnico o un nivel universitario profesional, siendo menor el número de mujeres que registraron haber accedido a estos.

El porcentaje de acceso a la educación superior, por parte de la población mayor de 21 años, se corresponde con un 17,2% (27), sin embargo, solo el 14%

(22) logró completarla y conseguir un título técnico o universitario. El 13,4% (21) realizó completos los años necesarios para la obtención del título técnico.

Tabla 4. Nivel educativo población Wounaan mayor de 21 años, Bogotá. 2019

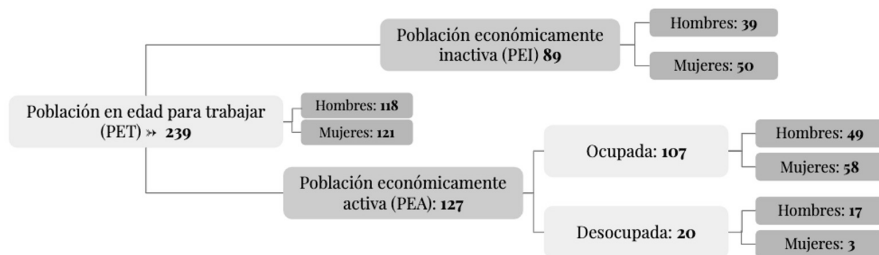
Nivel educativo	Mujer		Hombre		Total	
	f	%	f	%	f	%
Ninguno	5	6,4	3	3,8	8	5,1
Jardín/preescolar	1	1,3	1	1,3	2	1,3
Algunos años de primaria	20	25,6	5	6,3	25	15,9
Primaria completa	3	3,9	5	6,3	8	5,1
Algunos años de secundaria	15	19,2	16	20,3	31	19,8
Secundaria completa	26	33,3	28	35,4	54	34,4
Uno o más años de técnica o tecnológico	2	2,6	0	0,0	2	1,3
Técnica o tecnológica completa	6	7,7	15	19,0	21	13,4
Uno o más años de universidad	0	0,0	3	3,8	3	1,9
Universitaria completa	0	0,0	1	1,3	1	0,6
No sabe	0	0,0	2	2,5	2	1,3
Total	78	100	79	100	157	100

Trabajo, ingresos y subsidios

Las principales actividades a la que la población mayor de 12 años dedicó más tiempo fueron el trabajo informal 35,1%, el estudio 24,3%, los oficios del hogar 11% y el trabajo formal 9,6%. Las diferencias relevantes que se encuentran respecto al sexo y la actividad a la que más se dedican, se evidencian en los porcentajes de trabajo formal e informal, donde es mayor el porcentaje de hombres con un trabajo formal con respecto a las mujeres, 17% vs 2,5%, y los oficios del hogar siendo mayor el porcentaje de mujeres que invierten su tiempo en esta actividad, 21% vs 2,5%.

La población en edad para trabajar fue 239 personas. De las cuales son económicamente inactiva, es decir, las personas que se declaran “Sin actividad”, “Estudiando”, “Oficios del hogar”, “Rentista”, “Jubilado, pensionado”, “Discapacitado”, “Sabedores tradicionales”, corresponde a 89 personas (Figura 2). La tasa global de participación (TGP) fue 53,1%, la tasa de ocupación 44,8% y el desempleo 15,7%.

Figura 2. Estructura del mercado laboral, pueblo Wounaan. Bogotá. 2019



La consecución de un trabajo también constituye una de las dificultades que afrontan los comuneros del Cabildo Wounaan en Bogotá. El trabajo como obreros de la construcción es uno de los mercados laborales que se abren como opción para los hombres de esta comunidad. Sin embargo, las condiciones laborales, en la mayoría de los casos, además de informales, suelen ser precarias. Sin embargo, el conseguir un trabajo formal y trasladarse del régimen subsidiado al contributivo representa un problema para los Wounaan en tres sentidos: 1) Endeudamiento para aportar al sistema; 2) Desvincularse o ser desvinculado de los programas de ayuda para víctimas y desplazados por causa del conflicto armado; 3) dificultades para volver a entrar al sistema subsidiado una vez acabe el empleo que, por lo general, es temporal y donde los contratos son por prestación de servicios. El deseo de permanecer en los programas de atención a víctimas y la incertidumbre de la durabilidad de los empleos hace que los Wounaan tengan problemas a la hora de decidir tomar o no un trabajo formal.

| 92 |

[...] Yo siempre vengo trabajando en la construcción, [...] tengo hasta cuatro años de experiencia. Sino que como yo... a mi como no [me] entregaron ese certificado de obra y me están poniendo problema, por ahorita, como ese Capital Salud, porque estoy afiliado en eso, entonces, como uno quiere trabajar en las empresas, por eso ellos no pueden afiliarse, porque estoy afiliado en ese Capital Salud, por eso estoy sin trabajo, llevo ya como un año aquí sin trabajo. (Entrevistado hombre Wounaan)

De este modo, la búsqueda de ingresos a partir de otras economías no formales que se basan en saberes y prácticas de esta comunidad son la principal alternativa tanto de hombres como mujeres. Las artesanías fueron señaladas por la totalidad de los entrevistados como una práctica económica que se ejerce para conseguir recursos económicos. Estas artesanías se comercializan por pedidos que hacen algunas personas particulares u organizaciones que los buscan, así como en el espacio público en el centro y otras partes de la ciudad.

El ingreso mensual que se recibe más frecuente es menos de un salario mínimo 63% y el 73,6% percibe como bajo el salario recibido. El porcentaje de la población Wounaan que ha recibido pago en especie por su trabajo fue 16,7%.

El porcentaje de los hogares Wounaan que recibe algún tipo de subsidio es de 76,7%. El subsidio que reciben con mayor frecuencia es el alojamiento temporal, seguido de alimentación. El 64,8% de los hogares han presentado alguna dificultad con la recepción de ayudas por parte del Estado y el 67,1% consideran que las ayudas no tienen en cuenta sus usos y costumbres.

La alimentación es lo que genera la mayor parte del gasto de los ingresos mensuales, seguido de arriendo y transporte. Llama la atención de que a pesar de que reciben subsidio para alojamiento, este está entre los principales gastos de los hogares.

Con relación a la seguridad alimentaria, el 91,1% de los hogares encuestados dejaron de comer alguna de las comidas principales por falta de recursos económicos en el último mes y el 93,3% comió menos por falta de recursos. El porcentaje de hogares, en los cuales algún miembro del hogar recibe desayunos, medias nueves o almuerzo en el plantel educativo de forma gratuita fue del 74,1%.

Bienestar subjetivo

Según los hogares encuestados el 54,3% de ellos se sienten felices en Bogotá, el principal motivo que expresaron fueron las buenas condiciones de seguridad en comparación a su territorio y que en la capital existen mayores oportunidades que pueden beneficiar a las futuras generaciones. Mientras que el 45,7% refieren no estar felices viviendo en Bogotá, principalmente por la ruptura del tejido social o con el territorio, dado por el deterioro y la poca continuidad que han tenido las prácticas culturales que realizaban en comunidad y sus labores productivas tradicionales. Esto inevitablemente viene afectando también las relaciones familiares o sociales debido a la distancia que tienen con su territorio desde la llegada a la capital.

En cuanto a los desequilibrios, el 53,3% percibe algún tipo de desequilibrio en algún miembro de la familia viviendo en la ciudad, principalmente por los sentimientos negativos que surgen viviendo en Bogotá como el estrés, la tristeza o el aburrimiento. Entre las causas más importantes de estos desequilibrios están la desconexión con el territorio 46,3% debido a la falta que les hace su lugar de origen y el contacto con algunos de sus familiares, las dificultades del entorno donde viven actualmente 25%, como por ejemplo, la inseguridad en la ciudad, la carencia de recursos económicos que limitan conseguir la vida deseada asociado a la falta de empleo en condiciones dignas, y por último, el 20,7% señala además las dificultades de la medicina tradicional. Otras causas de desequilibrios menos frecuentes fueron el debilitamiento de

la espiritualidad, problemas de convivencia o de adaptación y las dificultades económicas que conlleva vivir en la ciudad.

Con relación a la adaptación que han tenido los Wounaan a la vida en la ciudad, el 58,9% de sus hogares manifiestan tener una adaptación parcial, de ellos, llama la atención que el 37,5% en el último mes se dedicaron al trabajo informal y el 20,8% a buscar trabajo, y que el 45,3% de estos hogares con respecto al español lo entiende, pero lo habla poco. Además, el 27,8% de los hogares encuestados manifiestan tener poca adaptación a la ciudad, por lo que se resalta también que el 50% de ellos se dedicaron al trabajo informal en el último mes y con respecto al español, el 54,2% lo entiende, pero lo habla poco. Por último, solo el 13,3% refieren tener una adaptación total a la ciudad.

No obstante, a pesar de que la comunidad Wounaan desplazada a Bogotá accede inmediatamente al sistema de víctimas de Bogotá, los comuneros del Cabildo Wounaan en Bogotá manifiestan que carecen, en muchas ocasiones, de ayuda institucional para afrontar el día a día en la ciudad. Muchas veces esta falta de apoyo institucional se debe a un desconocimiento sobre los procesos burocráticos de las instituciones, desentendimiento lingüístico o falta de documentos de identificación.

Por otro lado, el 80,4% considera que los espacios que frecuenta la familia en Bogotá no son seguros, principalmente por la delincuencia y los hurtos. Sin embargo, el 19,6% de los hogares refieren sentirse seguros en los espacios que frecuentan, manifestando que al vivir en su barrio o localidad no presentan situaciones de inseguridad graves asociados a la delincuencia (consumo de SPA, de alcohol, ladrones, etc.).

En cuanto a las redes de apoyo de este pueblo, el 92,4% manifiestan tener familiares o amigos cercanos en la ciudad, y en caso de tener algún problema o dificultad, acuden principalmente al núcleo familiar y al cabildo-gobernador. El 96,7% afirman asistir a las actividades que organiza el cabildo y el 94,5% refiere que todos los miembros de su hogar hablan la lengua propia. Llama la atención, que más de la mitad de los hogares encuestados no participan de actividades recreativas y culturales planeadas por el distrito capital.

Además, la discriminación es sentida por la comunidad del Cabildo Wounaan en Bogotá en varios espacios de la ciudad, por su vestimenta, su aspecto físico o su lengua. Pero en casi todos los entrevistados la lengua es un factor esencial para la reproducción de formas de exclusión y de reproducción de la desigualdad: “Los niños están perdiendo la lengua propia por desplazar[se] del territorio hacia acá, nos han estropeado mucho: nos han discriminado como indígenas por no hablar el español, por su mismo rasgo físico también, no hay espacios donde concertar [...]” (Taller de migraciones, pueblo Wounaan).

Por último, derivado de estas formas de exclusión, como el no tener documentos para acceder a un trabajo –como lo señaló uno de los participantes al Taller de migraciones–, o por no conseguirlo para no tener que cambiar de

régimen de afiliación a salud, o por no poder presentarse a ofertas laborales por un problema con el español, hace que la consecución de alimentos, ropas y útiles escolares sea un problema importante para la comunidad.

REEDIFICANDO LA COMUNIDAD WOUNAAN EN BOGOTÁ

Los datos presentados anteriormente proveen un acercamiento a la calidad de vida o bienestar en una población indígena vulnerada, como lo es el pueblo Wounaan, que, por diferentes circunstancias, dentro de las que se destaca el conflicto armado, han tenido que migrar desde su territorio hacia las principales ciudades como Bogotá. Para esto, se buscó abordar el bienestar desde los aspectos objetivos y subjetivos, los cuales permiten comprender desde una mirada integral algunas problemáticas a las que se tienen que enfrentar desde su llegada a la capital.

La migración de la población Wounaan a Bogotá, es reciente. Inició entre el 2002 y el 2004, siendo el año 2015 donde se evidenció mayor desplazamiento. Aún después del posconflicto llama la atención que esta migración se ha mantenido (Meza, 2017). En las entrevistas realizadas, esta comunidad indígena relata cómo después de haber sido despojados de su territorio, principalmente por las amenazas directas y confrontaciones entre grupos armados, al llegar a la ciudad son revictimizados, resaltando situaciones de discriminación que los llevan a un sometimiento cultural, al abandono estatal, a la fractura de algunas prácticas ancestrales, además del desempleo, las dificultades en el acceso a la educación, la salud y a la vivienda propia. Lo anterior evidencia que ciudades como Bogotá, están poco preparadas para aceptar la pluriculturalidad, lo que limita la coexistencia simultánea de la población indígena con la no indígena desde el respeto y la igualdad, ya que se sigue considerando que estas comunidades solo se desarrollan en un contexto rural.

Esto no es una problemática que afecta solamente a los Wounaan, la comunidad indígena Nasa también expresa cómo su desplazamiento ha afectado diferentes esferas de su vida cotidiana, como la estabilidad económica, los lazos familiares o comunitarios y su cultura (Mora, 2012). No obstante, salir de su territorio ha traído múltiples consecuencias, pero también nuevas formas de vivir, reconstruir su identidad y de adaptarse. En el caso de los Wounaan han utilizado mecanismos como el asentamiento nucleado, donde la mayor parte de ellos se ubican en la Localidad de Ciudad Bolívar, lo que favorece la vida comunitaria y las relaciones familiares, logrando que la transición del territorio de origen a la ciudad sea menos traumática y puedan mantener una red de apoyo al llegar a la ciudad (Quintero, 2013).

Por lo anterior, este estudio puede ser de utilidad en el planteamiento de políticas públicas que busquen mejorar el bienestar de estas poblaciones, por

medio de un equilibrio entre los imperativos del gobierno y el de los indígenas. Para esto, se debe tener en cuenta su cultura y su percepción de bienestar fundamentada en su cosmovisión, debido a que sus expectativas de vida están fuertemente influenciadas por estas (Biddle, 2012). La comprensión de estas comunidades mejorará su calidad de vida, ya que se reconocerá la relación que tiene el bienestar con sus prácticas culturales, y de esta forma no se seguirá forzando su integración o asimilación a sociedades ajenas (Kolahdooz, Nader, Yi y Sharma, 2015; Carey, 2013). Por lo tanto, el uso de medidas subjetivas que complementan a las medidas objetivas de bienestar, dan voz a las poblaciones afectadas, lo que puede ser usado como una herramienta fundamental en la formulación de políticas que respondan a sus necesidades particulares (Kant, Vertinsky, Zheng y Smith, 2013; Manfredi y Actis Di Pasquale, 2017).

El bienestar objetivo hace referencia a la medición que se centra en las condiciones materiales de vida de las personas y estará medido por criterios observables definidos como recursos o bienes disponibles (Vera Noriega, Bautista Hernández y Tánori Quintana, 2017). Esto unido a la idea de universalidad, debido a que son requerimientos comunes a todos los seres humanos (Veenhoven, 2000). Por lo tanto, en este caso se iniciará profundizando sobre los principales resultados que permitirán evaluar el bienestar objetivo de la población Wounaan como las condiciones laborales, los ingresos, el acceso a la educación y la vivienda.

| 96 |

Con relación a las condiciones laborales, el porcentaje de desempleo de la población Wounaan, 15,7%, fue superior al notificado para Bogotá en el segundo trimestre del 2019 10,3% (DANE, 2019-b). El trabajo informal predomina frente al formal. Adicionalmente, la búsqueda de trabajo se facilita en explotar los saberes y prácticas indígenas como alternativa para la obtención de ingresos y subsistencia económica, un ejemplo claro de esto es la elaboración de artesanías, las cuales se comercializan en espacios públicos. Sin embargo, este tipo de actividades proporcionan ingresos bajos e insuficientes para las familias Wounaan, lo que limita, en gran medida, el nivel de vida deseado por estas y los hace vulnerables a condiciones de pobreza.

Además de lo anterior, las condiciones laborales de los Wounaan están muy en relación con trabajos como la construcción y el servicio doméstico, donde los bajos ingresos, la inestabilidad laboral, la discriminación y la falta de garantía de sus derechos laborales se evidencia comúnmente. Este tipo de problemáticas se han observado en los indígenas de las áreas urbanas de Colombia, ya que con frecuencia no se otorgan las garantías laborales ni de protección legales (Sánchez, Manrique, Benjumea, Rodríguez y Nieto, 2003).

Las precarias condiciones laborales y los bajos ingresos de la población Wounaan en Bogotá, generan una alta dependencia a las ayudas del Estado. La subordinación de los Wounaan a los subsidios que el Estado les provee, ocasiona una desventaja para el desarrollo como comunidad autónoma, incrementando la

tendencia a mantenerse en altos niveles de pobreza y dependencia (Sánchez, Manrique, Benjumea, Rodríguez y Nieto, 2003).

La inestabilidad laboral de los indígenas migrantes en la ciudad ha sido descrita en otros estudios en Canadá, donde se encontró que la población indígena es más propensa a tener ingresos más bajos, altas tasas de pobreza y una alta dependencia de ayudas financieras estatales comparado con las poblaciones no indígenas. El porcentaje de familias con bajos ingresos fue el doble en la población indígena en comparación con la no indígena (20,6% vs 10,7%) (Kolahdooz, Nader, Yi y Sharma, 2015). La dificultad para obtener un trabajo representa una desventaja frente a un adecuado y favorable asentamiento de la población indígena en el entorno urbano.

Otro determinante para el bienestar es la alimentación, ya que es un factor que expresa vulnerabilidad, pobreza y falta de bienestar. Se define como el estado donde las personas gozan, en forma oportuna y permanente, de acceso físico, económico y social a los alimentos que necesitan, en cantidad y calidad suficientes (PESA, 2011). Un estudio realizado en Ecuador demuestra que los cambios en el sistema alimentario tradicional de las familias, deteriora su estado nutricional y aumenta la inseguridad alimentaria, y estos cambios en muchas ocasiones son causados por el desplazamiento forzado (Villena Esponera, 2019). En esta situación se encuentran muchos pueblos indígenas de Colombia como los Wounaan. Los resultados muestran alarmantes porcentajes en cuanto a la seguridad alimentaria dentro de la comunidad ya que el 91,1% de los hogares encuestados dejaron de comer alguna de las comidas principales y el 93,3% comió menos por falta de recursos económicos en el último mes. Esto está relacionado con los bajos ingresos de las familias Wounaan en Bogotá.

Otro aspecto importante a discutir es el relacionado con la educación. El Programa para Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD) identificó tres dimensiones “esenciales” para el desarrollo humano y social, que incluyen la salud, la educación y el nivel de vida, las cuales ofrecen una síntesis de los niveles de desarrollo de las distintas comunidades (Tezanos, Quiñones, Gutiérrez y Madrueno, 2013). El desarrollo de las comunidades indígenas puede verse fuertemente afectado por las distintas barreras que se presentan para acceder a la educación en sus diferentes niveles. Son múltiples las variables que condicionan el acceso a la educación para la comunidad indígena en una ciudad, algunas de ellas están relacionadas con la poca capacitación intercultural por parte de los docentes y la discriminación étnica que se da en las instituciones educativas. Lo anterior se asocia con el bajo rendimiento y el incremento en la tasa de deserción escolar en poblaciones indígenas (Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas, 2010).

Como consecuencia del desplazamiento al que se vieron sometidos los Wounaan, los cambios en las costumbres y tradiciones han sido marcados,

ocasionando así, dificultades para la adaptación a su nueva cotidianidad. Reconocen la educación institucionalizada como una forma de inclusión social, ya que, ha sido un medio fundamental para aprender a hablar, leer y escribir el español, lo que les ha permitido interactuar y comprender en alguna medida, las dinámicas ciudadinas (Rivera Morato, 2019). Sin embargo, la falta de interculturalidad en las aulas escolares, es un determinante importante de la discriminación que sufren los Wounaan dentro del contexto escolar. La diferencia en el lenguaje es el principal reto al cual los Wounaan se enfrentan desde el momento en que pisan una institución escolar, no solo porque esto dificulta el entendimiento del contenido académico, sino que también es un blanco para que se den actitudes discriminatorias hacia ellos. Otra causa que llega a repercutir en el proceso positivo de la escolarización, sobre todo para los niños de la comunidad, es que no se promuevan prácticas culturales que les permitan reforzar los elementos claves de su cultura, como lo son la relación con la naturaleza, así como expresiones artísticas y simbólicas, como la pictografía corporal, danzas culturales y el desarrollo de artesanías (Rivera Morato, 2019; Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas, 2010).

Los resultados con respecto a la educación de la comunidad Wounaan muestran altas tasas de asistencia escolar de la población de 5 a 16 años, pero con altos porcentajes de rezago escolar para la población de 6 a 16 años. Por lo que comprender los cambios que presenta la comunidad Wounaan a partir de su situación migratoria, en términos de educación propia, implica replantearse las formas en que se generan los procesos de educación, enseñanza y aprendizaje en esta población. Reconocer que el trabajo con la comunidad Wounaan es diferente al que se maneja generalmente en las instituciones académicas de la población ciudadina no indígena, es un buen inicio para contrarrestar la baja adaptación y deserción temprana de los niños y adolescentes Wounaan (Rivera Morato, 2019).

Se evidencian grandes brechas en el acceso a la educación superior en la comunidad Wounaan ya que el porcentaje de población que tiene un título profesional o técnico con respecto a la población general, para el año 2016 fue inferior: 14% vs 32% (Ministerio de Educación, 2016). Un estudio realizado en Canadá, con la población indígena de Alberta, refleja también una diferencia en los porcentajes de acceso a la educación superior, donde un 36% de indígenas accedieron a algún tipo de educación postsecundaria comparado con el 55,5% de población no indígena (Kolahdooz, Nader, Yi y Sharma, 2015). La diferencia entre la comunidad indígena y el resto de la población sigue siendo marcada en el acceso a la educación, en todo el mundo.

Las consecuencias del bajo acceso a la educación superior en la comunidad indígena, se evidencian en las limitaciones relacionadas con el acceso laboral e inserción en la ciudad. El bajo nivel educativo de la población indígena reduce las opciones de empleo en la economía ciudadina, lo que termina en un

círculo vicioso donde esta educación precaria y el desconocimiento del mundo del emprendimiento se convierte en barreras sustanciales para el desarrollo de la comunidad y de las proyecciones personales de los integrantes de esta (Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas, 2010).

Otro factor importante para la calidad de vida o bienestar es el acceso y calidad de las viviendas en que ellos residen. Un estudio realizado en Alberta (Canadá) hace una aproximación en este aspecto evaluando factores como la calidad de la estructura de las viviendas, en el que identificaban que las familias indígenas presentaban una tendencia a residir en viviendas con mayor necesidad de reparaciones de plomería o de estructuras como paredes o pisos (Kolahdooz, Nader, Yi y Sharma, 2015). En el caso de los Wounaan predominan en las viviendas los pisos de baldosa y las paredes de bloque o ladrillo los cuales se consideran aceptables. Sin embargo, no se evaluó el estado de dichas estructuras, razón por la cual no se pudo establecer la necesidad de reparaciones de las mismas. Adicionalmente, otro aspecto importante que da cuenta de la calidad de vida es el acceso a agua segura y saneamiento, en el caso de los Wounaan se cuenta con una cobertura total y este es un importante determinante de la salud que favorece una adecuada calidad de vida en la ciudad.

La principal ocupación de vivienda de los hogares Wounaan en Bogotá fue en arriendo, lo cual se explica en parte por los bajos ingresos de las familias encuestadas; situación que dificulta el acceso a la vivienda propia. Algo similar se reportó en comunidades indígenas de Alberta (Canadá) (Kolahdooz, Nader, Yi y Sharma, 2015). De igual manera considerando que el tipo de vivienda más frecuente es el apartamento y que el índice de hacinamiento fue 9,2% se identifica que esta situación afecta la calidad de vida de los Wounaan, en torno a la restricción de espacio o “cuartos cerrados” en los que ahora viven diariamente y a lo que no estaban acostumbrados en sus regiones de origen donde contaban con un “espacio amplio” y en conexión con la naturaleza.

Con respecto al bienestar subjetivo, se define como las expectativas, el nivel de felicidad y de satisfacción que un individuo tiene respecto a su vida, los cuales se evalúan fundamentados en la cultura (Noriega, Quijada, Grubits y de Albuquerque, 2011; Vera Noriega, Bautista Hernández y Tánori Quintana, 2017). En poblaciones indígenas, se debe destacar la importancia de lo colectivo y de su identidad, importantes para mantener el equilibrio y la armonía (Díaz Llanes, 2001; Biddle, 2012). Partiendo de que la cultura influye fuertemente en el bienestar (Grievés, 2007), la concepción de este en las comunidades indígenas nace desde una visión holística, que pretende mantener un estado de equilibrio en todas las áreas de la vida (McMahon, Reck y Walker, 2007). En este concepto, no se concibe solamente el cuerpo físico, sino que este además está “impregnado de las interrelaciones armonizadas que constituyen el bienestar”. Estos factores interrelacionados se pueden identificar en

gran medida como “espirituales, ambientales, ideológicos, políticos, sociales, económicos, mentales y físicos” (Carey, 2013).

Si bien el bienestar y la salud indígena conceptualmente son diferentes, una hace parte de la otra, es decir, la salud hace parte de los dominios del bienestar. La “salud” indígena no puede ser concebida desde la perspectiva occidental, ya que para ellos no se trata solamente de la ausencia de enfermedad o tener acceso a médicos, sino de otros determinantes que influyen en todos los aspectos de su vida, como el uso de su territorio, la dignidad y la justicia (Carey, 2013). Por eso la salud, incluye un equilibrio entre lo físico, lo mental y lo espiritual, lo que abarca no solamente la individualidad sino la vida comunitaria (Cardona-Arias, 2012). Por ende, como en el caso de los Wounaan al ser despojados de su territorio debido al conflicto armado, se afecta directamente su bienestar y por ende su salud.

Teniendo en cuenta lo anterior, es importante reconocer algunos de los desequilibrios y desarmonías percibidos por los Wounaan, y cómo estos se relacionan con la pérdida de su territorio y la falta de su medicina propia. Más de la mitad de los hogares Wounaan manifiestan algún desequilibrio o desarmonía desde su llegada a Bogotá. Como principal razón la desconexión con el territorio y por consiguiente una ruptura progresiva del tejido social. En Canadá, investigaciones realizadas en grupos indígenas, sugieren que una desconexión con la cultura tradicional dada por el despojo de su territorio, puede explicar los bajos niveles de bienestar, por lo que se identifican algunos problemas que se correlacionan con esto, como el abuso de sustancias, el aburrimiento y la baja autoestima (Hossain y Lamb, 2019).

Dentro de los desequilibrios y desarmonías que más afectan a los Wounaan están los sentimientos negativos que surgen viviendo en Bogotá como el estrés, la tristeza o el aburrimiento dados por la desconexión con su territorio de origen y la falta de cercanía con sus familiares. Esos sentimientos negativos para los Wounaan afectan su bienestar debido a que limitan su capacidad de vivir en armonía dentro de un balance natural que se da por medio de la conexión con la comunidad y el territorio, siendo una problemática común con otras comunidades indígenas de América del Norte, Nueva Zelanda, Australia y América Latina (King, Smith y Gracey, 2009; Montenegro y Stephens, 2006). Estos desequilibrios son agravados por factores como la discriminación, la inseguridad, la contaminación ambiental, así como lo expresaron los Wounaan (Montenegro y Stephens, 2006).

Casi la mitad de los hogares del pueblo Wounaan refieren no sentirse felices viviendo en la ciudad por la falta de algunas prácticas culturales, gastronómicas y sus labores productivas tradicionales, importantes para mantener viva su espiritualidad y bienestar. Además, refieren que al alejarse de su territorio se ven afectadas sus relaciones sociales y familiares. A pesar de que este estudio no profundizó en las problemáticas en salud mental, sí indaga sobre infelicidad

y desequilibrios, aspectos importantes que reflejan su salud mental. Situación similar a estudios previos en comunidades indígenas canadienses evidenciaron que la desconexión con la cultura tradicional podría explicar los bajos niveles de bienestar, y más específicamente su pobre salud mental (Hossain y Lamb, 2019).

Sin embargo, a pesar de la frecuencia de desequilibrios e infelicidad, se evidenciaron condiciones que favorecen su bienestar como la cohesión social que se da al vivir en un asentamiento nucleado, en este caso en Ciudad Bolívar donde se encuentra la mayoría de la comunidad Wounaan. Los Wounaan afirman que en situaciones difíciles pueden acudir al cabildo y, además, refieren tener familiares y amigos cercanos en la ciudad. Estos factores han sido identificados en Australia y Panamá, donde poblaciones indígenas al tener niveles más altos de capital social manifestaban tener niveles más altos de bienestar. Por lo que estar cerca, o al menos vivir en la misma localidad podría verse no solamente como una condición que aumenta su felicidad sino también como un mecanismo de supervivencia e inserción de la población Wounaan a la ciudad (Biddle, 2012; Quintero, 2013).

Otro aspecto muy importante para el bienestar indígena es la medicina tradicional, concebida como el conjunto de conocimientos sobre la madre tierra y el uso de plantas medicinales para restablecer el equilibrio del ser humano. Se debe comprender entonces que estas comunidades tienen una visión diferente a la hora de abordar sus problemas de salud a la que se concibe en el mundo occidental. La salud para las comunidades indígenas, va más allá de la salud física o ausencia de enfermedad, esta se basa en cuatro pilares que incluyen lo físico, lo emocional, lo mental y lo espiritual, todo desde una mirada comunitaria (King, Smith y Gracey, 2009). De acuerdo a lo anterior, se puede comprender entonces porqué comunidades indígenas como los Wounaan al momento de presentar algún problema de salud consultan primero al médico tradicional antes de asistir al médico occidental. Aunque, esta práctica se ha visto afectada por diferentes barreras de acceso a la medicina tradicional que dificultan la práctica de la misma.

En Bogotá es difícil el acceso a la medicina tradicional por varias razones, una de estas son los costos que esta implica y que representa un problema para los hogares que tienen bajos ingresos. Otra razón, es la dificultad para acceder a los insumos o recursos necesarios como plantas medicinales que pueden ser conseguidas en muy pocos lugares como el Jardín Botánico de Bogotá o en algunos pueblos en las afueras de la ciudad lo que dificulta aún más la práctica de su medicina tradicional, además de la falta de médicos tradicionales.

Situaciones como estas sumadas a la occidentalización que viven durante el proceso migratorio dan paso al uso simultáneo de la medicina occidental la cual trae consigo sus propias barreras de acceso. En Bogotá aspectos como la afiliación y las condiciones socioeconómicas resultaron ser barreras para la atención de los Wounaan, al igual que la percepción de discriminación por parte

de los prestadores de servicio de salud. Por otra parte, algunos entrevistados manifestaron que la atención en instituciones de salud occidentales carece de un enfoque diferencial que se acomode a las necesidades culturales del pueblo Wounaan, situación que genera molestia y desconfianza en el sistema de salud occidental. Una situación similar ocurrió en un estudio realizado en Canadá, en el cual muchos de los miembros de comunidades indígenas se abstienen de acudir a centros de salud occidentales debido a las barreras en el acceso, al igual que la falta de reconocimiento y respeto que estas instituciones tienen por sus prácticas y su cultura (Li, 2017).

Los aspectos mencionados anteriormente como las desarmonías dadas por la desconexión con el territorio y la falta de medicina tradicional, expresados en sentimientos negativos influyen de manera significativa en el bienestar y la inserción de los Wounaan en Bogotá. Sin embargo, se debe hacer énfasis en la importancia de la lengua propia, elemento que se ha relacionado con el apego cultural para el bienestar emocional de las poblaciones indígenas (Hossain y Lamb, 2019). El pueblo indígena Wounaan en Bogotá mantiene su lengua de origen, esto se evidenció en el 95% de los hogares que manifiestan conservarla. Mantener su lengua resulta un aspecto crucial para su identidad (Hossain y Lamb, 2019).

| 102 |

A pesar de mantener su lengua, aspecto importante en la conservación de la cultura y tradición Wounaan, la gran mayoría de ellos refieren presentar dificultades en la comunicación al no tener un completo dominio del español, condición que es considerada por los Wounaan como un elemento que favorece la reproducción de la exclusión. Este fenómeno de exclusión se ha evidenciado en culturas indígenas alrededor del mundo, aspectos como acceso a salud o incluso el ingreso al mundo laboral resultan más difíciles para comunidades indígenas debido a la discriminación y la barrera del idioma (De Varennes y Kuzborska, 2016).

Finalmente, a manera de conclusión, la población indígena Wounaan, a pesar de la poca adaptación que han tenido al llegar a Bogotá, se reconocen algunos mecanismos de supervivencia que hacen del paso de su territorio a la ciudad un proceso menos traumático. Sin embargo, en este capítulo se evidenciaron problemáticas que abarcan desde las pobres condiciones socioeconómicas como las barreras en el acceso a la medicina tradicional, a la educación, a la vivienda propia y al trabajo e ingreso digno, hasta las afecciones en el bienestar subjetivo dado por la desconexión con su territorio de origen y la falta de la medicina tradicional. Lo mencionado anteriormente limita su desarrollo como comunidad indígena y su bienestar. Por consiguiente, para plantear soluciones a estas problemáticas, el bienestar indígena debe ser entendido desde una mirada holística, el cual debe estar íntimamente relacionado y comprendido desde la cosmovisión e identidad de cada pueblo. Esto permitirá el reconocimiento de las necesidades particulares y un planteamiento acertado de políticas públicas

que respondan a los factores de mayor relevancia en la calidad de vida o bienestar de grupos indígenas como los Wounaan, teniendo en cuenta su dignidad y autonomía.

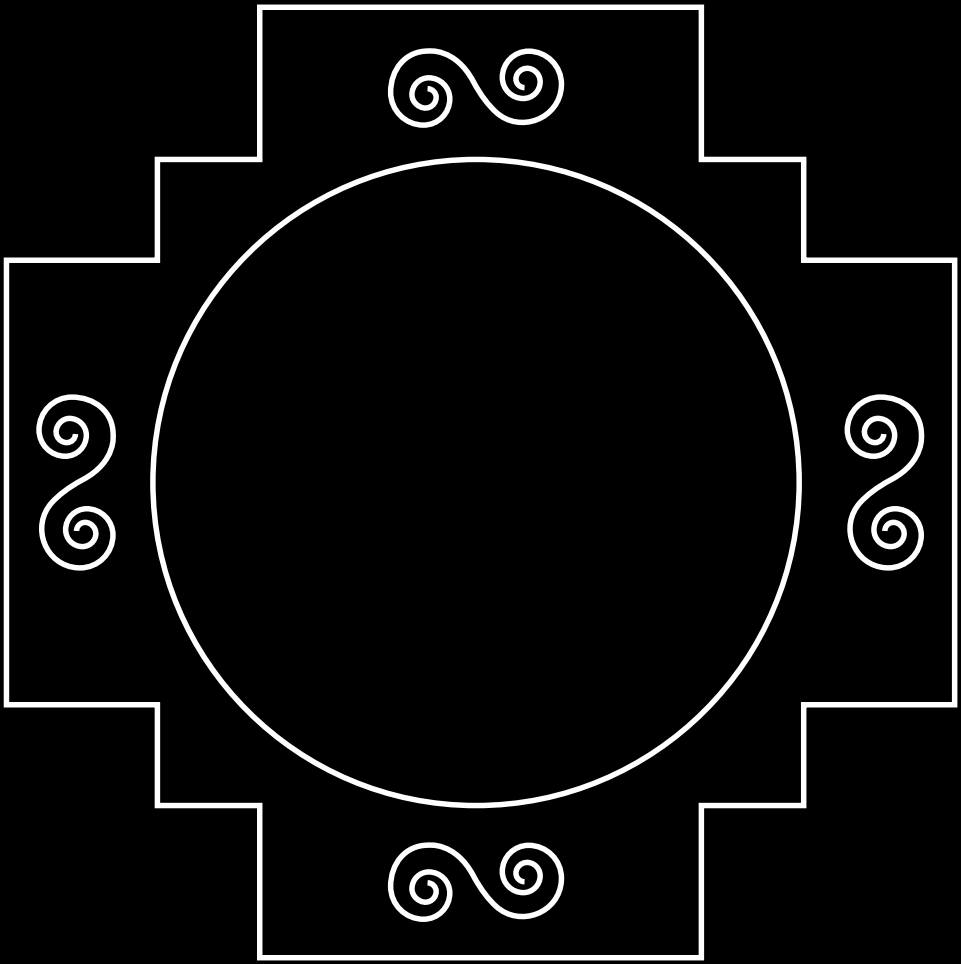
REFERENCIAS

- Agencia de la ONU para los refugiados (ACNUR). (2011). *Pueblos Indígenas de Colombia*. https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Pueblos_indigenas/2011/Comunidades_indigenas_en_Colombia_-_ACNUR_2011.pdf
- Álvarez, J. H. E., Rubio, S. M., Gómez, F. O., Torres, C. M., Naranjo, J. E. y Jiménez, C. A. (2013). *Procesos socio-territoriales Pacífico: itinerarios y tendencias*. Observatorio de Procesos y Conflictos Socio-Territoriales. Instituto para una Sociedad y un Derecho Alternativos (ILSA). http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/ilsa/20170808052606/pdf_994.pdf
- Biddle, N. (2012). Measuring and analysing the wellbeing of Australia's indigenous population. *Social Indicators Research*, 116(3), 713-729. <http://doi:10.1007/s11205-013-0317-8>
- CAMAWA y OREWA. (2000). Plan de vida del pueblo Wounaan y Sipien del Bajo San Juan.
- Cardona-Arias, J. (2012). Sistema medico tradicional de comunidades indígenas Embera-Chami del departamento de Caldas-Colombia. *Revista de Salud Pública*, 14(4), 630-643.
- Carey, T. A. (2013). Defining Australian indigenous wellbeing: Do we really want the answer? Implications for policy and practice. *Psychotherapy and Politics International*, 11(3), 182-194. <http://doi:10.1002/ppi.1305>
- Comisión intereclesial de justicia y paz. (2011). *Tradiciones del pueblo Wounaan de Juin Phubuur*. Colombia: Christian aid. <https://www.justiciaypazcolombia.com/tradiciones-del-pueblo-wounaan-de-juin-phubuur/>
- Departamento Nacional de Estadística (DANE). (2019-a). *Pobreza monetaria por departamento 2018*. Bogotá D. C. https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/condiciones_vida/pobreza/2018/bt_pobreza_monetaria_18_departamentos.pdf
- Departamento Nacional de Estadística (DANE). (2019-b). *Pobreza multidimensional por departamentos 2018*. https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/condiciones_vida/pobreza/2018/presentacion_pobreza_multidimensional_18_departamento.pdf
- Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas (2010). *Situación de los pueblos indígenas del mundo*. <https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/SOWIP/press%20package/sowip-press-package-es.pdf>
- De Varennes, F. y Kuzborska, E. (2016). Language, rights and opportunities: The role of language in the inclusion and exclusion of indigenous peoples. *International Journal on Minority and Group Rights*, 23(3), 281-305. <https://doi:10.1163/15718115-02303004>
- Díaz Llanes, G. (2001). El bienestar subjetivo: Actualidad y perspectivas. *Revista Cubana De Medicina General Integral*, 17(6), 572-579. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-21252001000600011
- Dogirama E. (2009). *Consultoría para la facilitación de talleres de reducción de emisiones por deforestación y degradación (redd) y participación de los pueblos indígenas de Panamá en la red*. Coordinadora nacional de pueblos indígenas de Panamá.
- Félix, G. A. C. (2012). El buen vivir: un diálogo intercultural. *Ra Ximhai*, 8(2), 345-364.
- García, C. M. y Micolta, I. (2018). Desplazamiento y configuración de nuevas subjetividades en niños y niñas Wounaan en el Pacífico colombiano. *Revista Colombiana de Sociología*, 41(1), 17-38. <http://doi:10.15446/rcs.v41n1Supl.58942>

- Grievés, V. (2007). *Indigenous wellbeing: A framework for governments' Aboriginal cultural heritage activities*. Department of Environment and Conservation
- Guerrero, A. G. (2016). La medicina Wounaan en el desplazamiento: Entre el olvido y el recuerdo. *Ciudad Paz-Ando*, 9(2), 143-153.
- Hossain, B. y Lamb, L. (2019). Cultural attachment and wellbeing among Canada's indigenous people: A rural urban divide. *Journal of Happiness Studies*, 1-22. <http://doi.org/10.1007/s10902-019-00132-8>
- Jensen Gómez, J. (2014). *Aspectos territoriales del hábitat Wounaan*. <http://www.bdigital.unal.edu.co/45606/1/7312007.2014.pdf>
- Kant, S., Vertinsky, I., Zheng, B. y Smith, P. M. (2013). Social, cultural, and land use determinants of the health and well-being of aboriginal peoples of Canada: A path analysis. *Journal of Public Health Policy*, 34(3), 462-476
- Kolahdooz, F., Nader, F., Yi, K. J. y Sharma, S. (2015). Understanding the social determinants of health among indigenous Canadians: Priorities for health promotion policies and actions. *Global Health Action*, 8(1). <http://doi.org/10.3402/gha.v8.27968>
- Li, R. (2017). Indigenous identity and traditional medicine: Pharmacy at the crossroads. *Canadian Pharmacists Journal*, 150(5), 279-281. <http://doi.org/10.1177/1715163517725020>
- Manfredi, M. y Actis Di Pasquale, E. (2017). *La relación entre bienestar objetivo y subjetivo: una comparación internacional*. En I Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Manning, M., Ambrey, C. L. y Fleming, C. M. (2016). A longitudinal study of Indigenous wellbeing in Australia. *Journal of Happiness Studies*, 17(6), 2503-2525.
- McMahon, A., Reck, L. y Walker, M. (2007). Defining well-being for Indigenous children in care. *Children Australia*, 32(2), 15-20.
- Meza, N. (2017, 29 de marzo). Los Wounaan nonam del litoral de San Juan, Chocó, no conocen el posconflicto. Somos la revista. <http://somoslarevista.com/2017/03/los-Wounaan-nonam-del-litoral-de-san-juan-choco-no-conocen-el-posconflicto/>
- Ministerio de Cultura. (2010, 13 de agosto). *Caracterizaciones de los pueblos indígenas de Colombia*. <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/pueblos-indigenas/Documents/Compilado%20de%20Caracterizaciones%20Pueblos%20en%20Riesgo.pdf>
- Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y Ministerio de Interior. (2011). *Plan de salvaguarda étnico del pueblo Wounaan de Colombia*. https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_Wounaan_-_diagnostico_comunitario_0.pdf
- Ministerio de Educación Nacional. (2015). *Waspian-Wounaan dui*. 9000 (ISBN: 978-958-691-689-9)
- Monje Carvajal, J. J. (2014). Lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio "El plan de vida de los pueblos indígenas de Colombia, una línea básica en la construcción de etnoecodesarrollo". *El caso del pueblo Wounaan en el Bajo Baudó, departamento del Chocó*. [Tesis doctoral, Universidad de Córdoba]. <https://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/12489>
- Montenegro, R. y Stephens, C. (2006). Indigenous health 2: Indigenous health in Latin America and the Caribbean. *The Lancet*. 367(9525), 1859-1869.
- Mora, M. I. B. (2012). Territorialidad nasa en Bogotá: apropiación, percepción y sentido de lugar. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 21(1), 83-98.
- Noriega Vera, J. Á., Quijada Yañez, A.I., Grubits, S. y de Albuquerque Bautista, F. (2011). Variables asociadas al bienestar subjetivo en jóvenes universitarios de México y Brasil. *Revista Psicología E Saúde*, 13-22. <https://doi.org/10.20435/pssa.v3i2.98>

- Osorio Mejía, N. (2016). *Vivienda tradicional para el resguardo Wounaan Unión Balsalito, Chocó* [Tesis de pregrado]. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/20205>
- Organización mundial de la salud. (2017). Medicina tradicional. https://www.who.int/topics/traditional_medicine/definitions/es/
- Organización Regional Embera Wounaan. (2000). *Plan de vida del pueblo Wounaan y siepien del bajo san juan. Comunidad de Papayo, Bajo San Juan.*
- Programa Especial para la Seguridad Alimentaria, PESA. (2011). *Seguridad Alimentaria Nutricional, Conceptos Básicos.* <http://www.fao.org/3/a-at772s.pdf>
- Quintero, B. (2013). *La emigración indígena en Panamá.* Ministerio de Salud. www.ministeriodesalud.go.cr/ops/documentos/docLa%20Migracion%20Indigena-Panama.pdf
- Rivera Morato, C. (2019). *Entretejando en los bordes de la interculturalidad. Procesos interculturales de la comunidad indígena Wounaan del Cabildo de Arabia - Bogotá, en la resignificación de sus dinámicas educativas y productivas, a partir de su situación migratoria.* [Tesis de maestría]. <http://repositorio.pedagogica.edu.co/bitstream/handle/20.500.12209/10616/TO-23413.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Rojas Francisco, M. C. (2011). *Análisis de la sostenibilidad de la fibra de cabecinegro: Una mirada desde los procesos productivos y culturales de la comunidad indígena waunana de san Antonio de Togoromá, Chocó.* [Tesis de maestría]. <http://www.bdigital.unal.edu.co/4163/1/905014-2011.pdf>
- Sánchez Botero, E., Manrique, M., Benjumea, S., Rodríguez, I., Nieto, B. y Calvo, S. (2003). *Los pueblos indígenas en Colombia: Derechos, Políticas y Desafíos.* Universidad El Rosario.
- Sánchez, K. E. y De Gerdes, M. (2018). *Escuchemos a las Autoridades Emberá-Wounaan.* <http://www.binal.ac.pa/pa/panel/choco/sp/autoridades.php>
- Sepúlveda, B. y Zúñiga, P. (2015). Geografías indígenas urbanas: El caso Mapuche en la Pintana, Santiago de Chile. *Revista De Geografía Norte Grande*, (62), 127-149. <http://doi:10.4067/S0718-34022015000300008>
- Sepúlveda López de Mesa, R. I. (2008). “Vivir las ideas, idear la vida”: adversidad, suicidio y flexibilidad en el ethos de los Embera y Wounaan de Riosucio, Chocó. Antípoda. *Revista de Antropología y Arqueología*, (6), 245-270. <http://www.scielo.org.co/pdf/antpo/n6/n6a13.pdf>
- Shepherd, C. C., Li, J. y Zubrick, S. R. (2012). Social gradients in the health of Indigenous Australians. *American journal of public health*, 102(1), 107-117. <https://ajph.aphapublications.org/doi/full/10.2105/AJPH.2011.300354>
- Swan, P. y Raphael, B. (1995). *Ways forward: National Aboriginal and Torres Strait Islander mental health policy.* http://library.bsl.org.au/jspui/bitstream/123456789/353/1/Ways%20forward_vol.1%20%26%202%20_1995.pdf
- Tezanos Vázquez, S., Quiñones Montellano, A., Gutierrez Sobrao, D. y Madrueño Aguilar, R. (2013). Desarrollo humano, pobreza y desigualdades. Cátedra de Cooperación Internacional y con Iberoamérica. Universidad de Cantabria. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Espana/catedra-coiba/20161216043133/pdf_1139.pdf
- Van Holst Pellekaan, S. M. y Clague, L. (2005). Toward health and wellbeing for indigenous Australians. *Postgraduate Medical Journal*, 81(960), 618. <http://doi:dx.doi.org.ezproxy.unbosque.edu.co/10.1136/pgmj.2004.031377>
- Veenhoven, R. (2000). Las cuatro calidades de vida: organización de conceptos y medidas de la buena vida (Traductor J. Ruiz). *Journal of Happiness Studies*, 1, 1-39.

- Vera Noriega, J. Á., Bautista Hernández, G. y Tánori Quintana, J. (2017). Condicionantes de la satisfacción con la vida de los pueblos originarios en México. *Acta de Investigación Psicológica*, 7(3), 2783-2792.
- Villena Esponera, M. P. (2019). Conflicto, migración e inseguridad alimentaria. *Diseño y validación de herramientas para determinar el estado de inseguridad alimentaria y nutricional de población indígena desplazada en Ecuador*. [Tesis de doctorado]. <https://helvia.uco.es/xmlui/bitstream/handle/10396/17973/2019000001891.pdf?sequence=3&isAllowed=y>
- Villamarín, A. J. y Guerrero, E. J. (2015). *El Cabildo Nasa en Kennedy: un nuevo territorio, un nuevo indígena*. <http://repositorio.pedagogica.edu.co/handle/20.500.12209/10709>



Parte 2

Capítulo 4

Retrato del resurgimiento
Yanacona desde la ciudad

CAPÍTULO 4

RETRATO DEL RESURGIMIENTO YANAONA DESDE LA CIUDAD

Irene Parra-García
Elías D. Colorado-Vélez
Camilo Corvacho-Guevara
Carlos Andrés Castro-Jiménez

RESUMEN

| 110 |

El pueblo Yanaona ha tenido que migrar de sus tierras originarias en el Cauca en busca de mejores oportunidades de vida. Bogotá ha sido un lugar constante de recepción de este tipo de comunidad y allí se establecen nuevas formas de constituirse como indígena. Se realizó una investigación con la participación del Cabildo Yanaona de Bogotá para caracterizar las condiciones de salud, vivienda, trabajo, educación y buen vivir del pueblo migrante en Bogotá. Participaron 39 hogares y 119 personas, principalmente adultos en edad para trabajar, buscando mejores condiciones de vida y en algunos casos huyendo del conflicto armado. En la ciudad residen en las localidades de Suba, Ciudad Bolívar y Puente Aranda, en viviendas en arriendo, con bajo hacinamiento y buenas condiciones materiales. La mayoría de los Yanaona tiene trabajos formales, pero sueldos bajos mientras se esfuerzan porque sus niños, niñas y jóvenes permanezcan estudiando, así que han logrado que el nivel educativo más común entre ellos sea la secundaria completa. Por otro lado, el acceso a salud es excelente pero la calidad del servicio es percibida como regular y reportan causas de muerte por condiciones prevenibles, así como un acceso débil a la medicina tradicional. Los Yanaona han conseguido las condiciones básicas de vida en Bogotá, si bien esto no significa que se creen mecanismos reales para la inserción a la ciudad, ni garantías para el desarrollo de sus usos y costumbres. Es así como las condiciones materiales de este pueblo no necesariamente mejoran con la migración, a la par que se ven afectados otros aspectos de la calidad de vida fundamentales para las comunidades indígenas

al crearse desequilibrios y desarmonías en su manera de vivir y relacionarse con el entorno urbano.

Palabras claves: pueblo indígena Yanacona, migración humana, conflictos armados, salud, bienestar.

ABSTRACT

The Yanacona indigenous people have had to migrate from their original lands, in Cauca (Southwest in Colombia) looking for better life opportunities. Bogotá (The country's capital) has been a constant place of reception for communities like this one, where they establish new ways of being indigenous. 39 households and 119 Yanacona people participated in this study and they were characterized aspects such as health, employment, education, housing and well-being after their settlement in Bogotá. They are mainly adults at working age, who left their territories in Cauca searching for opportunities and forced by the armed conflict consequences. In the city, they live in the localities of Suba, Ciudad Bolívar and Puente Aranda, in rental housing, with low overcrowding and good conditions. Most of the Yanacona have formal jobs but low salaries as they strive for their children and young people to stay in school which lead in complete high school as the most common educational level among them. On the other, access to health care is excellent but the quality of service is perceived as poor and they reported causes of death from preventable conditions happening in Bogota, as well as reduced access to traditional indigenous healing practices. The Yanacona indigenous people in Bogota have reached the basic living conditions, but this does not mean that the city has created for an insertion process or guarantees for the development of their habits and traditions. This is how the material conditions of these people do not necessarily improve with migration, at the same time that other aspects of the fundamental quality of life for indigenous communities are affected in the city by creating imbalances and disharmonies in their way of living and relating to the urban environment.

Keywords: Yanacona Indigenous People, Armed Conflicts, Human Migration, Health, Wellbeing.

ORÍGENES Y VIDA DE LOS YANACONA

El pueblo Yanacona se encuentra asentado desde hace más de 3000 años en la zona suroriental del departamento de Cauca y Huila. Este es el Macizo colombiano donde nacen los ríos principales del país (río Patía, Caquetá, Cauca y Magdalena) por lo cual tiene una rica biodiversidad. Los límites originales

de su territorio eran: al norte limitaba con el corregimiento de Chapa, municipio de Sotará. En el sur con el corregimiento de Santiago, municipio de San Sebastián. En el extremo noroccidental con el corregimiento de Párraga, municipio de Rosas. Por el flanco occidental con el corregimiento de Arbela, San Miguel y Altamira, municipio de La vega. Finalmente, al nororiente limitaba con el Páramo de las Papas (Mamiam, Zambrano y Cerón, 1996).

Están organizados en 31 comunidades, 18 municipios y seis departamentos: Cauca, Valle del Cauca, Huila, Putumayo, Quindío y el Distrito Capital de Bogotá (Consejo Regional Indígena del Cauca, 2019). Originalmente, existían solo cinco resguardos coloniales: Caquiona, San Sebastián, Guachicono, Pancitará y Rioblanco, los cuales hoy en día persisten, pero las consecuencias del desplazamiento forzado, la falta de oportunidades, la poca atención del Estado y la destrucción de la tierra, provocaron la migración y creación de seis resguardos y cuatro comunidades urbanas, una de ellas ubicada en Bogotá (Ministerio del Interior de Colombia, 2014).

Actualmente los Yanacona representan el 2,4% de la población indígena en Colombia y se encuentran concentrados principalmente en tres departamentos: Cauca (85,6%), Huila (6,1%) y Valle del Cauca (3,2%) (Ministerio de Cultura, 2010). El censo del 2018 identificó 34.897 personas que declararon pertenecer al pueblo Yanacona, el cual corresponde al 11,9% de la población indígena que se ubica en el Cauca (DANE, 2018).

| 112 |

La cosmovisión de los Yanacona habla de tres mundos: el mundo de abajo donde están los tapucos, el intermedio donde viven los seres humanos, los animales y plantas, y el de arriba donde está Dios y los santos. Es posible identificar la influencia hispánica en el ámbito religioso en la cual se aprecia una mezcla de la tradición mítica con la religión católica. Entre las prácticas más famosas se encuentran las alumbranzas en las que cada resguardo posee una virgen única que catalogan como su patrona (Zambrano, 1993).

La organización política del pueblo Yanacona es el resultado de más de cinco siglos de constantes presiones externas que los han fragmentado. En estas situaciones los Cabildos de Caquiona, Pancitará, Santiago y San Sebastián resistieron colectivamente y no dejaron que el pueblo Yanacona cediera en los Siglos XVIII y XIX. Antiguamente los Yanacona no poseían una forma de gobierno tan bien estructurada, hoy en día cuentan con instituciones establecidas que se encargan de los asuntos de la comunidad como la Comisión Permanente Yanacona, juntas de acción comunal, asociaciones de padres de familia, líderes de partidos tradicionales, asociación de profesores, sectores indígenas organizados, entre otros (Mamiam *et al.*, 1996). Junto a estas iniciativas, los cabildos se mantienen como la estructura oficial del gobierno indígena. Entre los Yanacona existe un cabildo mayor y ocho cabildos (uno por cada comunidad). Todas estas instituciones tienen como finalidad continuar afirmando las

costumbres, fortalecer los lazos de la comunidad, defender y estimular la cultura y muy importante la preservación de las tradiciones (Mamiam *et al.*, 1996).

La estructura de gobierno tiene dos dimensiones: la primera a nivel local en la que cada comunidad representada por su cabildo tiene una estructura colonial (gobernador, alcalde, alguacil, regidores) o de estructura republicana (gobernador, vicegobernador, secretario, alcalde y fiscal). La segunda dimensión es el nivel nacional, que es representada por el cabildo mayor con una estructura republicana acompañado de un Consejo de Autoridades Tradicionales, la Guardia Indígena Yanacona y los coordinadores del programa zonales (Ministerio del Interior de Colombia, 2014).

Los saberes propios del pueblo Yanacona se han transformado y fortalecido particularmente en algunos resguardos. Por ejemplo, el resguardo Río Blanco posee una gran fortaleza en la música ancestral (chirimías), en la cosmogonía y en la espiritualidad. El resguardo Guachicono, Pancitará y San Sebastián se destacan por su agricultura y ganadería. El resguardo Caquiona se caracteriza por su danza y música, mientras que San Juan sobresale por los tejidos. Todas estas expresiones constituyen además mecanismos de resistencia a las afectaciones del conflicto armado (Orduz y Peláez, 2016). En oposición a este fortalecimiento, escasos miembros hablan la lengua nativa Quichua y es utilizada principalmente en expresiones cotidianas, en algunos nombres y apellidos y en los nombres de algunos resguardos, por lo que se considera una lengua muerta entre los Yanaconas (Zambrano, 1992).

Los Yanacona se relacionan con su entorno bajo la premisa “conservar usando” para el adecuado uso de los recursos, la obtención de los alimentos, así como su producción y distribución (Sevilla, 2006). Sus principales actividades económicas son la agricultura, la ganadería y las artesanías. Todas las actividades están relacionadas con lo que brinda la naturaleza, incluyendo a las personas como un activo, y con la unión de ambos es posible lograr el máximo provecho. Dentro de sus costumbres se encuentra la preparación de comida tradicional con cultivos propios del macizo colombiano, su relevancia y significado se mantienen incluso para los Yanacona que habitan en las zonas urbanas (Sevilla, 2006).

En cuanto a la agricultura, han desarrollado técnicas útiles para sacar provecho a la tierra y su cercanía a la cordillera de los Andes les ha concedido la ventaja de poder movilizarse por los diferentes pisos térmicos para de esta manera tener un mejor control de los cultivos. Este sistema se conoce como micro verticalidad. Producen maíz desde hace siglos y es el producto agrícola que los caracteriza y hace parte de su identidad. Adicionalmente, también han desarrollado técnicas para el cultivo y producción de café, caña de azúcar, plátano y maíz blanquillo los cuales son producto de su trabajo como jornaleros en las grandes fincas principalmente en los departamentos de Quindío, Caldas, Tolima y Valle del Cauca (Mamiam *et al.*, 1996).

La medicina ancestral es para los Yanacona un elemento de su identidad, tan tradicional como propio de su cotidianidad, para curar sus enfermedades y buscar un equilibrio tanto en lo físico como en lo espiritual. La persona encargada de ejercer la medicina ancestral es el médico tradicional y son considerados personas con habilidades especiales y profundos conocimientos sobre la naturaleza, sus fenómenos y la causa-efecto de los mismos. También pueden encontrarse sobanderos, parteras, curanderos y chamanes quienes pueden aliviar o tratar la enfermedad desde su conexión con la dimensión espiritual y la naturaleza. Es decir, la medicina ancestral es una manifestación de su cosmovisión en que la relación del ser humano y la naturaleza van más allá de un simple uso o aprovechamiento de la salud del cuerpo y del territorio, sino que tienen una relación estrecha con la cosmovisión y la espiritualidad Yanacona (Muñoz, 2014).

Quizás el tratamiento más importante de la medicina tradicional Yanacona es el uso regular de plantas y hierbas. Esta práctica incluso se preserva luego de la migración por lo que hace parte de la vida cotidiana de los Yanacona urbanos, como alternativa terapéutica a la medicina occidental o lo que ellos llaman *medicina de los blancos*. En estos contextos el uso de plantas tiene dos dimensiones: la práctica en la cual las plantas sirven como alivio en un número importante de enfermedades y la simbólica en la que actúan como un elemento de socialización (Sevilla, 2006).

| 114 |

Este conjunto de prácticas ancestrales se ha visto amenazadas, como las de todos los pueblos indígenas en Colombia, porque el pueblo Yanacona ha sido víctima individual y colectiva del conflicto armado, los cultivos ilícitos y la explotación desmedida de recursos naturales. En cuanto al conflicto armado, la incursión de grupos guerrilleros comenzó en la década de los ochenta con el M-19 seguido de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN), cada grupo se encargó de realizar acciones político-militares buscando ganar la confianza de los integrantes del pueblo Yanacona. Posterior a esto, impusieron arbitrariamente su autoridad mediante el reclutamiento de jóvenes, ejecución de indígenas y otros actos de guerra que pusieron a la comunidad en alto riesgo de vulnerabilidad. Además de la violencia directa también se encontraron otros tipos de conflictos que han desencadenado desplazamientos del pueblo Yanacona. La afectación psicológica, confinamiento, consumo de psicoactivos, control de alimentos, cultivo de coca, falsos positivos y las fumigaciones aéreas son algunas de las problemáticas relacionadas (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y Ministerio del Interior, 2014).

La respuesta del pueblo Yanacona ha sido resistir como lo ha hecho desde antes de la llegada de los colonizadores españoles. Una de sus expresiones de pervivencia es el plan de vida Yanacona que declara el autoreconocimiento de sus integrantes y su deseo manifiesto de seguir viviendo bajo sus propias

prácticas ancestrales. Se basa en cinco pilares: a) Social: para establecer programas de salud, educación, seguridad social e infraestructura de acuerdo con sus costumbres. b) Cultural: para recuperar la lengua nativa, crear programas de cultura y espacios de comunicación. c) Económico: para el ejercicio de la agricultura y ganadería desde el sentido de pertenencia a su pueblo, por lo que la tierra originaria es necesaria para seguir con sus prácticas normales. d) Político: para crear un programa de Jurisdicción Especial Indígena Yanacona, que se haga cargo de hacer cumplir a su pueblo los deberes. e) Ambiental: pretende un mejor uso de los recursos con el fin de solucionar el desequilibrio que percibe el pueblo con respecto al ambiente de su hogar (Cabildo Mayor Yanacona, 2001).

A su vez, el Estado colombiano fue exhortado por las altas cortes a atender la condición de desplazamiento masivo que ocasiona el conflicto armado, con atención especial a los pueblos indígenas por lo sufrido en sus territorios. Los Yanacona fueron reconocidos como parte de estos pueblos afectados y se creó un plan de salvaguarda para evitar su extinción física y cultural mediante la obligación del Estado a garantizar y defender el libre desarrollo de sus objetivos propuestos. El plan considera cuatro acciones principales para la salvaguarda del pueblo Yanacona (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y Ministerio del Interior, 2014):

1. La prevención del impacto desproporcionado del conflicto armado y del desplazamiento.
2. Atención efectiva y diferencial a las personas afectadas por el conflicto y desplazadas.
3. Reparación de las consecuencias del conflicto armado.
4. Garantías de no repetición de los hechos de violación de los derechos de vida.

A pesar de la creación del plan de salvaguarda Yanacona y de las medidas aprobadas por el gobierno, esta comunidad tuvo que dejar su territorio y buscar mejores oportunidades para su comunidad, el cual es un proceso difícil de adaptación a diferentes condiciones de vida (Sevilla, 2006). En 1950 empezó la primera movilización de las comunidades hacia ciudades como Popayán, lugar a donde llegaron en busca de mejores condiciones de trabajo, mejor futuro, tierra, educación, y otras entre las que sobresale alejarse del conflicto armado. De ahí en adelante se ha dado una migración constante, que si bien los resguarda de los riesgos de la guerra (Como el reclutamiento forzado o el servicio militar obligatorio) y la baja calidad de vida en sus regiones de origen, realmente los enfrentó a difíciles condiciones de trabajo, altos niveles de discriminación y abuso, pero se quedaron con las esperanzas de un mejor futuro (Sevilla, 2006).

Desde ese momento hasta hoy día la comunidad ha tratado de protegerse y mejorar su bienestar. Sin embargo, se hace casi inevitable su llegada a nuevos lugares, incluyendo las ciudades como Bogotá en donde las comunidades indígenas abren un nuevo capítulo de su identidad y procesos comunitarios. La urbanización indígena ha sido un proceso que en las últimas décadas se ha expandido y ha cobrado mucha importancia en Colombia y Latinoamérica. Este fenómeno ocasiona un conflicto cultural, en el cual los pueblos indígenas crean procesos de resistencia tratando de conservar sus costumbres en ciudades hostiles (Bernal, 2011; Weiss, Engelman y Valverde, 2013). Las ciudades, e incluso los académicos en el tema han pasado a negar o identificar esta realidad como un proceso transitorio, dado que centran el objetivo en el regreso de las comunidades a sus territorios de origen. Esta opción es necesaria y deben crearse las garantías para ello, pero de esta manera se desconoce el derecho de los ciudadanos indígenas a elegir dónde vivir, así como los retos que se generan tanto en la investigación como en la intervención y la institucionalidad pública para leer y atender esta nueva realidad.

Como un aporte a la visibilización de la vida indígena en la ciudad, a continuación, se presenta un retrato de la vida de los hogares del Cabildo Indígena Yanacona de Bogotá. Se retoma la información cuantitativa y cualitativa sobre estos hogares para dar un panorama sobre sus principales características, con énfasis en su situación de salud. Posteriormente se analizan las implicaciones de su vida en Bogotá en términos de calidad de vida y buen vivir e inserción a la ciudad.

UNA MIRADA A LA REALIDAD URBANA DE LOS YANACONA

Características demográficas

La muestra del pueblo Yanacona para este estudio (2019) estuvo conformada por 39 hogares y 119 personas, con un promedio de personas por hogar de $3,05 \pm 1,36$ con un mínimo de uno y un máximo de seis. La distribución por sexo corresponde a 53,8% mujeres (64 personas) y 46,2% hombres (55 personas), con una relación hombre:mujer de 85,9. El promedio de embarazos fue de 2,5 con un mínimo de uno y un máximo de siete, y una tasa de fecundidad de uno. Además, el número promedio de personas que han nacido en Bogotá son 2 ± 1 , con un total de 34 nacimientos.

Los índices demográficos mostraron que los adultos son la población predominante. Se encontró que por cada 100 mujeres en edad fértil hay 15,6 niños entre 0 y 4 años y que es una población con pocos adultos mayores, dado que por cada 100 personas hay 3,4 mayores de 65 años, y pocos menores de 15 años (22,7 por cada 100 personas). Por consiguiente, es una población con un

índice de dependencia bajo como se evidencia en la Tabla 1, por lo tanto, se caracteriza por personas adultas en edad para trabajar y son poco dependientes.

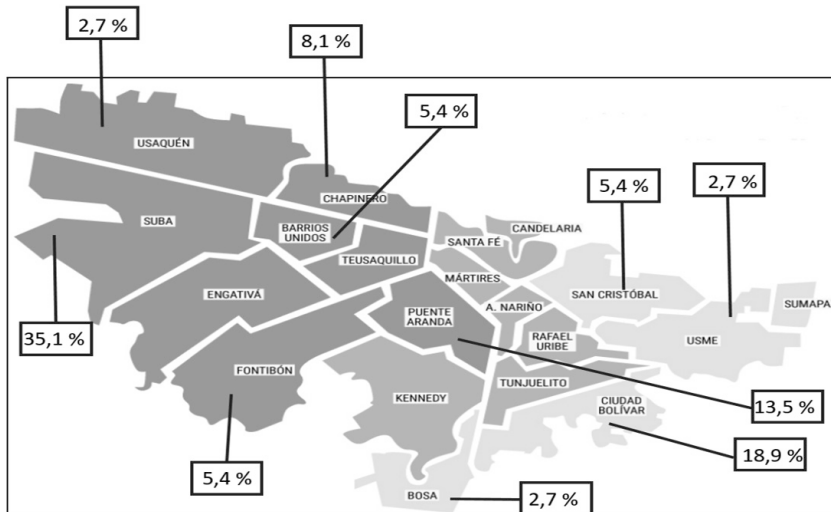
Tabla 1. Índices demográficos para la población Yanacona en Bogotá en el año 2019

Índices demográficos	Valor
Población total	119
Población masculina	55
Población femenina	64
Relación hombre:mujer	85,9
Razón niños:mujer	15,6
Índice de infancia	22,7
Índice de juventud	37,8
Índice de vejez	3,4
Índice de envejecimiento	14,8
Índice demográfico de dependencia	35,2
Índice de dependencia infantil	30,7
Índice de dependencia mayores	4,5
Índice de friz	124,2

En cuanto a la mortalidad, cuatro personas han fallecido desde la llegada a Bogotá. Todas ellas mujeres, con una edad promedio de $72,8 \pm 26,6$, un mínimo de 35 años y un máximo de 96 años. Los hogares reportan que las causas de los fallecimientos fueron muerte natural (dos personas), infección pulmonar y cáncer de cuello uterino.

La jefatura familiar está dividida simétricamente por sexo con 50% (18 personas) de jefes hombres y 50% (18 personas) de jefes mujeres. Dentro de la tipología familiar la más común es la monoparental con 35,9% (14 hogares). Para los hogares con jefatura femenina la tipología más común fue la monoparental con un 58,8% (10 hogares), seguida en igual medida por nuclear simple, extensa y unipersonal, con dos hogares en cada caso. Los jefes de hogar hombres tuvieron en su mayoría familias nucleares simples con un 31,3% (5 hogares), seguidas de las monoparentales con un 18,8% (3 hogares). La Figura 1 muestra que el pueblo Yanacona se encuentra distribuido en la ciudad de Bogotá principalmente en Suba (35,1%, 13 hogares), Ciudad Bolívar (18,9%, 7 hogares) y Puente Aranda (13,5%, 5 hogares), aunque con presencia en otras siete localidades en menor proporción.

Figura 1. Ubicación pueblo Yanacona por localidades en Bogotá en el año 2019



En cuanto a la vivienda, la mayoría del pueblo Yanacona vive en arriendo con un 69,2% (27 hogares) seguido de la vivienda propia en un 17,9% (7 hogares). Solo se reporta dos hogares (5,1%) que actualmente están pagando su vivienda propia. El tipo de vivienda predominante fue apartamento con 59% (23 hogares), seguido de casa en un 30,8% (12 hogares) y habitación en un 10,3% (4 hogares). Además, el promedio de hogares que habitan en una vivienda es de $1,40 \pm 0,8$ con un máximo de cuatro y un mínimo de uno, por lo que la gran mayoría de viviendas son ocupadas por un solo hogar.

Casi la totalidad de los integrantes del pueblo Yanacona habitan en viviendas con buenas condiciones materiales y su porcentaje de hacinamiento es bajo (2,6%). No obstante, hay hogares con condiciones menos favorables como son las paredes exteriores de tapia pisada, adobe o bahareque con 7,7% (3 hogares) y pisos de cemento o gravilla 17,9% (7 hogares). Además, la mayoría de hogares cuentan con un cuarto exclusivo para cocinar en un 84,6% (33 hogares). Con respecto a los servicios públicos, se encuentran en todos los hogares Yanacona, con excepción del servicio de internet que solo está presente en el 66,7% de los hogares (26 hogares).

Migración

Los Yanacona llevan 42 años migrando a Bogotá. El promedio de años que la población ha vivido en Bogotá es de $17,35 \pm 9,93$ años con un mínimo de 0,83 y un máximo de 42 años. Dentro de las principales razones que llevaron a los comuneros a migrar a la ciudad están las relacionadas con la búsqueda

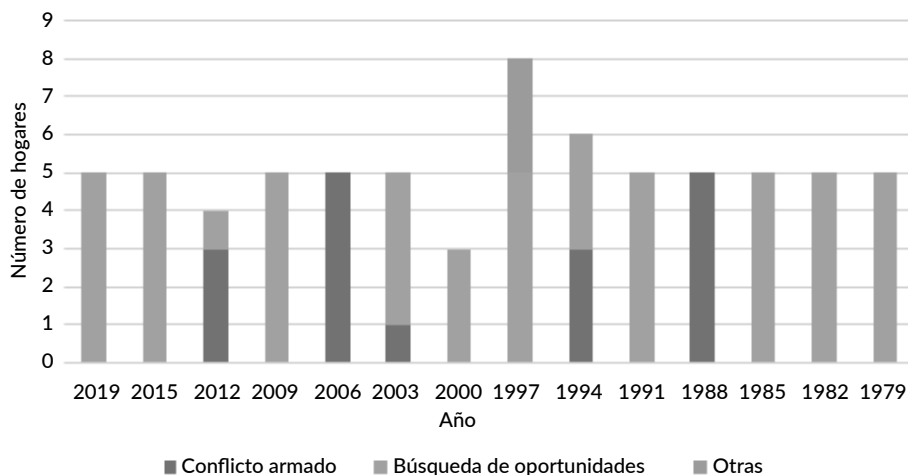
de oportunidades en función de mejorar la calidad de vida con un 73% (28 hogares). Adicionalmente el conflicto armado forzó la migración del 24,3% (9 hogares) de la población. Esta razón incluye: amenazas directas de grupo armados (10,8%), confrontaciones entre grupos armados (8,1%), reclutamiento forzado (2,7%) y fumigación de cultivos ilícitos (2,7%).

La Figura 2 muestra las causas de migración según el año de llegada. En los años 1985, 1991, 1997, 2009 y 2015 predominó la búsqueda de oportunidades como la causa principal de migración, mientras que en los años 1988 y 2006 el conflicto armado fue el factor predominante. Actualmente el 35,9% del pueblo (14 hogares) dice hacer parte del registro único de víctimas. Los siguientes testimonios evidencian cómo el reclutamiento forzoso, el cultivo de drogas ilícitas y la fumigación fueron determinantes para la migración del pueblo Yanacona:

[...] Resulta que [en] ese tiempo iba el ejército a reclutar jóvenes para prestar el servicio [militar]. Allá también existía, en ese tiempo, [una guerrilla]. [Esa guerrilla] también reclutaban jóvenes. Entonces ellos, porque ya sabían en qué temporadas iba el ejército a reclutar, pasaban a reclutar primero. Entonces esa cosa que a uno le da miedo, uno no quería ni para un lado ni para el otro, la verdad no. (Taller de migración, Yanacona, Bogotá)

[...] En una época hubo el problema este de la... de la amapola. Eso fue ochenta-noventas, incluso como hasta el 2000 [...] y eso ha sido [...] también un detonante para la salida de la gente, porque hasta esa época había mucha gente allá, sino que, pues... y había plata y se movía el comercio y bueno, pues, también por eso, pero prohibida la amapola también había gente y la gente se movía con la... con lo que cultivaba, pero el problema fue que bueno después de eso... ya los pillaron, por decir así, y empezaron a [...] fumigar y eso, pues, dañó la tierra y la tierra ya no quiso dar más comida y la gente ya no tenía que hacer. Entonces tocó salir a trabajar, porque no había que comer. También había mucha gente que [...] le agarró pereza a la tierra porque, pues, se acostumbró también como a la plata ¡no! Y entonces no, pues, “eso ya no nos da la papa, no nos da lo mismo que nos daba la amapola vámonos para afuera a buscar otra cosa [...]”. (Entrevista mujer Yanacona, Bogotá)

Figura 2. Razones de migrar a Bogotá en relación con los años del pueblo Yanacona (1979-2019)



Los Yanacona llegaron a Bogotá provenientes de siete municipios diferentes: Sotará 50% (19 hogares), La Vega 21,1% (8 hogares), San Sebastián 7,9% (3 hogares), La Sierra y Palestina con 5,3% (2 hogares) cada uno, Acevedo y Popayán con 2,6% (un hogar) cada uno. Además, dos hogares (5,3%) se conformaron en la capital.

| 120 |

Salud

En la comunidad Yanacona el 99,2% (118 personas) de la población se encuentra afiliado al sistema de salud. El 65,3% (77 personas) pertenece al régimen contributivo, mientras que el 34,7% (41 personas) al régimen subsidiado. Solo una persona no se encuentra afiliada a una entidad prestadora de servicios, y desconoce la razón de la desafiliación. Con respecto a ARL y pensión, de los mayores de 14 años que se encuentran trabajando, están afiliados el 70,7% y 74,1% respectivamente. El relato a continuación de un integrante del grupo Yanacona demuestra cómo el acceso a una EPS le ha ayudado a acceder a citas con especialista con menor dificultad:

Eh... pues... fue como... pues siempre desde que venía del Cauca, desde que estaba en el Cauca siempre iba de la Vega a Popayán, a las citas con el especialista, pero siempre era duro porque uno desplazarse de allá a Popayán, por lo económico no se podía siempre, pues cuando llegué acá a Bogotá aproveché que tenía EPS y acá fue muy rápido. (Entrevista mujer Yanacona, Bogotá)

Por otra parte, en el 41% de los hogares Yanacona (16 hogares) hubo algún miembro con algún desequilibrio de salud en el último año. Cuando presentan esta situación en Bogotá, la mayoría acude inicialmente a un médico occidental el 59% (23 hogares), seguido de un 25,6% (10 hogares) que acude a un médico tradicional y un 12,8% (5 hogares) que acude a un miembro de la familia. Aunque casi la totalidad de ellos acude en algún momento al sistema de salud occidental, el 92,1% (35 hogares). Señalan que las principales barreras para acceder son: dificultad para conseguir una cita de manera oportuna 54,5% (18 hogares), largos tiempos de espera 30,3% (10 hogares) y largas distancias al centro de atención 21,2% (7 hogares). En cuanto a la calidad del servicio de salud occidental en Bogotá, los integrantes del pueblo Yanacona consideran que es regular con 46,2% (18 hogares), bueno con 28,2% (11 hogares), malo 12,8% (5 hogares) y muy malo 7,7% (3 hogares), muy buena 5,1% (2 hogares).

El 46,2% (18 hogares) considera que el acceso en Bogotá a la medicina tradicional es significativo, pero falta adelantar más acciones que permitan alcanzar el equilibrio esperado. Mientras solo un 3,3% (un hogar) considera como excelente el acceso a la medicina tradicional y un 12,8% (5 hogares) piensa que esta no existe en la ciudad.

Respecto al consumo de sustancias psicoactivas, en el 46,1% (18 hogares) de los hogares hay al menos una persona que consume algún tipo de sustancia, principalmente alcohol, pero solo el 8,1% de los hogares han tenido algún problema por este consumo.

Como se observa la Tabla 2, al indagar sobre los aspectos que moldean su salud, los Yanacona recuerdan la medicina tradicional y su importancia, si bien no la ubican en Bogotá sino en sus regiones de origen, relatan su integralidad, importancia y relación con la sabiduría de los mayores. Además, se encuentran los relatos de lo que los enferma en Bogotá, usualmente asociados a las difíciles condiciones de vida. Por otra parte, se identifica el conflicto armado como un riesgo para la salud y razón para emigrar a la ciudad.

Tabla 2. Salud y enfermedad en el pueblo Yanacona en Bogotá

Fenómeno	Relato Yanacona
Visión de la medicina tradicional	Pues uno... por lo general la medicina, pues bueno. Lo que yo he aprendido es que uno trata a una persona desde esos tres puntos de vista ¡sí! Lo espiritual, para mirar, no sé, cómo está uno espiritualmente; mental, para mirar, digamos, uno [...] como actúa, como piensa con los demás, con uno mismo y; lo corporal, pues, porque pues, uno por lo general siempre se está comiendo cosas que no debe o se está por allá haciendo cosas que no debe y... (Grupo focal Yanacona, Bogotá)

Fenómeno	Relato Yanacona
Papel de los mayores en la medicina tradicional	Para tener ese equilibrio, pues se necesita, no sé... O seguir, pues, como un consejo de los mayores, digamos, en ese caso pues entrarían los mayores que manejan la medicina o que no solo manejan la medicina, sino que también pues han vivido pues como una experiencia para poder llegar a tener ese conocimiento para poderlo orientar a uno ¡sí! Entonces, digamos a partir de ahí, pues, ese equilibrio se genera a partir de la medicina o de mayores que lo orientan y lo aconsejan a uno. (Grupo focal Yanacona, Bogotá)
Enfermedad como motivo de la migración	[...] No tenía trabajo y bueno también cuando pues... como que yo tomé la decisión cuando fumigaron, porque fumigaron con Glifosato y se perdió todo, o sea no solo lo... los que habían sembrado los cultivos [ilícitos], si no que todo es todo [...] O sea no había maíz, papas... todo se perdió porque todo eso lo dañó el Glifosato [...] los niños les cayó eso, o sea, el agua y todo eso y le empezó a salir... cuando vine acá les empezó... y a mí también, nos empezó a salir como unas manchas blancas [...]. (Entrevistada Yanacona, Bogotá)
Desequilibrios por temperatura	[Nosotras] decimos que aquí, en la ciudad, la cuestión es que muchas de nuestras mujeres trabajan en casas de familia, en todo lo que tiene que ver con servicios varios y en esas actividades, pues, a veces les toca planchar. Entonces, el hecho de después salir a la calle, recibir todo el frío o tocar agua, pues, eso afecta las articulaciones y, pues, se puede llegar a torcer la mujer. Tienen problemas de artritis... (Taller de percepción en salud, mujer Yanacona, Bogotá)
Desequilibrios en el ciclo menstrual	También dijimos que por el clima de Bogotá la cuestión de cuando a las mujeres les llega la menstruación, este clima es, pues... En el territorio es frío, pero allá siempre le andan diciendo cómo: "no, mire, arrópese. Mire que usted no puede salir así porque el frío la afecta", pero acá uno es como, muy que esas cosas las lleva como muy superficiales y eso afecta mucho a la hora que nos llega la menstruación. Aquí nos dan muchos cólicos. Bueno, uno se sienta en el frío. Muchas cosas que hacen que las mujeres se desarmonicen tanto física como espiritualmente. El estrés, también, del trabajo, pues, hace que también hayan muchas desarmonizaciones. (Taller de percepción en salud, mujer Yanacona, Bogotá)
Desequilibrio en la alimentación	Digamos que también por la alimentación, el cambio en la alimentación hace que las mujeres sufran de la digestión. Hay muchas que decían: "no, es que uno en territorio no se sentía tan...", pues, comía y aparte los ejercicios que requiere estar en el campo, pues, hacían como un equilibrio, pero acá no. Aparte de que la alimentación es muy desordenada. Comer a deshoras. Y a parte la clase de alimentación hace que la digestión cambie [...]. (Taller de percepción en salud, Yanaconas, Bogotá)

Fenómeno	Relato Yanacona
Desequilibrio en salud mental por condiciones de vida	<p>[Enfermedad] Del bolsillo. Entonces eso fue lo que él [acabó] de decir, él lo acaba de llamar estrés laboral.</p> <ul style="list-style-type: none"> - ¿De qué parte del cuerpo es esa enfermedad? - De la cabeza. - De la mente. - Psicológico. - ¿Cuál es la causa? - La necesidad. O sea, que le hace falta para ir a comprar el mercado - Que tengo los niños chiquitos, mire por ejemplo él con dos niños. - ¿[A] usted le angustia tener o no tener trabajo? - Sí. - Claro, claro. Eso es lo que tenemos que sacar, porque pues, a un Yanacona le genera sufrimiento no tener con que satisfacer la necesidad de su casa, eso es una enfermedad [...]. (Taller de determinantes en salud, Yanacona, Bogotá)

Educación

Con respecto a la asistencia escolar de los Yanacona en edad de estudiar, las mayores tasas están en la población entre 6 y 10 años con un 100% (9 personas), seguido de los de 11 a 16 años con un 92,3% (12 personas). La menor tasa se encontró para la población de mayores de 21 años con un 5,6% (4 personas). Con respecto al rezago escolar solo tres hombres están un nivel inferior al esperado (Tabla 3). Los siguientes relatos muestran que una de las razones de migración es para el acceso a la educación, aunque asociado al acceso económico:

No, todo eso viene influenciado. Eso hasta el mismo capitalismo entra ahí. Eso que yo me vine a la ciudad por estudiar, que porque quería estudiar ya es parte del capitalismo. (Grupo focal Yanacona, Bogotá)

Mmm... Pues haber eh... en lo económico, buscando más alternativas para la economía y en cuanto a los niños el cómo la... para el estudio que, es más, hay más... ¿cómo se puede decir? eh... se me fue la palabra [...] que hay más oportunidades. (Entrevistada mujer Yanacona, Bogotá)

Tabla 3. Tasa de asistencia y rezago por edad para el pueblo Yanacona en Bogotá. 2019

Edad	Tasa de asistencia						Rezago					
	Hombre		Mujer		Total		Mujer		Hombre		Total	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
3 a 5 años	1	50	2	50	3	50						
6 a 10 años	6	100	3	100	9	100	0	0	1	16,67	1	11,11
11 a 16 años	8	100	4	80	12	92,31	0	0	0	0	0	0
17 a 21 años	6	66,67	2	25	8	47,06	0	0	2	33,33	2	25
Mayores de 21 años	1	3,45	3	7,14	4	5,63						

En el nivel educativo de los integrantes Yanacona mayores de 21 años no existieron diferencias significativas por sexo y la secundaria completa fue el nivel más frecuente con un 32,4% (23 personas) (Tabla 4). Se encontró un 4,2% (3 personas) sin ningún nivel educativo en comparación con un 9,9% (7 personas) que lograron finalizar la educación superior.

Tabla 4. Nivel educativo por sexo en mayores de 21 años del pueblo Yanacona. 2019

Nivel educativo	Mujer		Hombre		Total	
	F	%	F	%	F	%
Ninguno	2	4,8	1	3,5	3	4,2
Algunos años de primaria	4	9,5	1	3,5	5	7,0
Toda la primaria	2	4,8	4	13,8	6	8,5
Algunos años de secundaria	4	9,5	4	13,8	8	11,3
Toda la secundaria	14	33,3	9	31,0	23	32,4
Uno o más años de técnica o tecnológica	1	2,4	1	3,5	2	2,8
Técnica o tecnológica completa	6	14,3	2	6,9	8	11,3
Uno o más años de universidad	6	14,3	3	10,3	9	12,7
Universitaria completa	3	7,1	4	13,8	7	9,9
Total	42	100	29	100	71	100

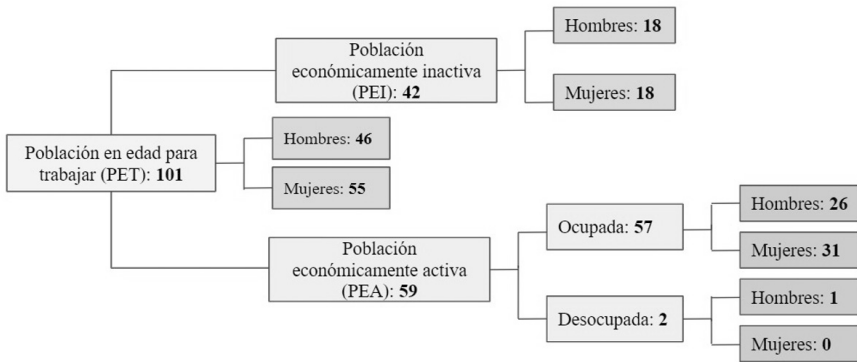
Economía del hogar

En el grupo Yanacona en Bogotá, la actividad más frecuente de las personas mayores de 12 años (es decir en edad de trabajar) es el trabajo formal con un 50,5% (51 personas), seguido por estudio en un 23,7% (24 personas) y oficios

del hogar en un 13,8% (14 personas). No hay muchos cambios significativos de estas actividades por sexo, aunque son más los hombres que se encuentran estudiando (15 hombres), y más las mujeres que se dedican al hogar (13 mujeres).

Hay 101 personas que pertenecen al pueblo Yanacona en Bogotá que tienen edad para trabajar, con una leve predominancia femenina (55 mujeres). Entre la población económicamente activa, 57 personas están ocupadas mientras que solo dos están desocupadas. Por otro lado, la población económicamente inactiva corresponde a 42 personas. A raíz de ello, la tasa global de participación refleja que el 58,4% de las personas en edad para trabajar se encuentran económicamente activas y el 56,4% se encuentra trabajando (Figura 3). El porcentaje de desempleo es 3,4% (dos personas).

Figura 3. Indicadores de mercado laboral por sexo del pueblo Yanacona en Bogotá. 2019



El ingreso mensual más frecuente fue un salario mínimo mensual vigente (SMMV) en un 53,8% (64 personas), seguido de dos SMMV en un 30,8% (36 personas) y menos de un SMMV en un 12,8% (14 personas). Refiriéndose a la percepción del salario recibido en Bogotá, el 56,4% (22 personas) considera que el valor que recibe o ha recibido es justo en relación al trabajo que realiza o realizó, mientras que el 43,6% (17 personas) opina que el valor que recibe o ha recibido es bajo en relación al trabajo que realiza o realizó. Respecto a ingresos por trabajo en especie, solo el 5,1% (2 personas) afirma haber recibido pagos con esas características (comida, ropa, vivienda, etc). El siguiente relato evidencia las duras condiciones de trabajo de uno de los integrantes del pueblo Yanacona:

Una fábrica de hilos, eso... y trabajé como seis siete meses [...] Era de domingo a domingo ¡sí! Horarios rotativos. Era muy fácil, pero, pero pues la experiencia sirve, mmm... Así como recuerdo que, por ejemplo, cuando llegué al lugar [...] había gente que llevaba como diez o veinte años y eran... pues estaban trabajando en unas condiciones muy, muy complicadas.

Por ejemplo, que no entré a trabajar ahí en el espacio ¡sí!... Donde me tocó si no a posterior ya como finalizando, como tres meses después, pero ellos trabajaban a treinta y dos, treinta y cuatro grados de temperatura, procesando las resinas para crear el hilo [...] porque eso es como unas resinas. (Entrevista hombre Yanacona, Bogotá)

La siguiente entrevista muestra cómo una de las integrantes de este pueblo tiene dos trabajos:

- ¿Y cuáles son tus dos trabajos?
- Emm... pues, uno es como empleada doméstica, todavía, y el otro es como auxiliar.
- ¿Y en dónde es el trabajo como empleada doméstica?
- En... es también por allá cerca... O sea, cerca de donde trabajaba antes, en la 100.
- ¿Y en dónde trabajas como auxiliar?
- Y el otro trabajo es por ahí... por Chapinero
- ¿Y es en un hospital?
- No, es en un geriátrico
- ¿Y trabajas de qué día a qué día?
- No, pues por turnos, porque a veces me llaman entonces tengo que, a cumplir los turnos, pero eso es por turnos... no... es en la noche, por la noche. (Entrevista mujer Yanacona, Bogotá)

Además de los ingresos por trabajo, el 36% (13 hogares) dijo haber recibido algún tipo de subsidio. De quienes recibieron estas ayudas, un 20,5% lo hizo en el rubro de alimentación, seguido por familias en acción con un 7,7%. Solo dos hogares que reciben este tipo de ayudas han tenido alguna dificultad para recibirla, dado que aseguran que nunca llegan. Además, el 72,7% considera que las ayudas son insuficientes ya que no les alcanza para mucho.

Con respecto a los gastos, los Yanacona destinan sus recursos principalmente a la alimentación con 46,15% (18 hogares), seguido por vivienda y transporte con un 30,76% (12 hogares) en ambos casos. En cambio, los gastos no asociados a supervivencia directa pasan a un segundo plano en la mayoría de los hogares y aun así no es posible suplir necesidades de alimentación pues el 46,2% de los hogares refiere comer menos cantidad de lo habitual por no poder costearlo. Sin embargo, el 89,5% de la población afirma no haber dejado de comer alguna de las comidas principales por falta de recursos. De las personas encuestadas con niños en planteles educativos, el 29,7% afirma recibir alguna comida de forma gratuita. El siguiente testimonio cuenta cómo la vida en la ciudad cambia los gastos de los Yanacona:

[...] Entonces toda la gente empieza a cambiar su mentalidad, o sea, ya empieza a dejar como sus costumbres, [la] naturalidad de ser Yanacona. Ya se empieza a alejar uno de eso y empieza ya a mirar como hacia afuera, que la chaqueta de moda, que se fue para Armenia y trajo unos tenis X; que se fue para Armenia trajo la chaqueta y que el peinado, o sea, todo eso empieza am.. o sea, la plata de la amapola y la influencia que trajo. También la gente que trajo la amapola al territorio es una influencia que empieza a meterse en la cabeza de la gente y la gente empieza a pensar de esa manera, entonces no, pues, es que esto de la ruana y eso de sembrar la comida y esas cosas ya no me gustan, me gusta eso de occidente, ¡sí! La chaqueta, la moda, ir a trabajar, ganar plata, venir en diciembre. (Entrevista mujer Yanacona, Bogotá)

Buen vivir

En términos de calidad de vida y buen vivir de la comunidad Yanacona en Bogotá el 61,5% (24 hogares) se sienten totalmente adaptados a la ciudad, un 28,2% (11 hogares) tienen una adaptación parcial y solo un 10,3% (4 hogares) tienen poca adaptación. La mayoría de los hogares se sienten felices en Bogotá 64,1% (25 hogares) principalmente por la mejoría en las condiciones laborales, educativas y económicas en un 68,2% (15 hogares). Aquellos que no se sienten felices (38,5%) citan como principal motivo la ruptura del vínculo con su territorio de origen (40%, seis hogares), seguido de la mala adaptación al entorno de la ciudad (33,3%, 5 hogares). Dentro de las otras razones se encuentra la inseguridad, la contaminación y la falta de oportunidades. Además, se evidenció una relación importante entre estar adaptado en la ciudad y tener una red de apoyo en la ciudad consistente en familiares, amigos y el cabildo. Los siguientes relatos evidencian la opinión de dos integrantes acerca de la vida en Bogotá:

Pues, es que lo que pasa ¡no!... Lo que pasa es que eso es un poquito capitalista, porque es como que el sistema te dice: acostúmbrate, todo es bueno; vas a estar mejor algún día y uno cae en esa mentalidad de: sí, parece, yo algún día voy a tener una moto; algún día voy a estar bien, no sé qué. Pero eso, en medio de todo, es capitalista, porque, o sea, te ofrecen un sistema de mierda donde vos vives como una mierda —que pena por el audio—; donde vos vives re mal: el transporte es malo, la vida mala, todo es caro, pero hay una meta que es como: ¡no!, yo algún día voy a ser mejor y eso digamos que es como... ¡sí! Como el arma del capitalismo, pensar que uno algún día puede obtener más cosas, vivir mejor. Pero pues, la sociedad qué le ofrece a uno, esa sociedad capitalista re-mala y uno vive re-mal aquí. (Grupo focal Yanacona, Bogotá)

Todo es plata [...] Usted no puede despegarse de algunas cosas porque ya le va a hacer falta. El bus, comer la comida, todo es plata, eso es re feo, ¿no?.
(Grupo focal Yanacona, Bogotá)

Dentro de las causas más frecuentes de desarmonía y desequilibrio se encuentran las dificultades del entorno donde viven actualmente, seguido de la desconexión con el territorio, el debilitamiento de la espiritualidad y dificultades de medicina tradicional. Además, el 71,8% (28 hogares) percibe inseguridad en los espacios que frecuentan los miembros del hogar en la ciudad. A continuación, se presentan dos relatos acerca de cómo impacta las condiciones de la vida en Bogotá en su armonización:

A causa del estrés, de la desarmonización que viene, a veces, desarrollado[se] en todo el cuerpo. Entonces, el estrés hace que se genere, acá en la ciudad, mayor tensión muscular, mayor tensión de [las] extremidades, cosa que en territorio no. O sea, las tensiones allá son por cuestiones físicas [...] en cambio acá son por cuestiones más psicológicas de la persona. O sea, esa desarmonización; también hablamos acá del tema del cólico a raíz del frío, el frío en Bogotá es un frío que no se puede armonizar con el fuego o con el calor [...] Entonces, eso les genera a las compañeras dolor de ovario. (Taller determinantes de salud, hombre Yanacona, Bogotá)

| 128 |

Bueno, uno se sienta en el frío. Muchas cosas que hacen que las mujeres se desarmonicen tanto física como espiritualmente. El estrés, también, del trabajo, pues, hace que también hayan muchas desarmonizaciones. Las mujeres siempre [salen] de su trabajo [y] llegan muy cansadas y aparte tienen que llegar a cocinar, a ver los niños y todo eso hace que las enferme física, psicológica, emocional y espiritualmente. Digamos que también por la alimentación, el cambio en la alimentación hace que las mujeres sufran de la digestión. Hay muchas que decían: “no, es que uno en territorio no se sentía tan...”, pues, comía y aparte los ejercicios que requiere estar en el campo, pues, hacían como un equilibrio, pero acá no. Aparte de que la alimentación es muy desordenada. Comer a deshoras. Y a parte la clase de alimentación hace que la digestión cambie [...]. (Taller de percepciones en salud, mujer Yanacona, Bogotá)

En cuanto a la conexión con su comunidad estando en la ciudad, es frecuente la asistencia de los hogares a las actividades del cabildo (92,3%, 36 hogares). Con respecto a los cargos en la comunidad, la mayoría participa como comunero (84%, 100 personas) pero hay tres sabedores tradicionales y cinco autoridades. Por otra parte, en Bogotá se reflejan cifras similares a las de todo el pueblo Yanacona en Colombia en términos de uso de su lengua, pues solo en dos hogares (5,1%) la totalidad de sus integrantes usa su lengua y otros

dos hogares refieren que los adultos la hablan, pero los jóvenes y niños no. Por lo tanto, todos los hogares y sus integrantes usan como lengua principal el español.

Así mismo el 89,7% (35 hogares) dice tener familiares en Bogotá. Cuando presentan alguna necesidad acuden principalmente a: su núcleo familiar en un 78,9% (31 hogares), familia extensa 71,1% (28 hogares), amigos o parientes lejanos 63,2% (24 hogares) y al cabildo-gobernador con el mismo porcentaje. Dentro de los relatos que hacen alusión a la red de apoyo se encuentra:

[...] Los del cuarto piso, nosotros vivimos con ellos como dos años, más de dos años, entonces con ellos... y es como son del mismo pueblo entonces nos llevamos bien [...] Ellos, para qué, me han ayudado bastante a mí. Tanto la mamá, como ellos me han colaborado con [los hijos], a veces que no he tenido con quien dejarlos, ellos me colaboran mucho. (Entrevista mujer Yanacona, Bogotá)

Pero eso tiene que... o sea, no sé si... Pues, yo pienso que dentro de la salud está eso, lo que vos llamaste ahorita equilibrios y desequilibrios ¡no! Y al nivel, pues, personal, al nivel familiar y al nivel, pues, de la comunidad, porque cuando uno en la familia [...] se tiene un equilibrio espiritual con los integrantes de la familia, pues, las cosas fluyen mejor, hay relaciones más afectivas, más emocionales, más interpersonales, pero cuando uno tiene problemas con los que convive pues uno también se estresa, que es una forma, también, de enfermarse. Entonces creo que los equilibrios también hacen parte de la salud a nivel, pues como te digo, individual, familiar y comunitario. (Grupo focal Yanacona, Bogotá)

REALIDAD CONTRASTADA: UN ENFOQUE DE LA ACTUALIDAD YANACONA EN BOGOTÁ

Salud

En Bogotá, el pueblo Yanacona cuenta con una buena afiliación al sistema de salud. Casi el total de las personas encuestadas de este pueblo está afiliado al sistema occidental, la gran mayoría por el sistema contributivo. Dicha cifra sugiere que los hogares de este pueblo poseen al menos un trabajo formal a través del cual pueden afiliar a toda su familia. Es decir, no solo son de los pueblos indígenas con el mejor nivel de afiliación en la ciudad, sino que están por encima del promedio de población que habita en la capital (Secretaría Distrital de Salud y Observatorio de Salud de Bogotá, 2020). Sin embargo, esta afiliación es exitosa a través de estrategias individuales, no asociadas ni al proceso organizativo ni a la protección de los derechos en salud de las comunidades que el Estado Colombiano debe garantizar (Congreso de la República, 2011). Esto

podría dar indicios de niveles de una inserción a la ciudad en la que se combinan las lógicas de esta sin llegar a un proceso de asimilación por la cultura mayoritaria (Bonilla, 2011).

Respecto a la calidad de este sistema de salud, solo un tercio del pueblo Yanacona considera que la calidad de este servicio es buena e incluso una cuarta parte señaló que era mala o muy mala. Esto ocurre en parte por problemas de acceso básico como esperas y distancias. Este descontento tiene cifras mucho menores a las reportadas por la población no indígena en Colombia según estudio del Banco Mundial en el cual la satisfacción con los servicios de salud es de un 77% para el subsidiado y un 67% para el contributivo (The World Bank Group, 2019).

Varios pueblos indígenas en Colombia y otros países tienen la misma percepción sobre los servicios sanitarios no indígenas. Un estudio en México evidenció que la percepción que tienen los pueblos indígenas en Veracruz del sistema de salud brindado es mala, ya que el lenguaje, la geografía, la escasez de medicamentos y los costos influyen en la calidad de la atención y por ende en su percepción (Montero, 2011). Por ejemplo, los Wayuu colombianos manifiestan como razones de la inconformidad con la atención los obstáculos geográficos (faltas de transporte), funcionales (muchos trámites) y falta de supervisión del Estado que influyen (Duarte, Ortega, Mora y Coromoto, 2011).

130 | Aunque la mayor problemática en términos de salud es el acceso limitado a la medicina tradicional en la ciudad. A diferencia de lo que ocurre en el territorio (Sevilla, 2006), en Bogotá los Yanacona acuden primero a la medicina occidental que a la tradicional por no encontrar los espacios de práctica para la segunda. Esta situación se agudiza por dos razones particulares: de un lado se desatienden componentes de la salud indígena que los médicos occidentales no suelen tratar, y del otro la medicina occidental omite por completo estos saberes y de esta forma pierde a un aliado para crear mejores desenlaces en salud.

En cuanto a la visión de salud indígena, los relatos cualitativos expresan exactamente la cosmovisión al señalar los tres aspectos que esta incluye: lo físico, lo mental y lo espiritual. Esta perspectiva es comúnmente compartida por los pueblos originarios de América Latina y se aleja de las formas típicas de la práctica médica occidental (Cardona-Arias, 2012). Al no contar con las prácticas de sanación propias en la ciudad, quedan desatendidos estos aspectos, incluyendo los desequilibrios y desarmonías que la propia vida en la ciudad puede generar (Montenegro y Stephens, 2006). Efectivamente, los relatos del pueblo Yanacona afirman que el estilo de vida que se lleva en una ciudad como Bogotá es causante de desarmonizaciones, que se manifiestan en problemas de salud.

Por otra parte, la medicina occidental aún no tiene los elementos para dialogar con otros saberes ni atender los determinantes sociales de la salud indígena. Si bien los conceptos centrales de la medicina occidental se han

ampliado con el tiempo y se basan en perspectivas más integrales, como las de la OMS (2006), en la cotidianidad de los servicios de salud el enfoque biomédico prevalece desde su perspectiva de eficiencia y eficacia y compartimentación temática (Martínez, 2008). El profesional de salud no solo no podrá atender estos problemas desde los diferentes aspectos de la cosmología mencionados, sino que su labor se quedará corta frente a los determinantes como las condiciones socioeconómicas que tienen una influencia directa en las condiciones de salud de las personas (Martínez, Casallas y Chiguasque, 2007). En el caso de los Yanacona se mencionaron situaciones como la inseguridad, la carga laboral y la tensión y preocupación por la falta de recursos económicos, llamada por ellos “enfermedad de bolsillo”.

En este sentido es fundamental que los próximos estudios exploren las consecuencias de esta discontinuidad entre los servicios sanitarios de salud y la medicina occidental. Un indicio de esta situación son las causas de muerte reportadas por los Yanacona, dado que, si bien eran pocas, la mitad estaban asociadas a enfermedades prevenibles. Esto no es un hecho aislado, la mortalidad de los pueblos indígenas en Colombia es mayor que la del resto de la población, y parte de estas muertes son prevenibles y tratables (Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia, 2016).

A nivel mundial la situación es similar. En Australia dos estudios identificaron al menos trescientas sesenta publicaciones sobre problemas en salud en población indígena, mostrando que el 80% de las muertes indígenas adolescentes eran prevenibles y tratables (Azzopardi *et al.*, 2018). Además, las tasas de mortalidad en todas las causas son cuatro veces mayor si se compara con la población no indígena, secundario a enfermedades de transmisión sexual, infecciones, desnutrición, etc. (van Holst Pellekaan y Clague, 2005). En Latinoamérica, en países como Brasil, Ecuador y Perú, las tasas de mortalidad en niños y materna son mucho más altas en población indígena (Montenegro y Stephens, 2006).

Los servicios de salud tienen una gran responsabilidad en adaptarse para crear condiciones propicias para el ejercicio real del derecho a la salud. No obstante, existen problemas que una buena atención en salud no puede solucionar, como lo son las dificultades económicas, la alimentación inadecuada y los hábitos cotidianos. Por ende, para poder mejorar la salud indígena, es importante un trabajo conjunto que puedan solucionar los problemas socioeconómicos que la comunidad presenta, para asegurarles un mejor bienestar y disminuir los problemas en salud que son secundarios por el estilo de vida que la comunidad lleva a cabo en la ciudad de Bogotá.

Por lo tanto, evaluar su situación de salud va más allá del contexto sanitario e implica analizar los demás aspectos de su calidad de vida. En especial cuando la principal motivación de los Yanacona para migrar fue el mejoramiento de sus condiciones de vida pero la evidencia demuestra que esto solo se ha

logrado en función de las condiciones en los territorios de origen pero no en comparación a lo que la ciudad ofrece a sus demás ciudadanos.

Efectivamente, dos terceras partes del pueblo Yanacona migró en búsqueda de oportunidades. Específicamente para Colombia esto puede ser una combinación entre los efectos del conflicto armado y la desigualdad entre zonas rurales y urbanas propia del contexto latinoamericano. En toda la región se ha reportado la migración constante de los pueblos indígenas como el caso del pueblo Otomí en México que debido a la reestructuración del campo y pérdida de la centralidad en las actividades agropecuarias, buscan nuevas oportunidades en los centros urbanos (Fagetti, Rivermar y D'Aubeterre, 2012), o los indígenas de zonas rurales de Chile quienes migran en busca de trabajo y mejores condiciones de vida (Sepúlveda y Zúñiga, 2015) al punto de que el 80% de quienes se identifican como indígenas en este país viven en zonas urbanas (Bonilla, 2011).

Los relatos Yanacona en Bogotá coinciden con la situación que la literatura sobre el tema relata sobre los indígenas latinoamericanos. Se evidencia que la pérdida de rentabilidad de las actividades agrícolas y la falta de espacio en los territorios colectivos (que no han crecido en décadas a pesar del crecimiento demográfico de los pueblos) influenciaron en gran manera la migración y búsqueda de mejores oportunidades. Otro aspecto que ejerce presión sobre este fundamento es la inmersión de la cultura occidental y una centralización sobre todo en el deseo por la adquisición de bienes materiales para los cuales requieren de mejores ingresos (Bonilla, 2011).

Para los Yanacona en particular la agricultura como tal no brinda posibilidades de sustento reales. Esto debido a la histórica falta de soporte a la economía campesina de pequeña escala en Colombia, que hace imposible conseguir la rentabilidad y estabilidad que este tipo de producción (Berry, 2010). Como consecuencia se vieron sometidos a depender de ayudas subsidiadas por el Estado pero que en definitiva no ofrecían garantías de beneficio ni posibilidad de proceso (Perafán, 1999).

La combinación entre el conflicto armado y la falta de medios de vida es evidente. Existe una constante tensión entre el mantenimiento de sus cultivos tradicionales que no están necesariamente asociados al rendimiento ni ganancias capitalista, y la posibilidad de incursionar en los cultivos de uso ilícito y poner en riesgo su vida y la de sus familias. Los relatos Yanacona evidencian que incluso si no incursionan en los cultivos, las fumigaciones y la constante presencia de actores generan afectaciones en las comunidades. Nuevamente esta comunidad padece la inestabilidad sociopolítica que ha sido un factor constante de migración para muchos pueblos indígenas latinoamericanos (Aravena, 2003; Mondragón, 2014; Bonilla, 2011).

Motivaciones para llegar a la ciudad

Una vez salen de sus territorios de origen, los migrantes indígenas (como los Yanacona) suelen seleccionar los lugares de llegada en función de las posibilidades de acceso a trabajo y bienes y servicios, por lo que las grandes ciudades son un espacio priorizado (Aravena, 2003). Por esta razón el factor decisivo pareciera ser la posibilidad de vinculación laboral.

Al analizar lo que se encuentra en el entorno urbano se puede demostrar que efectivamente los adultos se han vinculado al sector laboral de manera formal. Incluso el 70,7% y el 74,1% están afiliados a los sistemas de cubrimiento de riesgo laborales y pensión, respectivamente. Si bien el tipo de trabajos y los ingresos no necesariamente mejoran al llegar a la ciudad, la estabilidad y condiciones laborales sí lo hacen. Es posible contrastar con la condición de ciertas comunidades indígenas colombianas que se encuentran asentadas en sus territorios, y se evidencia que la población en edades entre los 15 y los 50 años se encuentra vinculada al mercado laboral pero no en condiciones de alto estatus o de importantes ingresos (DANE, 2010).

Al llegar a la ciudad, las comunidades tienen condicionantes para la vinculación laboral como los bajos niveles educativos (incluyendo el analfabetismo) y condiciones como el estado de salud o nutrición. Esto significa que precisamente las precarias condiciones de ejercicio de derechos que hicieron migrar a los indígenas, se traducen en una reproducción de esta desigualdad al convertirse en una predisposición a ubicarse precariamente en el mercado laboral urbano (Horbath, 2008).

Por ejemplo, se han encontrado datos que sugieren que la permanencia de los pueblos indígenas limita el nivel educativo máximo que pueden alcanzar, que tiende a ser apenas la primaria completa (DANE, 2010). La situación migratoria de los indígenas Yanacona es similar con la de muchos de los indígenas migrantes en México. Estos son atraídos a las ciudades por las oportunidades de educación y conocimiento que podrían permitir la transformación de sus comunidades (Velasco, 2007). En oposición a esto, la ciudad sí les ofrece posibilidades a los Yanacona en términos de estudio. Mientras que en la población en edad de estudiar tiene un alto porcentaje de asistencia escolar, más de la mitad de los mayores de 21 años tiene secundaria completa o un nivel educativo superior. El problema es que este mejoramiento del nivel educativo no necesariamente se traduce en una mejor vinculación al mercado laboral.

La autopercepción de los pueblos indígenas en Australia como el análisis de sus determinantes de salud, demuestran que el nivel educativo influye en la mejoría de las condiciones de salud, otorgando importancia a la razón para migrar por oportunidades de educación (Azzopardi *et al.*, 2018). Lo que queda por fuera en esta situación, se ve en relatos de los encuentros con integrantes del pueblo Yanacona que resaltan que, a pesar de haber encontrado oportunidades

de educación para los más jóvenes de la comunidad en la zona urbana, esta no cubre la necesidad de una enseñanza con una orientación hacia sus costumbres y tradiciones con el fin de fortalecer la conexión con su comunidad y evitar la disociación con el territorio al verse introducidos en la cultura occidental.

Se puede concluir que los integrantes del pueblo Yanacona que han migrado han logrado obtener las oportunidades tanto laborales como educativas que pretendían a la hora de abandonar su territorio, pero se debe tener en cuenta que aún existen posibilidades de mejoramiento para disminuir las brechas tanto en las condiciones laborales y de ingresos comparadas con la población no indígena y las de alcanzar niveles educativos más altos a los obtenidos en su territorio pero con una orientación hacia la cultura tradicional Yanacona. Se puede describir a los Yanacona residentes en Bogotá como una población establecida en el ámbito urbano debido a que varias generaciones han nacido en este medio y que se encuentran en su mayoría totalmente integrados al modelo económico, pero en repetidas ocasiones no se ve de manera clara su asentamiento urbano y son interpretados como una población en constante transición por lo que existen fallas a la hora de brindar garantías para el acceso a oportunidades (Bonilla, 2011).

Bienestar

| 134 |

Las condiciones de vida de los Yanacona en Bogotá permiten afirmar que la ciudad se les ofrece como un espacio itinerante de menos oportunidades que al resto de quienes habitan la ciudad. Por ejemplo, los comuneros llevan un promedio de 17,35 años viviendo en la ciudad de Bogotá, pero ni sus condiciones de bienestar ni su percepción sobre las mismas han mejorado como se esperaba. Casi dos terceras partes viven en arriendo en comparación con esa misma condición que solo se presenta en el 43,4% de los hogares bogotanos en general (El Tiempo, 2019). En Bogotá además esta cifra es mayor que la del mismo pueblo en otras ciudades, como Cali, en donde los estudios hablan de 57,8% de Yanaconas viviendo en arriendo (Anacona, Cardona y Tunubala, 2010). Futuros estudios podrían ahondar en las formas de habitabilidad de las comunidades indígenas, sus costos y lugares arreglos colectivos e institucionales.

La calidad del trabajo que consiguen tampoco es igual para ellos que para los demás habitantes de Bogotá. Dos terceras partes de los hogares Yanacona viven con un Salario Mínimo Mensual Vigente (SMMV) o menos y casi la mitad considera que lo que recibe como sueldo es bajo en relación al trabajo que realiza o realizó. Esta cifra dista mucho del promedio de ingreso de la ciudad calculado recientemente en 4,5 SMMV (DANE, 2018). De hecho, los Yanacona en Bogotá ganan en promedio menos que el promedio general del país calculado en 1,6 SMMV (La República, 2020).

A pesar de estar motivados a migrar en busca de mejores oportunidades, los estudios sobre pueblos indígenas parecen indicar que el mercado laboral de la ciudad los vincula en los trabajos menor pagados y de peores condiciones. En Ecuador, por ejemplo, se evidenció que los indígenas son por mucho el grupo étnico con remuneraciones más precarias y además eran el segundo grupo étnico con mayor descontento con respecto a sus condiciones laborales (Cabrera, Ulises y Rodríguez, 2016). Los Mapuches en Chile llegan a Santiago a vincularse a los trabajos en las categorías más bajas e inestables de empleo y lo que es peor aún, las comunidades no logran materializar el aumento en su nivel educativo en mejores condiciones laborales, sino que puede convertirse en un limitante para acceder al mercado laboral creando así un círculo de discriminación (Aravena, 2003).

Una consecuencia directa de esta situación es el hallazgo de que casi la mitad de los hogares Yanacona dejaron de comer menos cantidad de lo habitual por falta de recursos. Esta es una condición de vulnerabilidad evidente dado que acceder a la cantidad de comida para lograr la ingesta calórica es quizás el componente básico de la seguridad alimentaria (Reyes, Nazar, Estrada y Mundo, 2007). Esto es consecuencia de la falta de recursos en primera instancia, pero también de la discontinuidad con la oferta disponible en el lugar de llegada y sus sistemas alimentarios no solo por las diferencias en usos y costumbres sino por los tiempos para conseguir y preparar alimentos (Juárez-Ramírez *et al.*, 2014). Esto reproduce un círculo vicioso de pobreza como el relatado en un estudio sobre comunidades indígenas migrantes desde los Altos de Chiapas a Ciudad de México, que presentaban insuficiencias calóricas y de micronutrientes las cuales se encontraban relacionadas a altos niveles de pobreza (Reyes, Nazar, Estrada y Mundo, 2007).

En este sentido es evidente que la ciudad y su institucionalidad no han hecho consciente el aporte que pueden hacer las comunidades migrantes rurales en términos de seguridad alimentaria. En un estudio realizado en Cuba se evidenció que la producción agrícola urbana (común en ciudades como La Habana) tenía excelentes resultados como mecanismo para mantener la seguridad alimentaria de los hogares en contextos de pobreza (Chaplowe, 1998).

Por supuesto que estas posesiones materiales condicionan los niveles de bienestar de los Yanacona en Bogotá, pero no son el único componente, en especial si se aborda desde una perspectiva que recoja su cosmovisión. Es decir, el concepto de bienestar indígena va más allá de la riqueza y acceso a bienes o servicios, sino que está determinado con las condiciones del bienestar subjetivo, como son los estados internos o de ánimo de la persona: placer, adaptación, felicidad, deseos, anhelos, planes de vida, entre otros (Acosta, 2018). Por lo tanto, denota el nivel general de satisfacción de un individuo en relación al entorno donde se desenvuelve (Carrey, 2013).

Para el caso de los Yanacona en Bogotá, las categorías sobre bienestar subjetivo se encuentran divididas. Un poco más de la mitad dicen tener una adaptación total a la ciudad (61%) y ser felices en ella (64%), una cifra considerable pero que no desconoce una gran cantidad de comuneros que no se sienten bien en Bogotá y las razones están directamente relacionadas con el entorno urbano, es decir, señalan que el producto de su inconformidad es como la contaminación, la inseguridad y la falta de oportunidades. Un porcentaje aún mayor (71%) no se siente seguro en los lugares que habitualmente frecuenta en la ciudad.

Múltiples estudios analizan la mayor infelicidad y dificultades de las comunidades migrantes, en especial las indígenas al llegar a la ciudad. Algunos de estos estudios incluso comparan la satisfacción con relación a propias condiciones sociales de indígenas y no indígenas y evidencian que estos últimos se sienten en una mejor situación (Gallardo, Sánchez y Rodríguez, 2018). Así mismo, un estudio canadiense con población aborígen y no aborígen analizó la satisfacción con la vida, calidad de vida y felicidad, y encontró que la población aborígen se siente en peor situación con respecto a la no aborígen (Michalos y Orlando, 2006). Incluso los indígenas como los Mapuche, que cuentan son comunidades de gran tamaño en Santiago de Chile, siguen sintiendo falta de acogida por parte de la ciudad (Aravena, 2003).

136 | Si bien se reconocen sus avances, estos estudios siguen planteando el bienestar desde una perspectiva funcionalista y limitada. Es así como se han dejado de abordar categorías fundamentales para reconocer la importancia de la subjetividad como lo es la felicidad, en parte por los retos metodológicos que implica operacionalizar esta temática (Carrey, 2013). Desde la perspectiva del bienestar con enfoque étnico conocida como buen vivir, la conexión es directa, de hecho, se afirma que «el buen vivir es la felicidad de los ciudadanos» (Cubillo-Guevara, 2016, p. 140), de forma que uno no puede existir sin el otro.

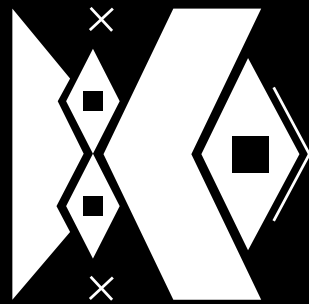
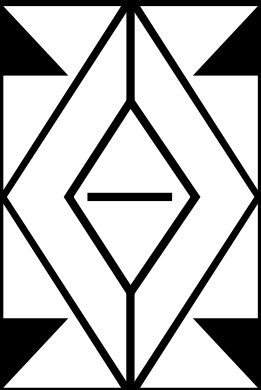
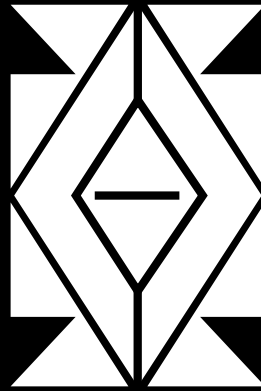
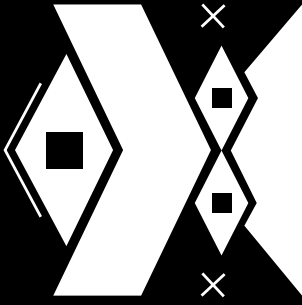
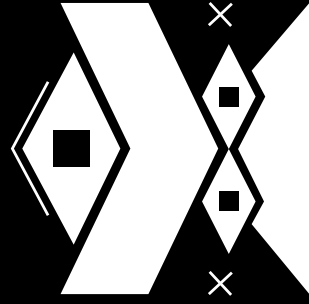
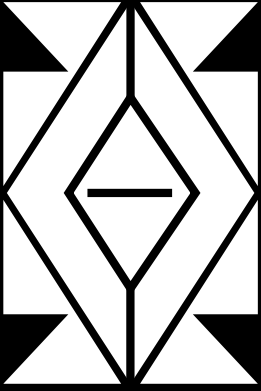
Si bien es importante trabajar por mejorar las condiciones de vida, bienestar y buen vivir de este importante grupo de los Yanacona insatisfechos en Bogotá, es de igual relevancia resaltar que hay un número importante de ellos satisfechos con la idea de vivir en la ciudad. Es responsabilidad de la academia y la institucionalidad visibilizar este fenómeno y la forma en que se construyen identidades indígenas urbanas. Lo que estaría pasando con los Yanaconas es un proceso de transición entre la figura de “indígenas urbanos en tránsito” en la cual hay una permanente añoranza de su territorio y asociación con la migración, hacia una de “indígenas metropolitanos” (Bonilla, 2011). De esta forma crean lazos con la ciudad a la vez que su conexión con el territorio de origen, como su identidad misma pasan a ser categorías fluidas que con los adecuados arreglos institucionales darían lugar al buen vivir de las comunidades indígenas mientras brindan sus valiosos aportes a la ciudad, la cultura, el patrimonio, la democracia y el desarrollo económico (McDonald, 2019).

REFERENCIAS

- Acosta Muñoz, L. E. (2018). Los Indicadores del Bienestar Humano: innovación social y cultural que busca fortalecer las capacidades de gobernabilidad de los pueblos indígenas en la Amazonia colombiana. *Mundo Amazónico*, 9(2): e64149. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v9n2.64149>
- Anacoña, A., Cardona, M. y Tunubala, M. (2010). *Informe, estudio de caracterización de pueblos indígenas: Kofán, Misak - Guámbianos, Quichuas, Ingas, Yanacoñas, Nasas habitantes de Santiago de Cali*. Asistencia técnica para la implementación de la política pública indígena en Santiago De Cali. http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:QO_oUe4l-Gb0J:www.cali.gov.co/descargar.php%3Fid%3D27981+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=co
- Aravena, A. (2003). Los Mapuches-Warriaches; procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana. *América Indígena*, LIX(4), 162-188.
- Azzopardi, P. S., Sawyer, S. M., Carlin, J. B., Degenhardt, L., Brown, N., Brown, A. D. y Patton, G. C. (2018). Health and wellbeing of Indigenous adolescents in Australia: A systematic synthesis of population data. *The Lancet*, 391(10122), 766-782. [http://doi:10.1016/S0140-6736\(17\)32141-4](http://doi:10.1016/S0140-6736(17)32141-4).
- Bernal, M. (2011). Territorialidad nasa en Bogotá: apropiación, percepción y sentido de lugar. *Cuadernos De Geografía: Revista Colombiana De Geografía*, 21(1), 83-98.
- Berry, A. (2010). The Economics of Land Reform and of Small Farms in Developing Countries: Implications for Post-conflict Situations. *Distributive justice in transitions*, 449. Torkel Opsahl Academic EPublisher
- Bonilla, D. (2011). Indígenas urbanos y derechos culturales: los límites del multiculturalismo liberal. *Revista Direito GV*, 7(2), 569-604. <https://doi.org/10.1590/S1808-24322011000200009>.
- Cabrera, D., Ulises, E. y Rodríguez, Z. (2016). Diferencias salariales y satisfacción laboral entre géneros y etnias en el Ecuador. *Ecociencia*, 3(4).
- Cardona-Arias, J. (2012). Sistema médico tradicional de comunidades indígenas Embera-Chami del departamento de Caldas-Colombia. *Revista De Salud Pública*, 14(4), 630-643.
- Carrey, T. (2013). Defining Australian Indigenous Wellbeing: Do we Really Want the Answer? Implications for Policy and Practice. *Psychotherapy and Politics International*, 182-194.
- Chaplowe, S. (1998). Havana's popular gardens: Sustainable prospects for urban agriculture. *The Environmentalist*, 18, 47-57.
- Congreso de la República (2011). *Ley 691 de 2001*. Departamento Administrativo de la Función Pública. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=4454>.
- Cubillo-Guevara, A. (2016). Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en Ecuador. *América Latina Hoy*, (74), 125-144.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2010). *Análisis regional de los principales indicadores sociodemográficos de la comunidad afrocolombiana e indígena a partir de la información del censo general 2005*. https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/Afro_indicadores_sociodemograficos_censo2005.pdf.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2018). *Encuesta nacional de presupuestos de los hogares 2016-2017*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/enph/boletin-enph-2017.pdf>.

- Duarte, M., Ortega, M., Mora, L. y Coromoto, N. (2011). Un modelo de atención en salud al pueblo Wayúu en la frontera Colombo-venezolana. <https://iris.paho.org/handle/10665.2/9452>
- El Tiempo. (2019). *Colombia es el país de América Latina donde más gente vive en arriendo*. <https://www.portafolio.co/economia/colombia-es-el-pais-de-america-latina-donde-mas-gente-vive-en-arriendo-533762>.
- Equipo Nacional Plan de Salvaguarda, Ministerio del Interior de Colombia. (2014). *SUMAK KAUSAY KAPAK ÑAÑÑ “Por el camino real para la armonía y el equilibrio Yanacona” Plan de salvaguarda del Pueblo Yanacona*. 26 de enero de 2009. https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_yanacona_-_diagnostico_comunitario_0.pdf
- Fagetti, A., Rivermar, M. L. y D’Aubeterre, M. E. (2012). Migración transnacional y medicina tradicional. Otomíes de San Pablito, Pahuatlán, Puebla en Carolina del Norte. *Anales de Antropología*, 46, 203. <https://search.proquest.com/docview/1314371302>.
- Gallardo, L., Sánchez, E. y Rodríguez, V. (2018). Quality of life in indigenous and non-indigenous older persons in the north of Chile. *Interciencia*, 43(5), 313-316. <http://ezproxy.unbosque.edu.co:2048/login?url=https://search-proquest-com.ezproxy.unbosque.edu.co/docview/2058577195?accountid=41311>.
- Horbath, J. E. (2008). *La discriminación laboral de los indígenas en los mercados urbanos de trabajo en México: revisión y balance de un fenómeno persistente. Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*. <http://bibliotecavirtual.clasco.org.ar/clasco/clasco-crop/20120606125325/04horb.pdf>.
- Juárez-Ramírez, C., Márquez-Serrano, M., Salgado de Snyder, N., Pelcastre-Villafuerte, B. E., Ruelas-González, M. G. y Reyes-Morales, H. (2014). La desigualdad en salud de grupos vulnerables de México: adultos mayores, indígenas y migrantes. *Revista Panamericana De Salud Pública*, 35(4), 284-290. http://www.scielosp.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1020-49892014000400008&lng=en&tlng=en.
- Mamiam, D., Zambrano, C. y Cerón, C. P. (1996). Los Yanaconas. *Geografía humana de Colombia Región Andina Central Tomo IV Volumen I* (pp. 85-130). Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Martínez, S. (2008). Poder, conocimiento y creencia: por los caminos de la ruda en la séptima localidad de Bogotá, Colombia. Antípoda. *Revista de Antropología y Arqueología*, (6), 153-170.
- Martínez, S., Casallas, R. y Chiguasque, M. (2007). *Fortalecimiento de la medicina tradicional en el Cabildo Indígena Muisca de Bosa: una experiencia intercultural exitosa*. https://www.academia.edu/435535/Fortalecimiento_de_la_Medicina_Tradicional_en_el_Cabildo_Ind%C3%ADgena_Muisca_de_Bosa_una_experiencia_intercultural_exitosa
- McDonald, C., Moreno-Monroy, A. I. y Springare, L. S. (2019). *Indigenous economic development and well-being in a place-based context*. <https://www.semanticscholar.org/paper/Indigenous-economic-development-and-well-being-in-a-McDonald-Moreno-Monroy/f47661d3ef4ef7150b98b3d319efe43a2b19d28c>
- Michalos, A. y Orlando, J. (2006). Quality of Life of Some Under-Represented Survey Respondents: Youth, Aborigines and Unemployed. *Social Indicators Research*, 79(2), pp. 191-213
- Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia. (2016). *Perfil de salud de la población indígena y medición de desigualdades en salud. Colombia*. <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/ED/PSP/Perfil-salud-pueblos-indigenas-colombia-2016.pdf>.
- Mondragón, J. (2014). El desplazamiento interno forzado entre pueblos indígenas: discusión para la elaboración de políticas públicas para su atención. *El Cotidiano*, 29(183), 33. <https://search.proquest.com/docview/1508790392>.

- Montenegro, R. y Stephens, C. (2006). Indigenous health 2: Indigenous health in Latin America and the Caribbean. *The Lancet*. <https://search-proquest-com.ezproxy.unbosque.edu.co/docview/199034705?accountid=41311>.
- Montero, E. (2011). Percepción de los habitantes indígenas de áreas rurales respecto al primer nivel de atención médica. el caso del sureste de Veracruz, México. *Salud Colectiva* 7(1), pp. 73-86 <http://revistas.unla.edu.ar/saludcolectiva/article/view/279>
- Muñoz, E. (2014). *Análisis del proceso de revitalización cultural del pueblo indígena Yanacona del departamento del Cauca-Colombia*. [Tesis de maestría]. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/4472>
- Organización Mundial de la Salud. (Octubre de 2006). Constitución de la *Organización Mundial de la Salud*. 45. Ginebra. Recuperado en noviembre de 2015 http://www.who.int/governance/eb/who_constitution_sp.pdf.
- Perafán, C. C. (1999). *Impacto de cultivos ilícitos en pueblos indígenas: El caso de Colombia*. <http://econpapers.repec.org/paper/idbbrikps/42878.htm>.
- Los profesionales ganan 71% más que las personas que cuentan con básica primaria. (2020). <https://www.larepublica.co/economia/los-profesionales-ganan-71-mas-que-personas-con-personas-con-basica-primaria-2960985>.
- Reyes, I., Nazar, A., Estrada, E. y Mundo, V. (2007). *Alimentación y suficiencia energética en indígenas migrantes de los Altos de Chiapas, México*. <https://search-proquest-com.ezproxy.unbosque.edu.co/pq1academic/docview/2082204765/FCA598D4EBC1436APQ/6?accountid=41311#>.
- Secretaría Distrital de Salud y Observatorio de Salud de Bogotá (2020). *Afiliación según régimen de aseguramiento SGSSS en Bogotá D.C*. Colombia. <http://saludata.saludcapital.gov.co/osb/index.php/datos-de-salud/ofertas-de-servicios-de-salud/afiliacion-regimen>.
- Sepúlveda, B. y Zúñiga, P. (2015). Geografías indígenas urbanas: el caso mapuche en la Pintana, Santiago de Chile. *Revista De Geografía Norte Grande*, (62), 127-149. <http://doi:10.4067/S0718-34022015000300008>.
- Sevilla, M. (2006). *Indios, pero no tanto [indians but not quite indians]: An ethnography about indigenous identity among the Yanaconas of Popayán (Colombia)*.
- The World Bank Group. (2019). *Evaluación externa de la calidad de la atención en el sector salud en Colombia*. <https://consultorsalud.com/wp-content/uploads/2019/11/Evaluaci%C3%B3n-Externa-de-la-Calidad-de-la-Atenci%C3%B3n-en-el-Sector-Salud-en-Colombia.pdf>.
- Van Holst Pellekaan, S. y Clague, L. (2005). Toward health and wellbeing for indigenous Australians. *Postgraduate Medical Journal*, 81(618-624) doi:10.1136/pgmj.2004.031377.
- Velasco, L. (2007). Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana. *Papeles De Población*, 13(52), 183-209. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252007000200007&lng=en&tlng=en.
- Weiss, L., Engelman, J. y Valverde, S. (2013). Pueblos indígenas urbanos en Argentina: un estado de la cuestión. *Pilquen*, 1(16), 1-14.



Parte 2

Capítulo 5

Misak misak: un pueblo
que revive en la ciudad

CAPÍTULO 5

MISAK MISAK: UN PUEBLO QUE REVIVE EN LA CIUDAD

Sandra Vargas-Cruz
Juan Camilo Echeverry-Fajardo
Juliana Gaitán-Góngora
Camila García-Roa
Nicolás Rodríguez-Bolaños

RESUMEN

| 142 |

El pueblo Misak se encuentra ubicado en el departamento del Cauca. A raíz del conflicto armado y la falta de oportunidades laborales y de educación ha tenido que migrar hacia las diferentes ciudades del país como Cali, Medellín y Bogotá. Se realizó un estudio mixto en donde se entrevistaron 73 familias residentes en Bogotá para conocer su percepción sobre la calidad de vida en la capital. La razón principal por la que estas familias migraron fue en búsqueda de oportunidades laborales y de educación. La mayoría de personas entrevistadas residen en la localidad de Fontibón principalmente en los barrios Casandra y Alameda. Con relación al acceso a los servicios de salud occidental se presentan obstáculos como la demora en la atención, el exceso de trámites y las distancias a los servicios de atención. Adicionalmente, expresan limitaciones en el acceso y práctica de la medicina tradicional. La población en general expresa inconformidad con el sector laboral debido a los bajos salarios que reciben con relación a las largas jornadas laborales que realizan. También expresan la dificultad de conseguir empleo formal por lo que un importante porcentaje se encuentra vinculado al sector informal. El 88,0% de la comunidad Misak misak refiere sentirse inseguro en la ciudad. Todas estas condiciones generan desequilibrios y desarmonías en esta población relacionadas con la desconexión con su territorio, lo que dificulta su adaptación a la ciudad y los lleva a considerar regresar a su territorio de origen. Estos resultados evidencian las fallas en la implementación de las políticas para la población indígena en Bogotá, debido a la falta de un abordaje intercultural de las problemáticas y

a la rigidez del sistema social de la ciudad que impide el encuentro y desarrollo de la diversidad cultural y social.

Palabras clave: pueblos indígenas, conflicto armado, migración, medicina tradicional indígena, calidad de vida, Misak misak.

ABSTRACT

The Misak people is located in the department of Cauca. As a result of the armed conflict and the lack of employment and educational opportunities, they have had to migrate to different cities in the country such as Cali, Medellín and Bogotá. A mixed study was carried out in which 73 families living in Bogotá were interviewed to find out their perception of the quality of life in the capital. The main reason these families migrated was in search of work and educational opportunities. Most of the people interviewed reside in the town of Fontibón, mainly in the Cassandra and Alameda neighborhoods. Obstacles to access to western health services include delays in care, excessive paperwork and distances to care services. Additionally, they express limitations in the access and practice of traditional medicine. The general population expresses dissatisfaction with the labor sector due to the low salaries they receive in relation to the long workdays they perform. They also express the difficulty of obtaining formal employment, which is why a significant percentage is linked to the informal sector. 88.0% of the Misak community reports feeling unsafe in the city. All these conditions generate imbalances and disharmonies in this population related to the disconnection with their territory, which makes it difficult for them to adapt to the city and leads them to consider returning to their territory of origin. These results show the failures in the implementation of policies for the indigenous population in Bogotá, due to the lack of an intercultural approach to the problems and the rigidity of the city's social system that prevents the meeting and development of cultural and social diversity.

Keywords: Indigenous People, Armed Conflict, Migration, Traditional Indigenous Medicine, Quality of Life, Misak Misak.

LOS MISAK MISAK EN SU TERRITORIO

Colombia cuenta con una amplia diversidad cultural, de la que hacen parte las comunidades indígenas. Algunas de ellas residen en el departamento del Cauca, según datos del DANE (2019) se estima que en ese departamento hay una población indígena aproximada de 341.419 personas, de las cuales aproximadamente un 6,4% son del pueblo indígena Misak misak. El pueblo indígena Misak misak (anteriormente llamado guambiano) se ubica en la cordillera central

de los Andes, en el departamento del Cauca, principalmente en el municipio de Silvia. Para el año 2013, dentro del resguardo se encontraban 14.832 habitantes que correspondían a 3130 familias, distribuidas en 37 veredas, las cuales se concentran principalmente en Piendamó, Morales, Cajibío, Jámbalo, Caldone y La Plata. Adicional, las familias que han emigrado principalmente, se han asentado en centros urbanos como Cali y Bogotá (Escobar, 2017).

La población Misak misak se caracteriza por priorizar su cultura ante cualquier cosa. El reconocimiento que tienen por ella se debe al respeto hacia sus ancestros. La comunidad Misak misak porta su vestuario con orgullo ya que este representa su pueblo sumado que es lo que los diferencia de las demás comunidades indígenas. Tanto el hombre como la mujer tienen prendas características. Tradicionalmente el hombre utiliza un “Tampal Kuari” el cual es un objeto en forma de caracol (sombrero) que cubre su cabeza, un “turi” o ruana angosta, camisa común, bufanda y cinturón ancho de cuero, se cubre de la cintura hasta las rodillas con el “lusi pal” o manto rectangular de lino azul y debajo con un pantalón. Las mujeres utilizan un manto que cruza sobre su pecho el cual es sostenido con un gancho metálico, gargantillas de chaquiras y falda hasta más debajo de la rodilla (Molano-Tobar y Molano-Tobar, 2017).

Dentro de las costumbres y creencias Misak, la vivienda es considerada como el punto de unión de la pareja y la familia. Su casa está construida en bahareque que es un material compuesto de cañas o palos entretreídos unidos con una mezcla de tierra húmeda y paja. Actualmente la estructura y materiales de la vivienda han cambiado, pero el simbolismo es el mismo ya que este les permite mantener sus creencias y costumbres presentes. Con respecto a la vivienda y el territorio, la cultura Misak misak establece que la tierra y el trabajo colectivo están estrechamente ligados, ya que gracias al trabajo colectivo la tierra se calienta y se reproduce. Por ende, le otorgan un gran respeto a la madre tierra y le dan un valor superior al agua, convirtiéndose en los mayores cultivadores de agua de su territorio (Molano-Tobar y Molano-Tobar, 2017).

Basado en sus creencias ancestrales los indígenas del pueblo Misak misak se consideran “hijos del agua” y es por esto que sus resguardos se concentran en las partes altas, pues de allí nacen y bajan los principales ríos, los principales asentamientos de la comunidad se establecen en los páramos (Molano-Tobar y Molano-Tobar, 2017). Para que los Misak misak realicen una visita a alguna de las fuentes de agua se requiere de una preparación, ya que para ellos en estos nacimientos de agua es donde se produce el equilibrio y la conciliación entre seres humanos y otros seres y entre el verano y el invierno (Escobar, 2017).

Los páramos y sus aguas constituyen entes vivos, superiores a los seres humanos, ya que son los grandes seres que dan y quitan la vida, los seres que otorgan la energía para cumplir con el ciclo vital humano y quienes sanan. La comunicación con los entes que viven de forma atemporal en dichos espacios

silenciosos es realizada mediante un ritual, el cual se encuentra a cargo del médico tradicional (Moropik), ya que es quien conoce y tiene la facultad para conseguir el equilibrio natural (Escobar, 2019).

Las creencias del pueblo Misak misak se basan en el dualismo, en el hombre y la mujer, la noche y el día, el frío y el calor, etc. Por esta razón cada persona dentro de la comunidad tiene un rol muy marcado, unas funciones determinadas. Un ejemplo de esto es el curandero guambiano, también conocido como Moropik, el cual cuenta con un amplio conocimiento en plantas medicinales previniendo de esta manera las enfermedades y ayudando a los hombres y mujeres a conectarse con los espíritus para así tener bienestar para la vida que consideran que hay después de la muerte. Para los Misak misak los espíritus o dioses se encuentran representados en todo lo natural, las montañas, el agua, los árboles, los animales, entre otros se encuentran espíritus malignos y buenos, los cuales los guían y así mismo castigan cuando consideran que algo no va con sus creencias (ONIC, 2015).

Los pilares del pueblo Misak misak, se basan en principios como la autonomía, la organización, la autoridad, la justicia, la producción, el trabajo, la unidad y la enseñanza. Los conocimientos son adquiridos de los ancestros Misak y sus normas ancestrales, los cuales parten del respeto a la naturaleza, al hombre y a la búsqueda de unidad e igualdad entre el pueblo. Basado en lo anterior, la población Misak misak aprende sobre la forma de vivir, de trabajar, de actuar en el *nupirau* o macrocosmos para la pervivencia y crecimiento Misak misak (Tunubala y Bautista, 2008).

El equilibrio estacional se distingue con respecto a las cuatro grandes épocas del año, las cuales están distribuidas para los momentos propicios de la concepción, de la planeación y el desarrollo de las actividades socioculturales y agropecuarias. Se describen de la siguiente forma: Sre pəl, época de las grandes lluvias; Lamə kuare, verano corto; Lamə sre, periodo de lluvias cortas; Nu kuare, como el gran verano. Están relacionadas con los ciclos lunares y con la vida de las personas, los vegetales, los animales, y de todo el ecosistema (Calambas y Hurtado, 2014).

Su alimentación está relacionada con el trabajo de la tierra, ya que esta es considerada como fuente de su conservación, de ella provienen los alimentos que son un referente cultural y social. A través de la comida buscan reforzar la unión de la comunidad, para la población Misak misak esta unión se refleja en un buen estado de salud. La dieta está basada en una relación armónica con los recursos provenientes de su región como el maíz, ulluco y habas, entre otros, y esta relación es la que mantiene el buen estado nutricional y de salud de su comunidad (Molano-Tobar y Molano-Tobar, 2017).

La lengua Nam trik también conocida como Namuy wam es hablada a lo largo del departamento del Cauca en diferentes resguardos. El pueblo Misak misak considera que la pérdida de la lengua conlleva a la pérdida de sus sabios

y por ende de su conocimiento, esto implica que su pensamiento puede desaparecer. Para evitar esto, el pueblo busca fortalecer continuamente dos aspectos, el primero está basado en las autoridades propias, las cuales sirven como intermediarios para recuperar y mantener las creencias y costumbres vivas en la comunidad, y el segundo se encuentra dirigido a las escuelas, las cuales tienen como objetivo el reconocimiento y legitimidad de la lengua Nam trik, para preservar el pensamiento y la cultura del pueblo (Gonzales, 2012).

Los principios de la comunidad se mantienen en una estricta organización política en el pueblo Misak misak, la cual es encabezada por el cabildo, siendo este la máxima autoridad. Este es el ente encargado de la vigilancia, el cuidado y la utilización del territorio y actúa como mediador del orden público dentro de la comunidad basándose en la participación comunitaria. Los cabildos de los Misak son gobiernos pequeños que tienen autonomía en su territorio, pero que siguen dependiendo de los alcaldes y concejos municipales. Se distribuyen en seis departamentos, con una mayor concentración en el departamento del Cauca (Tunubala y Bautista, 2008).

El cabildo más importante es el del territorio de Guambia el cual está conformado por las secretarías de educación, salud, producción y créditos, medio ambiente, comunicación, justicia propia y artesanías. Los gobernadores y vicegobernadores son elegidos por voto popular. Los alcaldes, alguaciles y secretarios, son elegidos por cada una de las zonas y dos secretarios generales por la asamblea general. Todos estos cargos son por un periodo de un año. Para poder hacer parte del cabildo es necesario que la persona indígena tenga un historial de trabajo comunitario y experiencias basadas en las buenas costumbres y la moral (Tunubala y Bautista, 2008). Para el caso del cabildo en Bogotá “Autoridad Ancestral Misak-Misak Nukotrak” las autoridades son elegidos por su propia comunidad por un periodo de un año y trabajan políticas económicas, culturales y sociales.

Dentro de los Misak misak se tiene como pilar fundamental la función de la mujer. Esta es considerada y comparada con el agua que dio origen a su pueblo y es la que permite la transmisión de las costumbres y la lengua (Tunubala y Bautista, 2008). Sin embargo, dentro de la participación ciudadana la mujer solo juega un papel fundamental al interior de la familia, pero en la organización política su participación es muy escasa y aunque tenga participación su voz se considera menos válida que la del hombre (Morales e Isidro, 2014).

Las condiciones socioeconómicas del pueblo Misak misak se encuentran muy ligadas a la tierra y al trabajo, su economía se basa en la agricultura. Los principales productos de esta actividad son la coca, la majua, el maíz, el frijol, la papa y la quinoa. Adicionalmente, los Misak misak se dedican a la cría de animales como las aves de corral, la cría de vacas, cerdos y ovejas. A raíz de los problemas ambientales que se han presentado en el territorio colombiano, estas actividades se han visto afectadas principalmente por el uso de pesticidas. En los últimos años, se ha venido implementando múltiples actividades en pro

de la reactivación agrícola por parte del pueblo y de esto, lo más destacable es la ganadería, la cual se desarrolla como una actividad complementaria (Verdad Abierta, 2014).

Los Misak misak elaboraron su segundo plan de vida en el año 2008, en el que abordan aspectos geográficos, sociales, territoriales y de actividad productiva. Plantean cuatro pilares fundamentales: articulación del plan de vida; pensamiento socio cultural; organización socio política, donde se hace la propuesta de crear la entidad territorial y el gobierno Misak, y el pilar de derecho de reconstrucción económica y social (Tununbala y Bautista, 2008).

En la zona que los Misak misak habitan en el Cauca, se encuentra la presencia de grupos armados ilegales de las FARC y el ELN. Entre los años 2003 y 2008 se presentaron 309 homicidios en la zona habitada por los Misak a causa del continuo enfrentamiento de la población indígena con dichos grupos armados, razón por la cual, un alto número de indígenas Misak emigraron a distintas ciudades del país (Archila y García, 2014). Debido a esto, los Misak misak son considerados víctimas directas del conflicto armado, ya que ha existido una violación a sus derechos humanos, lo que implica que son directamente beneficiados en los procesos de reparación.

Debido a la expulsión sufrida por las comunidades indígenas víctimas del conflicto armado, se propone el Plan de salvaguarda por orden de la Corte Constitucional al Gobierno Nacional para la ejecución de planes que eviten la extinción física y cultural de los pueblos indígenas. El Plan de salvaguarda del pueblo Misak plantea ocho líneas de acción relacionadas con territorio, tierras y ambiente de vida, educación, salud, comunicaciones, siembras y autonomía alimentaria, ejercicio de la autoridad propia, vivienda y servicios públicos y el conflicto armado y víctimas (Cabildo Ancestral del territorio de Guambia. Ministerio del Interior, 2013).

Después de describir al pueblo Misak de acuerdo a sus usos y costumbres y la medicina tradicional en su territorio de origen y reconociendo que han sido víctimas del conflicto armado y de la falta de oportunidades por la ausencia del Estado en sus territorios, lo que los ha llevado a migrar a las principales ciudades como Bogotá ocasionando afectaciones en el buen vivir y el bienestar de esta comunidad. A continuación, se presentan los resultados de la investigación en cuanto a la calidad de vida de este pueblo en la ciudad.

LA CALIDAD DE VIDA DE LOS MISAK MISAK EN BOGOTÁ

El pueblo Misak misak basa sus ideales y costumbres en sus antepasados, buscando mantener y promover toda su cultura a lo largo de las generaciones. Por esta razón, en este apartado se tratarán los temas pertinentes a su calidad

de vida, lo que incluye tanto el bienestar objetivo como subjetivo. El bienestar social y comunitario del pueblo es fundamentado en su conexión con la naturaleza, lo que conlleva a un equilibrio entre sus creencias y costumbres. A lo largo del estudio, se evidencian los cambios que han afectado a la población Misak misak residiendo en Bogotá, al igual de cómo ha sido su adaptación cultural, emocional y física a su nueva residencia.

Características demográficas

En abril del año 2019 se realizó una actividad liderada por el cabildo con el pueblo Misak misak en la que se encuestaron 73 hogares conformados por 226 personas. El promedio de personas por hogar fue $2,4 \pm 1,3$ con un mínimo de 1 y un máximo de 7.

La distribución por sexo fue 52,7% (119) mujeres, 46,9% (106) hombres y 0,4% (1) otro. La edad promedio fue de $24,6 \pm 14,1$ con un mínimo de 1 año de edad y máximo 61 años.

Como se evidencia en la Tabla 1, la concentración de la población se da principalmente en la juventud con un 36,9% seguido por la infancia que cuenta con un 28,4% del total de la población encuestada. La mayor dependencia demográfica está en la población entre 0 a 14 años. Con relación al índice de Friz la población estudiada se encuentra en el rango de población madura con un 123,2.

Tabla 1. Indicadores demográficos pueblo Misak misak. Bogotá, 2019

Indicador demográfico	Valor
Población total	225
Población masculina	106
Población femenina	119
Relación hombres:mujer	89,1
Índice de infancia	28,4
Índice de juventud	36,9
Índice de vejez	0,0
Índice de envejecimiento	0,0
Índice demográfico de dependencia	39,8
Índice de dependencia infantil	39,8
Índice de dependencia mayores	0,0
Índice de Friz	123,2

Basado en la encuesta realizada, se encontró que, en lo relacionado con la ocupación de la vivienda de cada hogar, predominó la vivienda en arriendo o subarriendo (98,60%). El tipo de vivienda donde más frecuentemente se reside es apartamento (61,60%), con material predominante del exterior de la vivienda: bloque y ladrillo (97,30%) y el material predominante de pisos fue baldosas, vinilo (80,6%). La tasa de hacinamiento calculada para el pueblo Misak misak en Bogotá fue de 15,3%.

Respecto a los servicios públicos el 100% de los hogares tienen cobertura total de energía, acueducto y alcantarillado a excepción del servicio de internet el cual se encuentra en 37 hogares (50,7%).

Del total de hogares encuestados que residen en Bogotá, se encontró que siete han perdido a un familiar desde su llegada a Bogotá. Con relación a la causa de muerte, la principal causa fue accidentes, seguidos por causa natural y un caso de homicidio.

En cuanto a la jefatura de hogar se encontró que en el 68,4% de los hogares Misak es masculina y el 34,2% femenina. Para los hogares con jefatura masculina, la tipología familiar más frecuente fue nuclear simple. Para los hogares con jefatura femenina las predominantes fueron monoparental seguida de extensa y unipersonal.

Migración

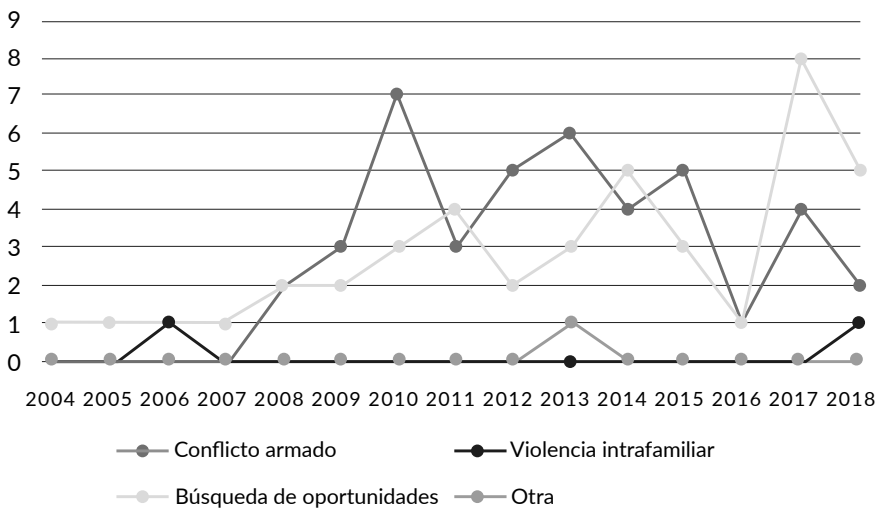
Durante el trabajo de campo realizado en el marco de la presente investigación fue posible establecer una relación entre expropiación del territorio, formas de subsistencia y conflicto armado. De este modo, la migración se convierte en una de las formas en las cuales se asegura la vida en todos los frentes, a riesgo de sufrir otras precariedades. Como se expresa en el relato de uno de los asistentes al Taller de migraciones con la comunidad Misak misak:

[...] Bueno, primero tocaba que ir pasando líneas, buscando formas de trabajo. Igual tocaba que [defenderse] de las organizaciones diferentes ¡no! Como la organización de los grupos armados. Normalmente, más antes, en los Misak, o sea, me refiero a los Guambianos de Guambia, pues no había mucha... en ese tiempo no había muchas dificultades. Ya después de que estaba [la guerrilla], después vinieron los otros [grupos] armados y [le] tocaba [a] uno aislarse de aquellos grupos. Bajamos a Piendamó, primero tocaba que ir a Popayán buscando formas de trabajo, o sea, [trabajo] mercantil. Bajamos a Piendamó, trabajamos un tiempo, volvimos de nuevo a nuestro propio territorio, pero las cosas iban empeorando cada vez más. Igual [llegaron] las fumigaciones [por] parte del gobierno. Eso [...] nos afectaron, para rematar. [Con] las fumigaciones [...] nos acabaron los ganados, acabaron, o sea, la tierra ya se volvió estéril, ya con el tiempo ya siembre y

siembre y no se da. Entonces buscamos otras formas. Igual ahí, en medio de esas fumigaciones, ya hubo enfermedades, porque más antes no se veían enfermedad, casi ninguna clase de enfermedad. Ya con el transcurrir del tiempo ya vimos enfermedades. Por ejemplo ya también entró lo que es la artritis, las enfermedades como para las mujeres que es [...] un cáncer en los ovarios. Ya empezó a afectar a los niños y, [...] hasta ahora, eso fue muy difícil, muy duro para uno, para poder criar. Ya hasta que llegamos aquí a Bogotá buscando formas de trabajo, formas de empleo y formas de subsistir también. (Taller migraciones, Misak misak, Bogotá)

Las principales razones que los llevaron a migrar a Bogotá fueron búsqueda de oportunidades 65,8% (48 hogares), las fumigaciones de cultivos ilícitos 20,5% (15 hogares), amenazas directas de grupos armados 9,6% (7 hogares) y violencia intrafamiliar y reclutamiento forzado con el 4,1% cada una (Figura 1). Reportaron que se encuentran incluidos en el registro único de víctimas el 55,6% (40 hogares).

Figura 1. Principal razón de migrar a Bogotá del pueblo Misak misak



El pueblo Misak misak junto a la comunidad Nasa, comparte una parte del territorio marcado por la guerra interna e irregular en el departamento del Cauca y formas de expropiación y presión sobre el territorio que los hace buscar alternativas para asegurar su subsistencia y supervivencia, en algunos casos hasta la migración. Con relación al municipio donde comenzó el traslado del pueblo Misak hacia Bogotá fue Silvia, Cauca 80,6% (58 hogares), seguido por Piendamó 11,1% (8 hogares), Morales 4,2% (3 hogares) y Cajibío, La Argentina y Plata 1,4% (un hogar) cada uno.

Los hogares Misak misak cuando migran por lo general la ubicación de las viviendas en el contexto de la ciudad de Bogotá coexiste con la conformación social y simbólica de relaciones con los espacios y con los demás habitantes en barrios en su mayoría marginados, los cuales están representados en la periferia de la localidad de Fontibón principalmente en los barrios Casandra y Alameda (Tabla 2).

El promedio de años que llevan viviendo en Bogotá fue 4,1±5,8 años con un mínimo de 18 días y máximo de 18 años.

Tabla 2. Estrategias de asentamiento del pueblo Misak misak en la ciudad de Bogotá

Estrategia	Relato de los Misak misak
Asentamiento nucleado en la periferia, cerca al trabajo	Pues yo creo que, de acuerdo a la historia que nos cuentan nuestros mayores o los recientes que llegaron acá a la ciudad, siempre ha sido como de asentarnos en estos lugares por situaciones de trabajo. Como los Misak pues, nos caracterizamos [por hacer] parte de la naturaleza como ella lo es para nosotros, siempre [estamos a] encontrar contacto con la tierra y es eso [en] lo que trabajamos. Entonces, asentarnos en esta localidad ha sido eso: la facilidad de las rutas que acceden por ejemplo las grandes empresas de cultivo de flores. Ellos tienen una ruta donde llevan a las fincas y [...] retornan a la gente en las tardes y es eso, como que [en] un punto [...] acogieron [a] los Misak. (Grupo focal Misak misak, Bogotá)
Redes familiares y comunitarias	[Mi primer trabajo en Bogotá fue] en el Jardín Botánico. Gracias a Dios [y] a un amigo que teníamos, pues, nos metimos como doce personas Misak. Había un señor ya por acá también Misak y nos apoyó harto y él nos pidió las hojas de vida. Antes de venirme a mí me pidió la hoja de vida. Mi esposo [la] arregló y [la] envió, las hojas de vida, [al] Jardín Botánico [...]. (Entrevista mujer Misak misak, 43 años de edad)
El cabildo	Sí, digamos eso es lo más bonito de nuestra comunidad: que nosotros tenemos problemas y existe el [cabildo], donde todo el mundo se reúne, aunque acá no tenemos, pues, el fogón, pero pues nos reunimos todos, al menos nosotros, digamos. La cocina de nosotros es amplia, digamos, nosotros tenemos algún inconveniente nos reunimos todos, hablamos de por qué y para qué, ¡sí! Todo eso. (Entrevista mujer Misak misak)
La Casa de pensamiento	[...] Es que [en] la casa donde yo, o sea, no es [un] jardín sino [una] Casa de pensamiento [...] y pues, [...] como es intercultural, ahí nosotros, con la otra maestra y como era auxiliar pedagógica, entonces manejábamos quince niños. (Entrevista mujer Misak misak)

Salud y medicina propia

Con relación a la afiliación a una Entidad Promotora de Salud (EPS), el 91,90% de los hogares encuestados se encuentran afiliados, con mayor frecuencia en el régimen contributivo, 70%. Las principales razones de no estar afiliado a una EPS fueron: no estar vinculados laboralmente y que se encuentra en trámite la afiliación, representando el 13,7% de la población mayor de 14 años se encuentra afiliada a pensión y el 17,6% se encuentra afiliada a la Administradora de Riesgos Laborales (ARL).

Como ya se mencionó, dentro de la cosmovisión Misak la salud es interpretada desde la armonía que se construye con el territorio, donde los pensamientos y la espiritualidad juegan un papel fundamental para la pervivencia en Bogotá. Se identifican expresiones físicas a estos nuevos contextos que generan vulnerabilidades sociales sobre los organismos como es el aumento en el consumo de alcohol junto a sustancias psicoactivas y explican la incidencia cada vez más frecuente de enfermedades como el cáncer. Con relación a los desequilibrios o desarmonías, el 50,7% (37 hogares) manifestó que algún miembro de la familia los tenía viviendo en la ciudad. Respecto al consumo de sustancias psicoactivas, el 11,7% consume algún tipo de estas sustancias, principalmente alcohol 11,3% (8 hogares), de los cuales el 2,7% presentan problemas por esto.

| 152 |

Están pasando porque uno no se está conservando, pues ya uno no come lo que comía antes porque espiritualmente tampoco piensa como pensaban los mayores, pues los mayores pensaban en estar bien y le buscaban solución a todo, entonces por lo menos estas cosas creo que hacen que generen el cáncer, más lo espiritual pues es una carga que explota y hace que se genere esa enfermedad también. (Taller salud, Misak misak, Bogotá)

Cuando la población Misak presenta alguna alteración de salud, el 28,8% de los hogares encuestados acuden primero a un médico tradicional mientras que el 53,4% acuden al médico occidental. La percepción de la calidad de los servicios de salud fue regular 49,3%, buena 29%, muy mala 7,2% y muy buena en 5,8%. Las principales barreras a la hora de acceder al sistema de salud occidental mencionadas por los indígenas Misak misak residentes en Bogotá son el difícil acceso a la programación de una cita oportuna, los complicados trámites, el tiempo de espera para ser atendidos y las grandes distancias para acceder a los servicios.

Sobre la percepción que la población tiene al acceso de su medicina tradicional en la ciudad de Bogotá, el 40% de la población no ha asistido a un médico tradicional en la ciudad, el 35,7% considera que hacen falta ciertos elementos y acciones para lograr un equilibrio, el 10% de los hogares encuestados consideran

que el médico tradicional en Bogotá no tiene las capacidades para ayudarlos a alcanzar el equilibrio, la armonía, el buen vivir y el 14,3% tiene otra razón.

Los Misak misak tienen una relación estrecha entre medicina y territorio, esta es una de las razones por las cuales no están en equilibrio ni en armonía en la ciudad, ellos tienen al Moropik, el cual es un médico tradicional que se basa más que todo en plantas medicinales y en el espíritu. Este médico tradicional tiene una gran relación con la tierra ya que ahí es donde cultiva todas las plantas medicinales, lo que hace que en la ciudad se imposibilite la producción de estas plantas. Esta relación territorio-producción guarda la conexión directa entre el equilibrio con el estado de salud de las personas, como se interpreta en la siguiente frase:

Y también si uno las siembra acá, pero por el contexto y las energías tampoco no se dan mucho y también depende de uno, o sea la planta crece si yo también estoy bien, yo lo relaciono con eso y como médico pues las plantas van a crecer si yo estoy bien, sí estoy de pronto desequilibrada por las enfermedades que uno va tratando también porque uno también se carga de las energías que uno trata y ayuda. (Taller salud, Misak misak, Bogotá)

Pues desafortunadamente no hay nada, algunos que otros de pronto traen algunas plantitas o algunas hojitas que traen del territorio, pero pues aquí como para tenerlo para el sustento, para el mantenimiento eso no tiene nada. (Grupo focal, Misak misak, Bogotá)

Educación

En el pueblo Misak, el grupo de edad de 6 a 10 años tienen la mayor tasa de asistencia escolar con un porcentaje de 73,7%, seguido por el grupo de 11 a 16 años que cuenta con el 72,7% de asistencia. Es importante resaltar las bajas tasas de asistencia escolar en la población de 3 a 5 años y de 17 a 21 años (Tabla 3). Además, se encuentran mayores porcentajes de rezago académico en la población entre 11 y 16 años, los cuales en su totalidad fueron hombres.

Tabla 3. Tasas de asistencia y rezago por grupos de edad. Pueblo Misak misak. Bogotá, 2019

Edad	Tasa de asistencia						Rezago					
	Mujer		Hombre		Total		Mujer		Hombre		Total	
Rangos	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%
3 a 5 años	3	38	6	86	9	60	NA*	NA*	NA*	NA*	NA*	NA*
6 a 10 años	4	80	10	71,4	14	74	1	25	1	10	2	14
11 a 16 años	6	67	10	77	16	73	0	0	3	30	3	19
17 a 21 años	9	43	0	0	9	39	1	11	0	0	1	11

Edad	Tasa de asistencia						Rezago					
	Mujer		Hombre		Total		Mujer		Hombre		Total	
Rangos	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%
Mayores de 21 años	6	8,7	3	4,8	9	6,8	NA*	NA*	NA*	NA*	NA*	NA*

NA: no aplica

Con respecto al nivel educativo de las personas mayores de 21 años, el más frecuente fue la secundaria completa con un 23,0% con menores porcentajes en las mujeres. El 3% de la población encuestada sin ningún nivel educativo y solo el 2,3% pudo culminar sus estudios universitarios. Sin embargo, el 9,1% de la población tiene formación técnica o tecnológica, con porcentajes más altos en las mujeres.

Tabla 4. Nivel educativo de las personas mayores de 21 años. Pueblo Misak. Bogotá, 2019

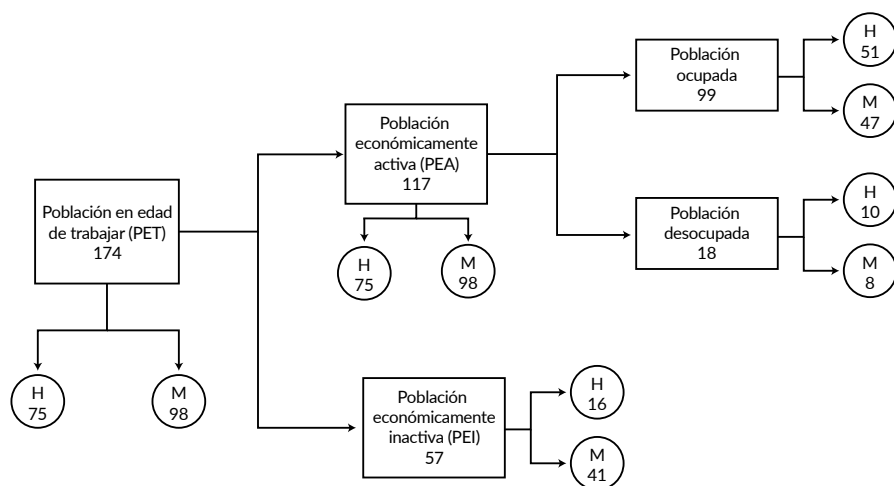
Nivel educativo	Tasa de asistencia					
	Mujer		Hombre		Total	
	F	%	F	%	F	%
Ninguno	4	5,8	0	0	4	3
Algunos años de primaria	13	19	3	4,8	16	12
Toda la primaria	9	13	7	11	16	12
Algunos años de secundaria	13	19	13	21	26	20
Toda la secundaria	11	16	20	32	31	23
Uno o más años de técnica o tecnológica	9	13	11	18	20	15
Técnica o tecnológica completa	7	10	4	6,5	12	9,1
Uno o más años de universidad	3	4,4	1	1,6	4	3
Universitaria completa	0	0	3	4,8	3	2,3
Total	69	100	62	100	132	100

Trabajo, ingresos, subsidios y seguridad alimentaria

En Colombia el DANE establece que la población en edad para trabajar es la mayor a 12 años, lo que en el grupo Misak misak residente en Bogotá corresponde a 174 personas, el cual está dividido en 98 mujeres y 75 hombres (Figura 2). La tasa global de participación es más alta en los hombres 78,7%

en comparación con las mujeres 58,2%. Lo mismo se observó con la tasa de ocupación, con el 68,0% para los hombres y 48% para las mujeres. En cuanto a las tasas de desempleo, también fueron más altas en las mujeres 17,5% vs 13,6% en los hombres.

Figura 2. Indicadores del mercado laboral. Pueblo Misak misak. Bogotá, 2019



Del total de la población encuestada, el 40,01% tiene como actividad principal el trabajo formal, seguido por el estudio 18,39%, trabajo informal un 16,09% y el 10,34% se encuentra en búsqueda de trabajo. Es importante resaltar la diferencia entre los porcentajes entre el trabajo formal por sexo ya que en los hombres representa un 53% mientras que en las mujeres representa un 32,65%.

La floricultura es una de las principales fuentes de trabajo de la comunidad Misak misak. La provisión de cuidados es uno de los sectores de empleabilidad de muchas de las mujeres Misak misak. También lo son los empleos en el distrito, sobre todo en el Jardín Botánico y la limpieza del espacio público de la ciudad. Algunos Misak misak consiguen emplearse en algunas empresas privadas del sector de Fontibón y la Zona Industrial y otros, más jóvenes y arriesgados, tratan de llevar algunas iniciativas en el comercio callejero. En uno de los relatos, durante el Taller de migraciones, uno de los participantes elaboró una reflexión sobre el mercado laboral:

Tipos de trabajo acá, eh... digamos si uno tiene un estudio superior o un bachiller, eh... personas, como de qué, de 35 [años] en adelante, trabajan en la flora, personas que tienen su bachiller o algunos que trabajan en el Jardín Botánico. En el Jardín Botánico porque pues, hay un conocimiento como de

dónde venimos del territorio, entonces ellos se... tienen como una relación con los árboles, con la naturaleza. Entonces ellos están como contentos, muy pocos los que están trabajando ahí. Pero ellos están contentos trabajando ahí. La mayoría de la gente trabaja en la flora, en el aseo. (Taller migraciones, Misak misak, Bogotá)

El ingreso mensual que reciben más frecuentemente los hogares encuestados fue un salario mínimo mensual vigente (SMMV) en un 56,2%, seguido por menos de un salario mínimo 23,3% y el 5,5% no recibe ningún salario. Solo el 5,6% recibe ingresos en especie los cuales constan principalmente de alimentos y bonificaciones. Los principales gastos del hogar fueron arriendo, alimentación y transporte. Además, se encontró que el 93,8% de los hogares consideran que no es suficiente el sueldo ya que no le alcanzan a suplir los gastos mensuales casi en su totalidad. Refieren que la remuneración económica por los oficios realizados no llega a equipararse con el salario mínimo ya que resulta ser demasiado inferior a este, y en algunos casos el tiempo extra laborado no es reconocido monetariamente:

156 | Pues yo considero que fue muy poquito porque yo o sea quise renunciar y el trabajo era duro quise renunciar por lo que el pago también, me llegaban quincenas de 320 y 330 mil pesos quincenales entonces yo considero que era muy poquito... Pues en ese momento como recién llegué no tenía como el conocimiento de cómo era la forma de pago y pues supuestamente la gente dice que, si le pagaban, pero uno tenía total desconocimiento de eso y yo creo que nosotros imaginamos de que si nos pagaron las horas extras. (Entrevista hombre Misak misak)

Con relación a la seguridad alimentaria, el 68% (50 hogares) dejaron de comer alguna de las comidas principales por falta de recursos económicos en el último mes y el 56,3% (41 hogares) comieron menos de lo acostumbrado por falta de recursos económicos. Al preguntar sobre si algún miembro de la familia recibía, en el plantel educativo, desayunos, medias nueves o almuerzo de forma gratuita, el 63,0% afirmaron recibir algunas de estas comidas en el plantel.

Consecuencia de las precarias condiciones laborales y la dependencia al consumismo propio de las dinámicas ciudadinas, los comuneros refieren cambios significativos en la calidad de la alimentación debido a la poca disponibilidad de recursos económicos para su acceso y los altos precios de los alimentos comparado con la oferta del territorio:

Yo digo que aquí se ve la plata y uno recibe mensualmente, pero no hay rendimiento por lo que pues aquí es muy caro la comida y eso es lo que a mí a veces pues no me parece o sea aquí todo es comprado no es como uno

en el territorio al menos un lotecito allá tiene sembrado algo y se cosecha y uno mismo hace sus gastos. (Entrevista mujer Misak misak)

Bienestar subjetivo

De los hogares encuestados del pueblo Misak misak, el 26% (19) se sintieron totalmente adaptados a la ciudad, mientras un 57,5% (42) tuvo una adaptación parcial y el 16,4% (12) manifestaron poca adaptación. Así mismo, el 52,1%, se consideraron felices en Bogotá, principalmente por las mejores condiciones laborales, educativas y económicas. Sin embargo, el 47,9% no se sienten felices en Bogotá principalmente por la ruptura del tejido social o con el territorio por la falta de oportunidades principalmente laborales y por la discriminación que perciben.

La mitad de los hogares Misak perciben algún tipo de desarmonía o desequilibrio por algún miembro de la familia viviendo en la ciudad y las principales causas son la dificultad del entorno donde residen con un 39,7% seguido por la desconexión con el territorio 38,4% y el debilitamiento de la espiritualidad 16,4% y solo el 5,7% de los hogares perciben que es suficiente la medicina tradicional a la que han podido acceder en Bogotá.

Dadas las circunstancias anteriormente descritas alrededor de las condiciones sociales y laborales de los Misak en la ciudad, se generan desequilibrios. En ese proceso dialógico de adaptación al contexto, la salud es concebida desde el equilibrio y la armonía con el mismo. Sin embargo, la ciudad ostenta diferencias significativas al territorio de origen, representado por una baja calidad del aire y del ambiente en general, poca disponibilidad de alimentos, altos índices de contaminación auditiva, inseguridad y dificultades con el acceso y uso a sistemas de transporte de calidad que limitan las posibilidades de adaptación en la ciudad:

Bueno pues en problemas de salud en los hombres podemos encontrar por la contaminación ya que venimos del territorio y pasamos a un contexto de ciudad que es diferente pues podemos encontrar la contaminación que puede ser por los ruidos ya sea de los autos de todos los medios de transporte y por el humo que producen ellos, también podemos encontrar enfermedades por mala alimentación ya que en el territorio no consumimos tanto químico y pasamos a la ciudad y pues lo que se vende en el mercado contiene químicos y eso puede producir diarrea, inflamación estomacal y digamos también en la inseguridad que también nos afecta en la salud puede ser en el atraco ya sea los que nos pueden atracar a mano armada o a puñal eso nos puede afectar en la salud, eso es todo. (Taller salud, Misak misak, Bogotá)

Adicionalmente, el 88,0% (64 hogares) consideran que los espacios que frecuentan sus familias en Bogotá no son seguros, principalmente por el consumo de sustancias psicoactivas, la inseguridad vial, la accidentalidad y los riesgos en el transporte.

Con respecto a las redes de apoyo presentes en el hogar Misak misak, se encontró que predomina como red de apoyo el núcleo familiar principalmente, seguido por el cabildo gobernador y la familia extensa. El 93,2% (68 hogares) de las familias poseen familiares o amigos cercanos en la ciudad y es frecuente la asistencia de los hogares a las actividades del cabildo con un 86,3% de participación. Sin embargo, es frecuente que no haya participación en actividades culturales del Distrito ya que un 84,9% de las familias no asisten ya que afirma que no poseen ni el tiempo ni la información necesaria para poder asistir.

Por otro lado, con respecto a su vinculación al cabildo, el 7,1% (16 personas) ocupan cargos de autoridad, el 1,3% (3 personas) son sabedores tradicionales, el 88,5% (200) son comuneros y el 1,8% (4 personas) no tienen participación activa en el cabildo.

Cabe resaltar que esta población está en un proceso de adaptación entre su lengua tradicional y el español por lo que el 76,7% (56 hogares) hablan y entienden bien el español y el 21,9% (16 hogares) lo entiende, pero lo hablan poco. Además, se encontró que en el 68,5% de los hogares encuestados todos los miembros de la familia hablan su lengua, el 23,35% solo los adultos y los jóvenes lo entienden y en 8,2% los adultos lo hablan y los jóvenes no.

A MANERA DE DISCUSIÓN

Este estudio da a conocer datos relevantes de la calidad de vida de la población Misak misak que se encuentra actualmente en la ciudad de Bogotá. Con frecuencia la calidad de vida se mide desde un punto de vista objetivo. Sin embargo, este estudio utilizó un diseño mixto, tanto cuantitativo como cualitativo, en el cual se buscó además de los indicadores objetivos de calidad de vida, abordar el bienestar subjetivo de los indígenas, que permitiera reconocer la situación actual que vive este pueblo en la ciudad de Bogotá.

Los hallazgos más relevantes para discutir fueron identificados en un taller de socialización de los resultados de esta investigación que se realizó con algunos integrantes del pueblo Misak, se priorizaron temáticas como migración, salud y medicina tradicional, trabajo e inseguridad alimentaria.

Desplazamiento de los Misak misak a Bogotá

Las principales razones para migrar a Bogotá fueron la búsqueda de oportunidades y el conflicto armado. Algunos estudios señalan razones similares como el desempleo, las precarias condiciones socioeconómicas y la falta de

oportunidades educativas (King, Smith, y Gracey, 2009). Así mismo, estudios realizados en Colombia concluyen que el conflicto armado es un factor que afecta el buen vivir de los indígenas en los territorios y genera su desplazamiento a las zonas urbanas para sentirse más seguros (Arias-Barrero, 2011; Ruiz-Eslava, 2015). El desplazamiento y la falta de oportunidades dejan ver cómo en los territorios de origen la situación para la población indígena es muy difícil y por esta razón migran a las grandes ciudades buscando mejorar su vida.

Los Misak llevan migrando a Bogotá en promedio 4 años con un rango de 17 años. Un 93,2% de las personas que han migrado a Bogotá tienen familiares o amigos cercanos en la ciudad que les ayudaron a instalarse en el momento que llegaron. Esta situación es similar a lo encontrado en otros estudios en México y Chile, que concluyen que es frecuente que los indígenas que migran a las ciudades inicialmente busquen el apoyo de sus amigos o familiares mientras consiguen trabajo y se establecen en la urbe (Aravena, 2002; Audefroy, 2005). Esta agrupación con personas conocidas los ayuda a formar redes de apoyo y así logran tener una mejor adaptación al entorno donde llegan. Se puede observar entonces que aún lejos de su territorio los indígenas siguen manteniéndose en comunidad.

A pesar de contar con estas redes de apoyo la migración genera grandes cambios en su estilo de vida. Dos de los cambios que deben enfrentar los hogares son en términos del lugar en el que viven y cómo están organizados. En términos de vivienda las estructuras cambian por completo, siendo estas muy distintas a las que ellos están acostumbrados y que satisfacen sus necesidades como indígenas (Audefroy, 2005). Esta situación se evidencia en este estudio por el alto porcentaje de familias que viven en apartamentos, un tipo de vivienda poco usual en sus territorios de origen, que implica un cambio cultural ya que en estos espacios es difícil tener un *Nachak* o fogón tradicional, pieza importante para la transmisión de su cosmovisión, y a su alrededor se transferían conocimientos de los mayores a la población más joven (Avila y Ayala, 2017; Morales y Isidro, 2014). Otro cambio importante es el de la estructura familiar, esta pasa de una familia extensa en los territorios a familias más pequeñas en las ciudades (Arias-Barrero, 2011), esto se puede ver en la población de este estudio, pues el 42,5% son hogares de tipo nuclear simple y el 13,7% de tipo monoparental.

El pueblo Misak misak migra huyendo del conflicto armado en su territorio, lo que, en principio representa una salida violenta y un desplazamiento forzado. Pese a que en la ciudad se cuenta con redes de apoyo y mejores condiciones de vida, al momento de llegar a la ciudad también sufren de violencia, aunque de otro tipo, esto se debe al choque cultural evidenciado a través de la diferencia en su tipo de vivienda y organización familiar, las difíciles condiciones económicas y problemáticas de salud como el bajo acceso a su medicina tradicional. Esto coincide con la forma en la que otros estudios han

descrito los procesos migratorios de las comunidades indígenas, siendo este un fenómeno que trae consigo múltiples violencias, como son las violencias que se viven en el territorio que los lleva a migrar y la violencia a la que se enfrentan en el nuevo territorio al que llegan (Ruiz-Eslava, 2015).

El buen vivir de los Misak misak

Hablar de la calidad de vida en la población indígena incluye dos aspectos: un componente objetivo relacionado con el acceso a servicios, a vivienda, al trabajo, a la educación (Rojas-Quiceno, 2013) y un componente subjetivo de bienestar que es cómo se perciben como indígenas y cómo interactúan con el territorio (Carey, 2013). En el caso de los Misak, más de la mitad de la población encuestada percibe desequilibrios o desarmonías, y las principales causas de estas son las dificultades en el entorno donde viven y la desconexión con el territorio de origen. La desconexión con el territorio no solo afecta su bienestar, sino que puede ser nocivo para la salud mental de los indígenas. Un estudio realizado en Canadá mostró un aumento en la prevalencia de depresión en las poblaciones indígenas que viven en áreas urbanas (Hossain y Lamb, 2019). Lo mismo se logró evidenciar en un estudio realizado en la ciudad de Bogotá con la población indígena Embera (Ruiz-Eslava, 2015), en donde la población situada en la ciudad presentaba un menor nivel de bienestar en comparación a los que viven en áreas rurales remotas. Para el caso de los Misak en Bogotá, el 47,9% de los hogares no se sienten felices en Bogotá.

En relación a la adaptación a la ciudad, el 57,5% de los hogares se sienten parcialmente adaptados y 16,4% poco adaptados. Esta falta de adaptación puede deberse, como lo dice un estudio del 2011 con indígenas Pijaos en Bogotá, que ellos ven a Bogotá como una ciudad que los recibe pero que nunca llegan a sentir como suya (Arias Barrero, 2011), la ciudad es distinta y hostil generando en los indígenas discriminación y exclusión. Adicional a lo anterior se encuentra la percepción de inseguridad, aproximadamente el 88% de la población se sienten inseguros en los espacios que frecuentan. Esto ha sido documentado en algunos estudios, que muestran que, aunque las poblaciones indígenas llegan a Bogotá huyendo del conflicto armado, al llegar a la ciudad encuentran más violencia e inseguridad (Ruiz-Eslava, 2015).

Además de estas limitaciones, se evidenció el bajo acceso a servicios tecnológicos que los ayuden a integrarse a la ciudad, principalmente el acceso a internet. Situación similar a un estudio en Puebla (México) que relaciona el poco acceso a internet en las poblaciones indígenas con una limitación socioeconómica, lo que genera en la población desventajas para acceder a las oportunidades de educación y laborales (Ramos Mancilla, 2018).

Pero, adicionalmente, una de las principales problemáticas de la migración es la reconstrucción de su identidad como pueblo Misak en Bogotá. Esto se

evidencia en la pérdida de la lengua propia. Los resultados del estudio mostraron que en el 23,35% de los hogares solo los adultos hablan lengua propia y los jóvenes solo la entienden. El olvido de las lenguas originarias hace que se pierda la identidad indígena, pues esta es muy importante para mantener la memoria de un pueblo (King, Smith y Gracey, 2009). Adicional a lo anterior, el 21,9% de los hogares entienden, pero no hablan español, este desconocimiento del español hace más difícil su adaptación al nuevo entorno donde viven.

De acuerdo a lo anterior, los Misak en Bogotá no se sienten felices principalmente por la inseguridad, lo que indica que, aunque los indígenas lleguen a la ciudad huyendo del conflicto armado al estar en ella encuentra aún más violencia (Ruiz-Eslava, 2015). Pero no solo es la violencia sino la pérdida de la identidad indígena, asociada a la desconexión con su territorio de origen y la pérdida de sus costumbres y su lengua lo que puede llevarlos a sentirse en un territorio desconocido, que no los recibe de buena manera y que les es hostil al estar en él.

Aseguramiento y acceso a la medicina propia y occidental

Atendiendo al importante papel que juega en su cosmovisión la medicina ancestral, es necesario aproximarnos y tratar de entender cómo esta es interpretada dentro de la población Misak. La armonía que se construye dentro del territorio, los pensamientos y la espiritualidad comprenden partes fundamentales que vulneran o fortalecen la salud de esta población (Fagetti, 2012). Así mismo, el desplazamiento del resguardo de origen genera expresiones físicas que en nuevos contextos afectan los organismos provocando problemas de nutrición, diarrea e infecciones respiratorias, como consecuencia de la desigualdad económica y la exclusión étnica y cultural (Grupo de interés en salud indígena, 2013).

Teniendo en cuenta esto, es importante tener en cuenta que la población indígena Misak que reside en Bogotá tiene un porcentaje más alto de no afiliación a salud en comparación con la población general 8% vs 0,6% respectivamente (Observatorio de salud de Bogotá, 2019). Dentro de las principales razones que argumenta la comunidad, se encuentra el no estar vinculados laboralmente, sin embargo, esto es paradójico ya que la vinculación laboral no es un requisito para la afiliación en salud de la población indígena. Esto demuestra que las poblaciones indígenas desconocen o no comprenden el funcionamiento de los sistemas de salud y que se les dificulta su uso y por ende la exigencia de sus derechos (Grupo de interés en salud indígena, 2013).

Con respecto a la atención en salud de los indígenas Misak misak establecidos en Bogotá, un poco más de la mitad de los hogares encuestados acuden principalmente a la medicina occidental cuando tienen alguna alteración en salud. Adicionalmente, afirmaron que la calidad del servicio era regular debido al

difícil acceso, a la falta de oportunidad en las citas, a los trámites que son muy complicados y a las demoras en la atención. Estos resultados son similares a los reportados en estudios realizados en indígenas en México, los cuales exponen que las principales barreras que dificultan el acceso son la inoperancia del personal de salud y la falta de apoyo social, económico e institucional que conllevan a una atención en salud ineficiente (Juárez-Ramírez *et al.*, 2014). Llama la atención, que a pesar de que en Colombia desde el año 2011 se propone un Sistema Indígena Propio e Intercultural (SISPI) con el fin de construir programas propios alrededor del ciclo vital para fortalecer la armonía y la identidad cultural, este no se ve reflejado en las experiencias de la población indígena Misak misak residente en Bogotá (Collazos-Palco, 2014).

Además de las barreras de acceso a la medicina occidental, un porcentaje importante de hogares Misak misak no han asistido a la medicina tradicional o propia en la ciudad debido a que consideran que esta es importante, pero hacen falta más acciones para alcanzar el equilibrio. Estudios realizados en México presentaron que las barreras culturales y el idioma son muchos de los prejuicios sociales que pone a la población indígena en una situación de desprotección y genera una brecha en salud con respecto a la población no indígena (Juárez-Ramírez *et al.*, 2014). Las principales causas están relacionadas con las barreras que obstaculizan la medicina propia como la falta de médicos tradicionales y plantas medicinales en Bogotá, además de las diferencias en cuanto a lengua, comunicación, conocimientos, valores y prácticas terapéuticas (Grupo de interés en salud indígena, 2013).

En conclusión, el pueblo Misak misak muestra porcentajes importantes de no aseguramiento en salud, pensión y riesgos laborales, además de barreras de acceso a la medicina occidental y limitaciones de la medicina tradicional. Estas problemáticas generan consecuencias importantes en la población indígena en cuanto a su equilibrio en salud, ya que no solo son desatendidos por las entidades prestadoras del servicio, sino que, además, no cuentan con el respaldo del Estado para que les asegure este servicio, lo que vulnera su derecho a la salud y así mismo mantiene las inequidades en salud presentes con respecto a la población no indígena.

Trabajo y seguridad alimentaria

Los indígenas Misak misak migran a Bogotá con el objetivo de buscar mejores oportunidades laborales de las que tienen en su territorio. El porcentaje de la población que logra acceder a un empleo formal es del 40,01% de los encuestados y estos trabajos consisten principalmente en floricultura con contratos por prestación de servicios. Sin embargo, se puede observar que, al comparar estos datos con los presentados para la ciudad de Bogotá, la población residente en la ciudad cuenta con una tasa de empleo formal mayor, lo que sugiere la

presencia de barreras de acceso a la hora de optar por un empleo formal por parte de la población indígena (Cámara de comercio, 2020). Estudios realizados con indígenas en Alberta (Canadá), muestran que los indígenas tenían una tasa de empleo 9,5% menor que la población no indígena (Kolahdooz *et al.*, 2015). Llama la atención de que a pesar de que una de las razones para migrar a Bogotá fue la búsqueda de oportunidades laborales y esta migración no es reciente, los porcentajes de acceso laboral no lo reflejan. Una de las posibles causas es debido a que los bajos niveles en educación dificultan la inclusión a la ciudad, y esto se convierte en una desventaja para acceder a las oportunidades para mejorar su calidad de vida y su desarrollo humano (Reimers, 2002). Además, las condiciones de trabajo de esta población no son las mejores dado que tienen altos porcentajes de población no asegurada a pensión y a riesgos laborales, lo que implica que esta población no cuenta con condiciones que les garanticen una mejor calidad de vida laboral.

Otro aspecto importante a resaltar son los bajos ingresos que recibe esta población, debido a que un porcentaje importante reportó recibir un ingreso mensual de un salario mínimo. Estos resultados son similares a los resultados encontrados en estudios realizados en países como Canadá, Australia y Nueva Zelanda, los cuales muestran que los grupos indígenas se encuentran en desventaja debido a que cuentan con bajos niveles educativos lo que conlleva a una dificultad para conseguir trabajos formales y con una mejor remuneración económica (Mitrou *et al.*, 2014).

Es preocupante que las condiciones socioeconómicas del pueblo Misak misak se asocian con una falta de garantía del derecho a la alimentación lo cual se expresa en la inseguridad alimentaria. Esto se pudo evidenciar en el estudio ya que más de la mitad de los hogares dejaron de comer alguna de las comidas principales o comieron menos de lo acostumbrado en el último mes debido a bajos ingresos. Estos resultados se pueden comparar con los reportados por investigaciones realizadas en México, las cuales relacionan la condición de pobreza con la compra de alimentos de baja calidad y por estudios realizados en África que resaltaron que las poblaciones indígenas que viven por debajo de la línea de pobreza presentan mayor estado de desnutrición. Sin embargo, es importante tener en cuenta que las causas de la inseguridad alimentaria son diversas y no solo incluyen las condiciones económicas, sino que también abarcan aspectos culturales como los cambios que implica la migración a la ciudad como la ausencia de alimentos propios de sus territorios de origen (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura FAO. Departamento para la Prosperidad Social, 2015; Reyes-Posadas *et al.*, 2007).

La comunidad Misak misak se encuentra revictimizada en la ciudad debido a que a pesar de que sufre de un desplazamiento forzado ya que migra huyendo del conflicto armado en su territorio y por la búsqueda de mejores oportunidades, al llegar a la ciudad también se enfrenta a situaciones que violentan

su vida cotidiana. Esto se debe, a que el hecho de establecerse en la ciudad les genera un choque cultural que se refleja en los diferentes ámbitos de su vida como lo son su tipo de vivienda y organización familiar, los bajos ingresos económicos y la inseguridad alimentaria que esto les genera, el bajo acceso a nivel laboral, la falta de oportunidades para acceder a una buena educación y las problemáticas de salud como el bajo acceso a su medicina tradicional, lo cual evidencia una falta de reconocimiento de sus derechos individuales y colectivos (Ruiz-Eslava, 2015). Así pues, la situación de la población indígena en la ciudad no solo muestra que no se reconocen sus derechos básicos, sino que tampoco sus derechos específicos como comunidad indígena son tenidos en cuenta (Roncancio-Alfaro, 2019).

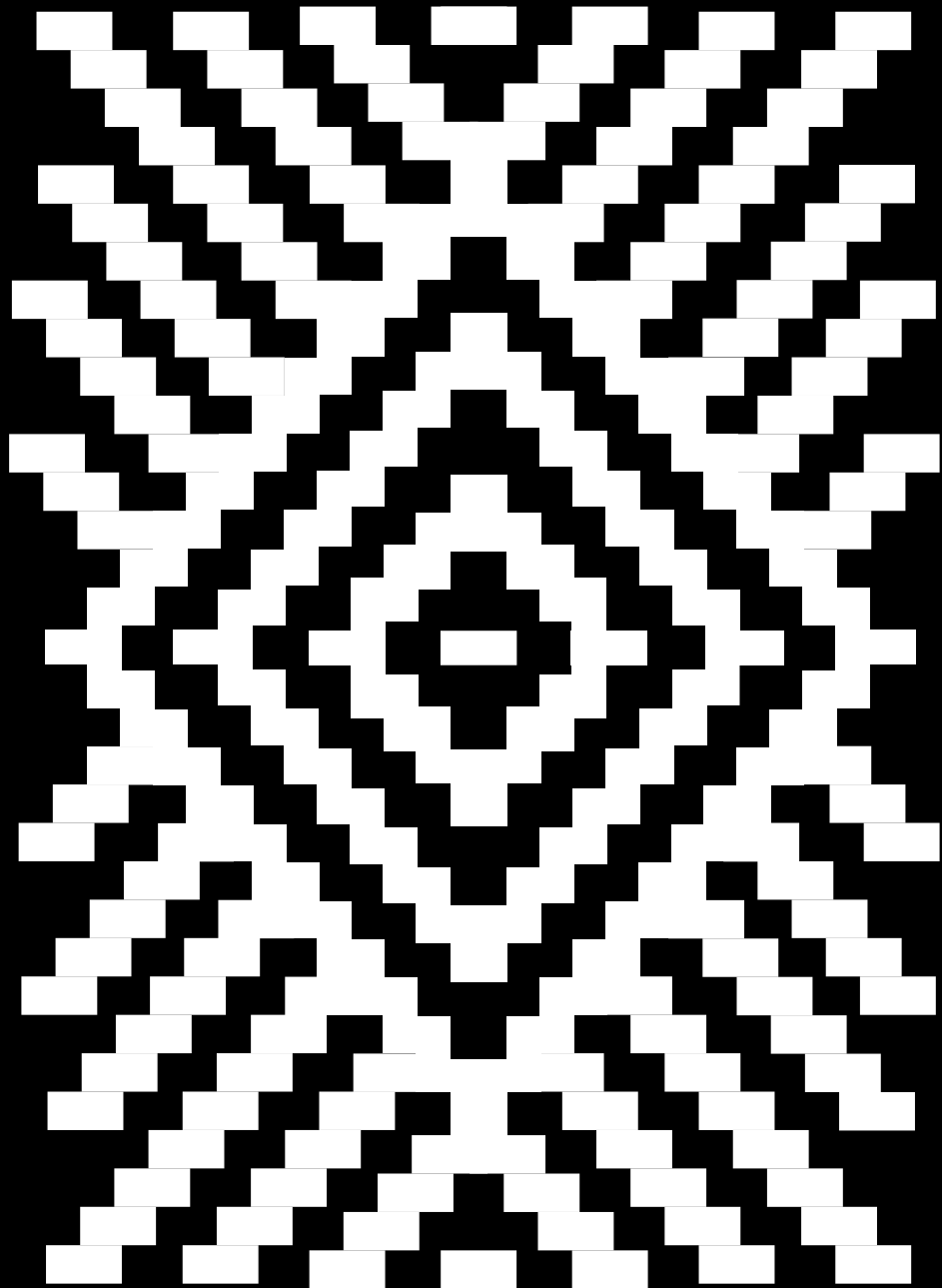
En consecuencia, las principales razones por las que la población indígena Misak misak cuenta con condiciones limitadas en cuanto a la salud, vivienda, trabajo, ingresos y bienestar en general, están relacionadas con la implementación de las políticas y su cumplimiento por parte del gobierno debido a la falta de un abordaje intercultural de las diferentes problemáticas. Una posible explicación a lo anterior, es debido a que en la ciudad se evidencia la materialización de un sistema social, económico y político único y hegemónico que impide el encuentro y desarrollo de la diversidad cultural y social. Aunado a esto, a los pueblos indígenas y a sus prácticas se le sitúa en el espacio rural como único lugar legítimo de habitar, lo que ha limitado los espacios en los cuales los derechos indígenas son válidos, restringiéndolos solamente a los territorios de origen lo que no da lugar al indígena en territorio urbano. Lo anterior hace necesaria la apertura a nuevas posibilidades de visibilizar las múltiples formas de vida y lugares posibles para habitar por las comunidades indígenas desde la garantía plena de sus derechos (Roncancio-Alfaro, 2019).

REFERENCIAS

- Aravena, A. (2003). Los Mapuches-Warriache procesos migratorios e identidad mapuche urbana en el siglo XX. En G. Boccara. *Colonización, resistencia y mestizaje en las américas (siglo XVI-XX)* (1. ed., pp. 359-385). Ed. Abya-Yala.
- Archila, M. y García M. (2015). Violencia y memoria indígena en Cauca y La Guajira. <http://www.scielo.org.co/pdf/meso/v19n38/v19n38a03.pdf>
- Arias-Barrero, L. A. (2011). Indígenas y afrocolombianos en situación de desplazamiento en Bogotá. *Trabajo Social*, 13, 61-76. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=4370776>
- Audefroy, J. (2005). El mejoramiento de la vivienda indígena en la ciudad de México. *Revista INVI*, 20(53), 154-180. <http://ezproxy.unbosque.edu.co:2048/login?url=https://search-proquest-com.ezproxy.unbosque.edu.co/docview/2183673110?accountid=41311>
- Ávila, S. A. y Ayala, Y. A. (2017). Ala kusreik ya-Misak universidad: construyendo educación propia. *Jangwa Pana: Revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena*, 16(1), 54-66. <http://doi:10.21676/16574923.1956>
- Cabildo Ancestral del Territorio de Guambia. Ministerio del Interior. (2013). *Plan de Salvaguarda del pueblo Misak "Recuperar la tierra para recuperarlo todo"*. https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_misak_-_diagnostico_comunitario.pdf
- Calambas, J. A., Hurtado, C. A. (2014). *Fortalecimiento del namui wam en el pueblo Misak, vereda fundación, territorio ancestral de Guambia, Silvia, Cauca*. <http://repositorio.uraccan.edu.ni/557/1/MONOGRAFIA%20PROY%20JOSE%20ALFREDO.pdf>
- Cámara de Comercio de Bogotá. (2020). La tasa de informalidad de Bogotá en dic/19-feb/20 fue de. <http://www.ccb.org.co/observatorio/Economia/Economia-dinamica-incluyente-e-innovadora/Mercado-laboral/La-tasa-de-informalidad-de-Bogotá-en-dic-19-feb-20-fue-de>
- Carey, T. A. (2013). Defining Australian Indigenous Wellbeing: Do we Really Want the Answer? Implications for Policy and Practice. *Psychotherapy and Politics International*, 11(3), 182-194. <http://doi:10.1002/ppi.1305>
- Collazos Palco, J. (2014). *Análisis de la política pública en salud para los indígenas residentes en Bogotá D.C.: 2008-2012*. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/47640>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2019). *Población indígena de Colombia. Resultados de Censo Nacional de población y vivienda 2018*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>
- Escobar, D. (2019). El ciclo sagrado de las altas cumbres: agua, vida y pensamiento entre los Misak (guambianos). *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, (34), 145-151. <https://doi:10.7440/antipoda34.2019.07>
- Escobar, D. (2017). *Pi Kötreyei Utø Chillimal øsikmusik Tøka Atrun - DEL AGUA Y DEL BARRO: aspectos sobre cosmología y aprendizaje en los Misak* [Tesis de maestría]. <https://core.ac.uk/download/pdf/296889063.pdf>
- Fagetti, A., Rivermar, M. L. y D'Aubeterre, M. E. (2012). Migración transnacional y medicina tradicional Otomíes de San Pablito, Pahuatlán, Puebla en Carolina del Norte. *Anales de antropología*, 46(48), 203.

- Gonzales Castaño, G. (2012). ¿Quién necesita una lengua? política y planificación lingüística en el departamento del Cauca. *Tabula Rasa*, 17, 195-218. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39626900010>
- Grupo de Interés en Salud Indígena. (2013). Iniciativas por la salud pública: Avances y retos en los Sistemas de Salud Interculturales. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 31(3), 13-15. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/fnsp/article/view/17913>
- Hossain, B. y Lamb, L. (2019). Cultural Attachment and Wellbeing Among Canada's Indigenous People: A Rural Urban Divide. *Journal of Happiness Studies*, 21(4), 1303-1324. <https://doi:http://dx.doi.org.ezproxy.unbosque.edu.co/10.1007/s10902-019-00132-8>
- Juárez-Ramírez, C., Márquez-Serrano, M., Salgado de Snyder, N., Pelcastre-Villafuerte, B. E., Ruelas-González, M. G. y Reyes-Morales, H. (2014). La desigualdad en salud de grupos vulnerables de México: Adultos mayores, indígenas y migrantes. *Revista Panamericana De Salud Pública*, 35(4), 284-290.
- King, M., Smith, A. y Gracey, M. (2009). Indigenous health part 2: the underlying causes of the health gap. *Lancet*, 374, 76-85. [http://doi:10.1016/S0140-6736\(09\)60827-8](http://doi:10.1016/S0140-6736(09)60827-8)
- Kolahdooz, F., Nader, F., Yi, K. J. y Sharma, S. (2015). Understanding the social determinants of health among Indigenous Canadians: Priorities for health promotion policies and actions. *Global Health Action*, 8(1), 27968. <http://doi:10.3402/gha.v8.27968>
- Mitrou, F., Cooke, M., Lawrence, D., Povah, D., Mobilia, E., Guimond, E. y Zubrick, S. R. (2014). Gaps in indigenous disadvantage not closing: A census cohort study of social determinants of health in Australia, Canada, and New Zealand from 1981-2006. *BMC Public Health*, 14(1), 201. <http://doi:10.1186/1471-2458-14-201>
- Molano-Tobar, N. J. y Molano-Tobar, D. X. (2017). Cosmovisión de salud y alimentación en la cultura guambiana. *Revista Universidad y Salud*, 20(1), 16-25. <http://www.scielo.org.co/pdf/reus/v20n1/0124-7107-reus-20-01-00016.pdf>
- Morales, S. P. y Isidro, L. (2014). La paradoja hipócrita. Problematización de la participación política de la mujer Misak. *Revista Colombia Internacional*, (80), 135-170. <http://ezproxy.unbosque.edu.co:2048/login?url=https://search-proquest-com.ezproxy.unbosque.edu.co/docview/1511452639?accountid=41311>
- Observatorio de Salud de Bogotá (2019). *Afiliación según régimen de aseguramiento SGSS en Bogotá*. <http://saludata.saludcapital.gov.co/osb/index.php/datos-de-salud/ofertas-de-servicios-de-salud/afiliacion-regimen/>
- ONIC - Organización Nacional Indígena de Colombia (2015). *Pueblo Misak Misak (Guambiano)*. <https://www.onic.org.co/pueblos/1098-guambiano>
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura FAO. Departamento para la Prosperidad Social. (2015). *Comida, territorio y memoria: situación alimentaria de los pueblos indígenas colombianos*. <http://www.fao.org/3/a-i4467s.pdf>
- Ramos Mancilla, O. (2018). Acceso a internet desigual y heterogéneo en los pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla (México). *Revista Española de Antropología Americana*, 48, 9-27. <http://ezproxy.unbosque.edu.co:2048/login?url=https://search-proquest-com.ezproxy.unbosque.edu.co/docview/2241379040?accountid=41311>
- Reimers, F. (2002). La lucha por la igualdad de oportunidades educativas en América Latina como proceso político. *Red Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 32(1), 9.
- Reyes-Posadas, I., Nazar-Beutelspacher, A., Estrada-Lugo E. y Mundo-Rosas V. (2007). Alimentación y suficiencia energética en indígenas migrantes de los Altos de Chiapas, México. *Archivos latinoamericanos de nutrición*, 57(2), 155-162.

- Rojas-Quiceno, G. (2013). *Índice de felicidad y Buen Vivir 2013* (1ra ed.). Fundación naturaleza, planeta y vida.
- Roncancio-Alfaro, A. L. (2019). *Prácticas e identidades indígenas en contexto de ciudad: el caso de la comunidad indígena NASA del Cauca, en Bogotá, Colombia. Segregación socio-espacial en las ciudades latinoamericanas*. Congreso llevado a cabo en el XXXI Congreso ALAS Uruguay 2017, Montevideo, Uruguay.
- Ruiz-Eslava, L. F. (2015). Salud mental en tiempos de guerra, una reflexión sobre la relación conflicto armado-salud mental en la comunidad indígena Emberá en situación de desplazamiento forzado. *Revista de la Facultad de Medicina*, 63(3), 399-406.
- Tununbala, F. y Bautista, J. (2008). *Segundo plan, de vida de pervivencia y crecimiento Misak. Guambia, Colombia: Dígitos y Diseño*. https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan_de_vida_y_pervivencia_Misak.pdf
- Verdad Abierta, (2014). La larga y cruel lucha por la tierra en el Cauca. <https://verdadabierta.com/la-larga-y-cruel-lucha-por-la-tierra-en-el-cauca/>



Parte 2

Capítulo 6

Los Kamëntšá biya:
del Valle de Sibundoy
a Bogotá

CAPÍTULO 6

LOS KAMĚNTŠÁ BIYA: DEL VALLE DE SIBUNDOY A BOGOTÁ

Irene Parra-García
María Paula Sarmiento Rojas
Veruska Martínez Mogollón
Sandra Vargas-Cruz
Edgar Antonio Ibáñez-Pinilla

RESUMEN

| 170 |

El pueblo Kaměntšá biya está ubicado originalmente en el departamento de Putumayo, pero debido a la falta de oportunidades y al conflicto armado tuvo que desplazarse a diferentes regiones, entre ellas Bogotá, lo que generó cambios socioculturales en quienes migraron. Se realizó un estudio mixto para evaluar la percepción en salud de los comuneros del Cabildo indígena Kaměntšá biya en la capital, para caracterizar aspectos como salud, vivienda, trabajo, educación y buen vivir. En este estudio participaron 176 personas en 58 hogares, mayormente constituidos por adultos jóvenes que llegaron a Bogotá principalmente en búsqueda de oportunidades y en menor medida por el conflicto armado. Se ubican en 13 de las 20 localidades de Bogotá y viven en su mayoría en arriendo, en viviendas con buenas condiciones materiales y bajo hacinamiento. Con relación a salud prefieren consultar a los médicos tradicionales y consideran que estos tienen presencia significativa en la ciudad (estos sabedores de hecho fueron pioneros en la migración a la ciudad). La gran mayoría se encuentra afiliado al sistema de salud occidental, aunque perciben barreras como los tiempos prolongados de programación y acceso a la atención. Los comuneros Kaměntšá reciben sueldos bajos por trabajar tanto en empleos formales como informales, con más hombres empleados en trabajo formal y más mujeres en informal. Más de la mitad ha presentado desequilibrios en salud estando en Bogotá y la gran mayoría percibieron desarmonías en especial por la ruptura del tejido social y con su territorio. Los Kaměntšá biya perciben un mejoramiento parcial de sus condiciones de vida con relación a su experiencia

en el territorio de origen, pero no logran sentirse felices o seguros en la ciudad, y a la vez que se identifica la pérdida de sus usos y costumbres como los procesos organizativos o su lengua propia.

Palabras clave: indígenas Kamëntšá, salud de los pueblos indígenas, calidad de vida, migración humana, indígenas urbanos.

ABSTRACT

The Kamëntšá biya indigenous people was located in the department of Putumayo (South in Colombia) originally, but due to lack of opportunities and the armed conflict, they had to move to different regions of Colombia such as Bogotá. That fact generated socio-cultural changes in the people who migrated. A mixed study was carried out to evaluate the health perception of the community members of the Kamëntšá biya Cabildo (indigenous association), in the capital of Colombia, in order to characterize some aspects like health, housing, work, education and good living. 176 people in 58 households participated in this study, mostly made up of young adults who came to Bogotá mainly in search of opportunities and to a lesser extent due to the armed conflict. They are located in 13 of the 20 towns in Bogotá and most of them live for rent, and in houses with good materials conditions and they do not live in overcrowding. In relation to health, they prefer to consult traditional Kamëntšá biya doctors and consider that they have a significant presence in the city (these connoisseurs or experts were in fact pioneers in migration to the city). The vast majority are affiliated with the western health system, although they perceive barriers such as long programming times and access to medical care. Kamëntšá community members receive low salaries for working in both, formal and informal jobs, with more men employed in formal work. More than half have presented health imbalances while living in Bogotá and the vast majority perceived disharmonies, especially due to the breakdown of the social fabric and with their territory. The Kamëntšá biya people perceive a partial improvement in their life conditions in relation to their experience in their territory of origin, but they can't feel happy or safe in the city and at the same time the loss of their uses and customs such as organizational processes or their own language is identified.

Keywords: Indigenous Kamëntšá, health of indigenous peoples, quality of life, human migration, urban indigenous.

LOS KAMĚNTŠÁ BIYA DESDE SU ORIGEN

El pueblo indígena Kamëntšá biya es originario de los municipios de Sibundoy y San Francisco en el Valle de Sibundoy, en el departamento de Putumayo. El

Valle de Sibundoy, en el Nudo de Los Pastos, es un pequeño altiplano aluvial en la cordillera centro-oriental conocida como cordillera Portachuelo. Hoy sus resguardos están en la región del alto Putumayo y la parte plana de Sibundoy, en los municipios de Sibundoy y San Francisco y en la región medio y bajo Putumayo-Mocoa, con dos cabildos, Kamëntšá y un Kamëntšá-Inga. El Cabildo de San Francisco no posee resguardo legalmente constituido (el Kamëntšá-Inga) y el Cabildo Kamëntšá biya de Mocoa tiene su resguardo Villanueva, el Cabildo Kamëntšá-Inga de Mocoa, cuenta con los resguardos San Luis del Pepino y Belén del Palmar. (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2001; Arango, Sanchez y ONIC, 1997; Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y Ministerio del Interior, 2012).

El Censo Nacional de Población 2018 registra 7521 personas que se auto reconocen como indígenas Kamëntšá. Si bien sus integrantes históricamente habían disminuido o se habían movilizado a otros lugares, esta cifra constituye un avance importante con relación a su población en 2005, que eran 4879. Se concentran principalmente en el departamento del Putumayo (85,8%), cerca de 40% de este pueblo vive en zonas urbanas del departamento (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2018).

En sus territorios de origen realizan actividades agropecuarias, artesanales e industriales como sustento. Sus prácticas basadas en la producción a pequeña escala, buscan mantener un equilibrio en la producción para que todos tengan lo necesario, por medio de la chagra o jajañ. La tierra, no solo les da el sustento diario, también es la forma en la que esta comunidad mantiene su tradición enseñando a los niños la importancia de su cuidado, del trabajo, de compartir y ayudar a otros. El jajañ es la base económica que más tiene fuerza en los Kamëntšá porque son ellos mismos los principales beneficiarios de esta actividad, supliendo sus necesidades básicas y permitiendo que los excedentes de producción sean comercializados. Además es una actividad que se desarrolla según sus usos y costumbres, con una gran variedad de plantas, granos y tubérculos, es mucho lo que el jajañ permite aprender (Gómez, Juajibioy y Armando, 2014; Palacios y Barrientos, 2014).

Es un pueblo que fomenta el pensamiento, las creencias y tradiciones propias. Enseñar y aprender la preparación de sus alimentos, el respeto al otro, su lengua, la honradez, la simbología del carnaval, así como la tradición oral. Todo esto como un gesto de resistencia y salvaguarda de sus tradiciones y costumbres (Ávila, 2004; Tandioy y Maffla, 2013). El carnaval es el del Perdón (Bëtsnate) que se realiza para restablecer la armonía a través de la fiesta, el baile, los procesos colectivos y la reconciliación. Tiene como ejes centrales el perdón, el don y la hospitalidad (Gómez, 2016).

Su lengua propia es Camsá o Kamsá. Si bien en los adultos aún se conserva, el riesgo actual es que se ha delegado su enseñanza en las instituciones educativas bilingües. El desuso de la lengua en los hogares y la vida cotidiana

la pone en riesgo, en tanto el ámbito familiar propicia de manera directa el compartir diario haciendo la práctica de la lengua un ejercicio natural y continuo (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y Ministerio de Cultura, 2010; Jamiy, 2017). En general, muchas de sus manifestas propias se han ido perdiendo en especial la lengua materna, debido a la migración del pueblo y por consiguiente la incorporación de costumbres occidentales de las regiones de llegada (Ávila, 2004; Tandioy y Maffla, 2013).

Para el pueblo Kamëntšá uno de sus saberes más relevantes, es el origen de la vida que tuvo lugar gracias a la sabiduría de Waman Tsbatsanamama “Sagrada Madre Tierra”, quien sembró una raíz eterna, como Kamëntšá Yentsa Kamëntšá Biyá “Hombres de Aquí, con Pensamiento y Lengua Propia”. Waman Tabanok es el lugar sagrado donde ocurrió este suceso y a partir de esto el pueblo lo estableció como vivienda. En razón a esto los Kamëntšá permanecen cubiertos por Bejata “placenta” y Wasbia “vientre”, elementos que vienen del mundo sagrado, representando pureza y resplendor lo que recubre al bebé de los pies hasta el pecho al momento de nacer (Chindoy, 2017).

Su espiritualidad es guiada por Tatsëmbuá y Juajuaná quienes son los sabedores del conocimiento medicinal ancestral, cuya sabiduría está dada por su conexión con la naturaleza, los cantos y trabajo muy fuerte con las plantas (como el arrayán, el yagé, el borrachero, el eucalipto, las cuyanguillos, entre otras). Su intención es transmitir su sabiduría a la comunidad, curar y sanar tanto la parte física, como la espiritual y la mental de cada comunero que acuda a ellos con algún tipo de desarmonía, desequilibrio o enfermedad. Esta labor desarrollada por los sabedores constituye una función de beneficio social, a través del ejercicio incondicional para ayudar a la colectividad (Muyuyu, 2019; Chindoy, 2017).

La enfermedad puede ser espiritual con manifestaciones corporales a través de desequilibrios emocionales de la persona con la presencia de dolor, carencia de energía, falta de ganas, ninguna disposición para trabajar, acompañada de dolor y pérdida de apetito y enflaquecimiento ocasionado por vómitos, diarreas, dolores de cabeza, estómago, articulaciones y oídos. La resolución de los padecimientos se da mediante el jabónyan y los rituales de refrescamiento. Uno de los rituales más importantes para los Kamëntšá es el del yagé, consiste en tener armonía del cuerpo humano para la realización de actividades y contribuir con el equilibrio de la naturaleza (Muyuyu, 2019; Chindoy, 2017).

El enfermo y su familia ponen en movimiento creencias y saberes sobre la medicina como acción previa al ritual de curación que se realizará con la participación del Tatsëmbuá. Para los Kamëntšá, toda enfermedad tiene un espíritu de connotación negativa que afecta y desestabiliza el cuerpo, de ahí los síntomas de dolor, que serán combatidos por el Tatsëmbuá y los poderes sagrados de las plantas. Las plantas que se utilizan en los rituales, se encuentran

en las chagras unifamiliares y todo tratamiento tiene un jabónyan que define y determina la enfermedad o el estado del paciente (Jacanamejoy, 2017).

En cuanto a su organización y trabajo colectivo, funcionan como los demás pueblos indígenas del país a través de resguardos orientados por cabildos. Las autoridades están conformadas por el gobernador, los alcaldes mayores y menores, y los alguaciles. Junto con ellos las cuadrillas que trabajan voluntariamente por el buen vivir y convivencia de la comunidad. Su estructura sociopolítica tiene conceptos propios de derecho, autoridad y justicia fundamentados en el respeto, el apoyo mutuo, sus valores, la lucha por su territorio y la defensa de sus creencias y cultura (Ministerio de Cultura, 2010).

Antiguamente el pueblo Kamëntšá se distribuía en tres autoridades: la política (Waishanya), la espiritual (Tatsëmbua) y la productiva (Utabna). Pero con el tiempo las figuras de autoridad espiritual y productiva empezaron a desaparecer dejando en firme la estructura de los cabildos. Todos los elegidos para estos cargos deben velar por los intereses comunitarios de los Kamëntšá e interactuar con las autoridades occidentales. Es una responsabilidad ante el pueblo que, tal como lo afirma el Taita Santos Jamioy “Es un sistema categorizante que no se hace por bienes económicos si no por bienes sociales” (Alvarado y Herazo, 2017). A diferencia de épocas anteriores, actualmente es posible la participación de mujeres en todo el proceso e incluso en su designación como gobernadoras (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y Ministerio del Interior, 2012; Jamioy, 2017).

| 174 |

A pesar de su organización, y al igual que la mayoría de pueblo indígenas en Colombia, el pueblo Kamëntšá no ha sido la excepción de los efectos desproporcionados del conflicto armado, ya sea de forma individual o colectiva (PNUD, 2011b). Su territorio es una zona estratégica para los diferentes actores del conflicto armado colombiano en tanto es un corredor de paso entre las regiones amazónica y pacífica, pero además es propicio para la explotación económica tanto de minería, como ganadería y cultivos (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y Ministerio del Interior, 2012).

La ausencia por parte del Estado y la presencia de múltiples organizaciones al margen de la ley ha sido una constante; fue a partir de la década de 1970 cuando se hizo popular el cultivo de hoja de coca y se reconoció la zona como una de las principales rutas de exportación de la pasta de coca que se intensificó, generando nuevos intereses económicos e incrementando la disputa llevando a que el pueblo fuera víctima de amenazas, extorsiones, asesinatos, reclutamiento de menores, además de la invasión de sus lugares sagrados (PNUD, 2011a; Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y Ministerio del Interior, 2012). Para la década de los años 90 ya era casi una costumbre escuchar el sonido de los aviones, los helicópteros, las explosiones o el fuego cruzado entre paramilitares y guerrillas, razón por la cual en esos años aumentó la migración considerablemente ya que no les era posible seguir trabajando en la zona rural

sembrando otros productos diferentes a la hoja de coca, así que muchos se fueron y no regresaron (Pardo, 2005; Comisión de la Verdad, 2020).

El pico más alto de violencia en los cuarenta años de conflicto preexistente fue cuando el pueblo Kamëntšá alcanzó a sufrir 12 masacres entre 1997 y 2004. Estas son las últimas cifras que se tienen disponibles ya que la comunidad no acostumbra a denunciar por temor y esto dificulta mucho que sean reconocidos como víctimas de desplazamiento, aun cuando cientos de ellos salieron de sus regiones hacia diferentes lugares de Colombia (ONIC y Centro Nacional de Memoria Histórica, 2019; Pardo, 2005).

A pesar de todas estas afectaciones, el pueblo Kamëntšá continúa organizándose y desarrollando formas de pervivencia, una de las más importantes es quizás la constitución de su plan de vida. Es el eje central de la vida de esta comunidad y está basado en la tierra como la madre universal que contiene todo ser vivo, significa su todo, donde está marcada la historia, las cosas por aprender, sus conocimientos y en donde podrán dejar marcada la trayectoria a las futuras generaciones. Como dicen los taitas “sin tierra el indígena no es indígena”. Es el lugar en el que se difunde su cultura (costumbres, creencias, convivencias, espiritualidad, historia), les permite no quedar en el olvido, es un factor de unidad, es la provisión y la medicina, pertenecen a ella y ella les pertenece (Movimiento Regional por la Tierra-Colombia, 2015).

A su vez, la institucionalidad estatal fue llamada por la Corte Constitucional a responder y a atender por el peligro de extinción física y cultural de los pueblos indígenas en Colombia. Las causas de esta situación son el conflicto armado interno y las graves violaciones de los derechos fundamentales, individuales y colectivos, que deben ser atendidos por el Estado colombiano como garante de esos derechos (Corte Constitucional, 2004; Corte Constitucional, 2009). De esta normatividad surge la creación del Plan de Salvaguarda Kamëntšá, formulado por la misma comunidad y la institucionalidad pública. El cual buscar hacer un diagnóstico de su situación y recopilar lo propio en actividades económicas, políticas, sociales y culturales del pueblo, principalmente por la necesidad de conservar el territorio, construir nuevos resguardos y ampliar los existentes y difundir y rescatar saberes. Se formula desde la etapa de diagnóstico hasta su implementación y está basado principalmente en el proceso šboachán (fruto de la fuerza y esperanza). Está compuesto por (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y Ministerio del Interior, 2012):

1. Diagnóstico del pueblo Kamëntšá.
2. Formulación de proyectos: inicia con la siembra šboachán, en ella se encontrarán: las distancias de siembra, el número adecuado de semillas, las herramientas para la siembra, entre otros.
3. Implementación: en ella estarán presente los trabajos comunitarios, el cuidado del šboachán, primera y segunda deshierba juabobeman,

mantenimiento, florecimiento, deshoje, cosecha, compartir de los productos, selección de nuevas semillas y ahorro, entre otros.

Tanto el plan de vida como el plan de salvaguarda Kamëntšá le dan una importancia central a la tierra y los territorios ancestrales como el lugar de existencia de lo indígena tanto en sentido material como espiritual (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y Ministerio del Interior, 2012; Movimiento Regional por la Tierra - Colombia, 2015). Sin embargo, por múltiples razones individuales y colectivas, los indígenas Kamëntšá han salido del Valle de Sibundoy y otras regiones del Putumayo. Esto incluye no solo los efectos del conflicto armado sino sus derechos legítimos a conocer, movilizarse y buscar mejores condiciones de vida.

Su migración fue progresiva y en la década de 1980 se hizo masiva trayendo consigo un cambio de estilo de vida alejados de territorio, pero sin desconocer sus raíces y el deseo de mantenerlas vivas. Específicamente a la ciudad de Bogotá, en los años ochenta la naciente comunidad Kamëntšá en Bogotá comienza a agruparse para formar lo que luego será el Cabildo Kamëntšá Biya de Bogotá D.C. El cabildo en la ciudad, además de cumplir las funciones de ente gubernamental es un espacio donde se pueden reunir los miembros de la comunidad y reconstruir sus usos y costumbres en un ambiente urbano.

A continuación, se presenta una perspectiva de la situación de los comuneros que hacen parte del Cabildo Kamëntšá Biya de Bogotá D.C. con la intención de representar su vida en la ciudad y los mecanismos a través de los cuales han buscado insertarse a las lógicas de esta mientras colectivamente constituyen su identidad como indígenas en la ciudad. Esta discusión debe además aportar a encontrar caminos para mejorar sus condiciones de vida en Bogotá mientras se refuerzan y celebran sus usos y costumbres como pueblo Kamëntšá.

LAS FORMAS EN QUE LOS KAMĚNTŠÁ HABITAN A BOGOTÁ

Características demográficas

De la comunidad Kamëntšá que ha migrado a Bogotá D. C., participaron en la investigación 176 personas agrupadas en 58 hogares. El promedio de personas por hogar fue de tres, mientras el pequeño fue unipersonal y el de mayor tamaño de nueve personas. La distribución de población por sexo fue de 47,7% mujeres (84 personas) y 52,3% hombres (92 personas). El número promedio de embarazos fue de $2,3 \pm 1,5$. Además el promedio de nacidos en Bogotá fue de $2,1 \pm 1,3$ personas.

Como se puede observar en la Tabla 1, la población predominante son los adultos jóvenes. De cada 100 personas, 38,6 están entre los 15 y 29 años. En

oposición a esto el índice de vejez es extremadamente bajo con un 0,6. Esta tendencia se corrobora con el índice de Friz que indica que la población es predominantemente adulta al encontrarse a la mitad de la escala.

Tabla 1. Índices demográficos para la población Kamëntšá en Bogotá para el año 2019

Indicador demográfico	Valor
Población total	176
Población masculina	92
Población femenina	84
Relación hombres:mujer	109,5
Razón niños:mujer	11,1
Índice de infancia	21,6
Índice de juventud	38,6
Índice de vejez	0,6
Índice de envejecimiento	2,6
Índice demográfico de dependencia	28,5
Índice de dependencia infantil	27,7
Índice de dependencia mayores	0,7
Índice de Friz	118,4

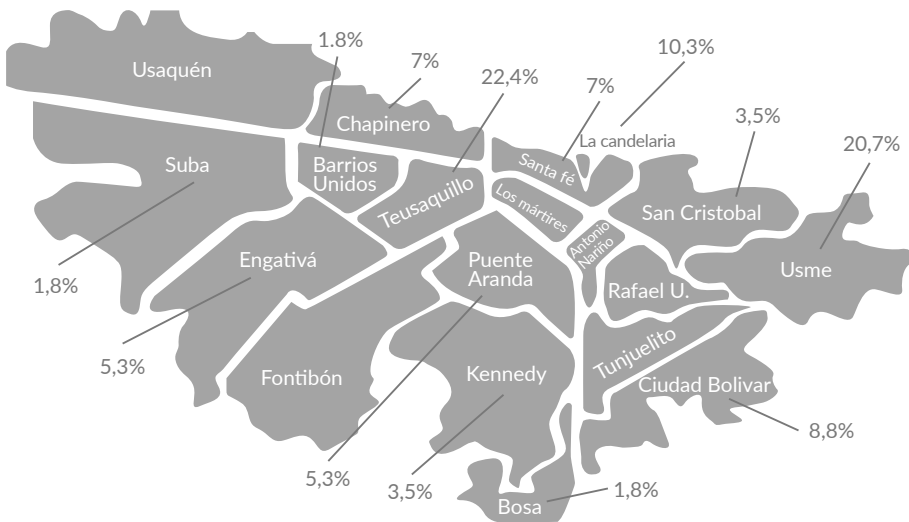
Con respecto a la mortalidad, han fallecido ocho integrantes de la comunidad en la ciudad de Bogotá. Fueron dos hombres y seis mujeres, con una edad promedio de 50 años y cuyas causas de muerte fueron cáncer o enfermedades cardiopulmonares, según sus familiares.

La tipología familiar más común es la unipersonal 25,9% (15 hogares), seguida de nuclear simple y monoparental con 22,4% (13 hogares). Mientras que la jefatura de hogar estuvo dividida por sexo así: mujeres 47,2% (25 hogares) y hombres 52,8% (28 hogares). Para los hogares con jefatura femenina, la tipología familiar más común fue la monoparental con 39,1% (9 hogares) seguida del 21,7% (5 hogares) con familia unipersonal. Para los hogares con jefatura masculina, la tipología familiar más frecuente fue unipersonal 45,5% (10 hogares), seguida por nuclear simple 22,7% (5 hogares), monoparental 13,6% (3 hogares).

En cuanto a la vivienda, el 82,8% (48) de los hogares Kamëntšá en Bogotá viven en arriendo o subarriendo, mientras que tan solo el 12,1% (Siete hogares)

tiene una vivienda pagada o la está pagando. El tipo de vivienda más común fue el apartamento con 56,1% (32 hogares), seguido de casa con 31,6% (18 hogares) y una habitación con 10,5% (6 hogares). La gran mayoría de estas viviendas están en buenas condiciones materiales y el porcentaje de los hogares que viven en hacinamiento es relativamente bajo: 5,2%. No obstante, algunos hogares tienen peores condiciones como: tener paredes de madera y tabla, zinc, tela, cartón 6,8%, tener pisos de tierra en un 6,9% y contar con servicio sanitario de pozo séptico o no conectado en un 5,2%. Así mismo, casi la totalidad de hogares cuentan con servicios públicos, a excepción del gas natural y la conexión a internet que solo está en el 77,6% (45) y 62,1% (36) de los hogares respectivamente. Se ubican en 13 de las 20 localidades de la ciudad, principalmente en las siguientes: Teusaquillo con el 22,4% (13 hogares), Usme con el 20,7% (12 hogares) y La Candelaria con el 10,3% (6 hogares).

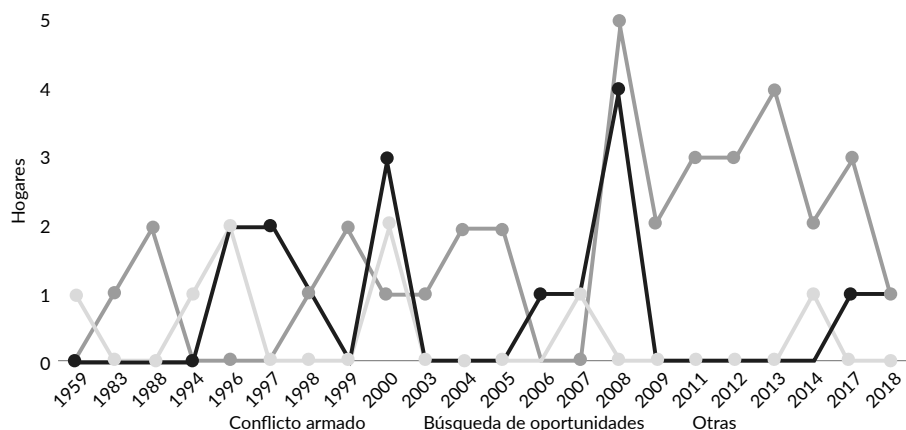
Figura 1. Distribución porcentual de los hogares Kamëntšá por localidades en Bogotá. 2019



Migración

Los Kamëntšá llevan décadas migrando a Bogotá (Un par de hogares llegaron en 1959). El promedio de años en la ciudad de $12,39 \pm 10,21$ años, con un mínimo de 0,17 y un máximo de 59 años. Se encontró que en la década de los 2000 ocurrió la mayor llegada de hogares a la ciudad (Figura 1). La principal razón de la migración es la búsqueda de oportunidades con un 61,4% (35 hogares) seguida por razones relacionadas con el conflicto armado con un 31,6% (18 hogares).

Figura 2. Principales razones de los Kamëntšá para migrar según año de llegada a Bogotá



En los relatos que se recolectaron en esta investigación, es posible reconstruir de manera general las primeras formas de este desplazamiento. Estaban asociadas al comercio de la medicina tradicional, migración especialmente masculina y al reclutamiento de fuerza de trabajo indígena, especialmente de trabajadoras del servicio doméstico en condiciones de absoluta precariedad:

| 179 |

El desplazamiento o digamos la migración, o, digamos, el movimiento de la comunidad... es algo que se ha venido haciendo desde hace mucho tiempo, solo que ha ido variando. [...] tanto razones así como positivas, como razones negativas porque, por ejemplo, yo he tenido la oportunidad de escuchar que, digamos, la comunidad Kamëntšá... a veces quienes salían eran quienes tenían conocimientos de medicina, ¡no! Pues, salían así a ciudades principales a vender o los invitaban, no sé, a cosas de medicina, bien sea purgantes, bien sea cualquier tipo de medicina, ¡no! Pues ellos salían con la finalidad de trabajo. (Entrevista hombre Kamëntšá)

Entonces resulta que había una forma de negocio, por decirlo así, con la mano de obra indígena y en el caso de las mujeres, las mujeres vinieron siendo, como decirlo, la oportunidad para mejorar las condiciones económicas de la familia. Entonces, por ejemplo, si había una muchacha de 10 años en la familia, generalmente llegaban gente de la ciudad, de Pasto o de Cali, de ciudades cercanas y, pues, les llevaban remesa o, en muy poquitos casos, dinero a cambio del trabajo de esta muchacha. Entonces, por ejemplo, había ese tipo de intercambios de mano de obra. Sin embargo, eran intercambios abusivos decían las mujeres. Por ejemplo, les decía a los papás: “no, venga les voy a dar este mercadito para que la muchacha me ayude a cuidar a los niños o a cocinar por tres meses”. Sin embargo, ellos los llevaban a las ciudades. Como no había tampoco esas redes, digamos ese intercambio de

información entre los papás de la muchacha y los patrones o las patronas, por decirlo así, luego las tenían encerradas por uno o dos años y encerradas en condición de esclavitud doméstica. Varias de las mujeres, de las mayores que están acá en Bogotá, han venido siendo parte de ese tipo de proceso, digamos, que salieron por esas negociaciones que hicieron sus padres o madres con gente de la ciudad y por eso es que, digamos, generalmente salían a Pasto. (Entrevista hombre Kamëntšá)

Así mismo, el conflicto armado afectó las dinámicas de su territorio y los terminó desplazando por afectación directa o colectiva. Si bien la mayoría dice no encontrarse en el registro único de víctimas (RUV) 67,2% (39 hogares), los relatos sobre su migración señalan la situación que vivieron en el territorio:

En los años 70, 80, 90 siempre ha estado radicado en el Valle de Sibundoy y el Bajo Putumayo lo que es las FARC, diferentes frentes de las FARC y al mismo tiempo autodefensas. En 1990, en el año 2000 a 2005, hubo presencia de autodefensa en el Valle de Sibundoy. En el momento [a] muchos Kamëntšás les tocó desplazarse a diferentes regiones de Colombia, primero aislándose un poco de la familia a territorios vecinos o a la capital, que es Mocoa, y otros hacia el Bajo Putumayo y otros al departamento de Nariño en búsqueda de trabajo y de mejorar la calidad de vida. Otros salimos para el Cauca, otros para Cali y otros en Bogotá. Entonces, teniendo en cuenta estas circunstancias, tanto de conflicto armado y también por calidad de vida, por estudio o por trabajo, también ha habido otra forma de desplazamiento [que] es las minerías, también las minerías ha afectado al Valle de Sibundoy y también la deforestación tanto en la zona rural como en las zonas altas del Valle de Sibundoy. (Entrevista hombre Kamëntšá)

Esos territorios de procedencia están ubicados en 13 municipios: Sibundoy en un 73,7% (42 hogares), San Francisco (3 hogares), Chorrera, Clejido, Colón, Cumbirara, Kamëntšá, La Hormiga, Puerto Santan, San Miguel, Solano, Valle de Guamez, Valle de Sibú y Villagarzón con un hogar cada uno.

Salud

De los comuneros Kamëntšá el 92% (162 personas) está afiliado al sistema de salud. De estos, el 47,5% (77 personas) pertenece al régimen contributivo, mientras que el 50,6% (82 personas) dice pertenecer al régimen subsidiado y el 1,2% (2 personas) al régimen especial. El 6,8% (12 personas) que manifestó no estar afiliado a ninguna EPS, dice no estarlo principalmente por falta de recursos y no estar trabajando actualmente. Con respecto a ARL y pensión,

de los mayores de 14 años que se encuentran trabajando no están afiliados el 48,2% y el 51,9% respectivamente.

En los testimonios sobre los padecimientos de la comunidad en Bogotá, se encontró que la nueva dinámica de la ciudad, además del abandono de su territorio y la imposibilidad de tener un espacio para practicar su medicina, son las causas principales de un tipo de malestar. Esto se podría ver, desde la perspectiva occidental, como afectaciones en la salud mental:

Las mujeres también tienen algún parecido, pero más que todo a nosotras las mujeres nos da como eso, añadiendo, del estrés. El estrés porque, pues, así como cuidamos a nuestros hijos también tenemos que estar en nuestro trabajo, entonces eso es un poco como decir doble carga para... cómo decirlo que nos de ese problemita en la salud, es el estrés, el dolor de cabeza, la gripa por la contaminación. (Entrevista mujer Kamëntšá)

[...] Tal vez, como le comentaba, la delincuencia es como que no lo deja estar tranquilo a uno y por los tráficos que hay. Es como que lo aburre un poquito a uno, mucha bulla [se ríe], pues, de dónde uno viene es como más calmado, más silencio, si uno sale... doce de la noche, una de la mañana pues, normal [...]. (Entrevista mujer Kamëntšá)

[...] O sea, uno llega a Sibundoy, o sea, ya tiene a la mamá, a las abuelas que le dan buena comida, buen alimento. Sí me dio duro y, además, que uno baja mucho peso acá, entonces, cada vez que yo llegaba a mi pueblo, mi mamá [me decía]: “¡no está muy flaco!” Entonces [se ríe] me... pues se preocupaban mucho, pero pues bueno. O sea, allá la alimentación si es como distinta, allá en la casa. (Entrevista mujer Kamëntšá)

Por otra parte, en el 35,1% de los hogares algún integrante consume sustancias psicoactivas, principalmente alcohol, marihuana y cigarrillo, sin embargo, solo el 8,9% dicen que les ha causado algún tipo de problemas.

Así mismo, se encontró que en el 54,4% de los hogares (31) algún miembro tuvo un desequilibrio en salud en el último año. En el momento en que se presenta esta situación, se busca inicialmente al médico tradicional con un 43,1% (25 hogares) seguido del médico occidental con un 31% (18 hogares) y luego a miembro de la familia el 24,1% (14 hogares). No obstante, la mayoría acude al médico occidental en algún momento 91,4%, (53 hogares) pero consideran a la calidad de este servicio como regular con 57,4% (31 hogares), bueno con 16,7% (9 hogares), malo 14,8% (8 hogares) y muy malo 11,1% (6 hogares).

Dentro de las principales barreras que existen para acceder a los servicios que brinda el esquema de salud occidental, los más comunes para los Kamëntšá son: dificultad para conseguir una cita de manera oportuna con un 50% (26 hogares) seguida de la larga espera para la atención con un 34,6% (18 hogares)

y de tener que hacer muchos trámites con un 32,7% (17 hogares). Así mismo, el 61,4% (35 hogares) de los comuneros consideran que el acceso en la ciudad de Bogotá a la medicina tradicional es significativa, pero falta adelantar más acciones que permitan alcanzar el equilibrio esperado 22,8%, (13 hogares). Sin embargo, hay un 8,8% (5 hogares) que considera que no se cuenta con medicina propia o tradicional en la ciudad.

Pues yo pienso... he mirado así como por encimita pues... acá en Bogotá algunas personas, las dificultades son la vivienda, la vivienda que algunas personas no la tenemos. Otra dificultad, aquí siempre va haber dificultades porque los hijos de nosotros se van a... están como saliéndose de nuestras manos porque siempre han cogido la parte de los colonos. Sería muy importante tener nuestras escuelas, nuestros colegios, los espacios donde sembrar nuestras plantas, las de comer y las plantas medicinales. Acá tenemos buenos taitas que son médicos tradicionales, muy buenos taitas, pero no tienen el espacio donde puedan ejercer su medicina tradicional, no hay el espacio entonces para eso es un lugar sagrado donde van a estar las energías, energías buenas, donde uno se puede sanar el alma, el espíritu y la parte física, pero no hay aquí, entonces eso sería muy importante. (Entrevista sabedora Kamëntšá)

Educación

La asistencia escolar de los niños, niñas y jóvenes Kamëntšá es alta. Entre quienes están en edad de estudiar, la mayor tasa la tiene el grupo de 3 a 5 años con un 100% (7 personas), seguido de los de 11 a 16 años con un 95% (19 personas), sin mayor diferencia por sexo. La menor tasa se encontró para la población entre 17 a 21 años con un 66,7% (10 personas). Con respecto al rezago escolar solo cinco personas están un nivel inferior al esperado: uno entre 6 a 10 años, dos entre 11 a 16 años y dos entre 17 y 21 años.

Tabla 2. Tasa de asistencia y rezago por rango de edad para la comunidad Kamëntšá en Bogotá para el año 2019

Edad	Tasa de asistencia						Rezago					
	Mujer		Hombre		Total		Mujer		Hombre		Total	
Rangos	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%
3 a 5 años	4	100	3	100	7	100	NA*	NA*	NA*	NA*	NA*	NA*
6 a 10 años	6	75	7	100	13	86,7	1	50	0	0	1	50

Edad	Tasa de asistencia						Rezago					
	Mujer		Hombre		Total		Mujer		Hombre		Total	
Rangos	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%
11 a 16 años	10	100	9	90	19	95	0	0	2	22	2	10
17 a 21 años	3	75	7	63,6	10	66,7	2	67	0	0	2	20
Mayores de 21 años	6	10,3	11	19,3	17	14,8	NA*	NA*	NA*	NA*	NA*	NA*

NA: No aplica

El acceso a la educación es una motivación en sí misma para la migración, además se identifica como una oportunidad que se le puede brindar a las nuevas generaciones con la llegada a la ciudad:

Creo que en cierta medida han sabido cómo aprovechar, digamos, algunas oportunidades que, pues, que las universidades dan. Se han sabido arriesgar también a salir a las ciudades. De pronto los primeros, pues, son como... hay algunos a los que les toca sufrir más, ya más adelante, ya las nuevas generaciones que siguen estudiando, pues, de pronto también tienen dificultades, pero no las mismas que antes.

Porque, pues, en el Putumayo o en [el] territorio no hay una institución que pueda brindar lo que cada persona, como... pues, quiere lograr ser, si me entiende. O sea, no hay una institución, un instituto educativo que nos permita a nosotros decir: “nos podemos quedar porque podemos aprender desde acá y podemos de pronto interactuar con otras personas”, pero no lo hay, entonces yo creo que esa es como la razón. (Entrevista hombre Kamëntšá)

Los Kamëntšá en Bogotá parecen tener un nivel educativo alto. Todos los mayores de 21 años reportaron algún nivel educativo (aunque dos señalan haber cursado solo preescolar), mientras que el nivel más común es la secundaria completa con 20,2% (23 personas). Este nivel también es el más recurrente entre las mujeres con un 25,9%, mientras que en los hombres es algunos años de universidad con el 28,6%. Aunque es menor la cantidad de mujeres que entra a la universidad, son más las que se gradúan, con respecto a los hombres que alcanzan este logro, en las mujeres un 19% con respecto a los hombres con un 16,1%.

Tabla 3. Nivel educativo por sexo en mayores de 21 años Kamëntšá en Bogotá en el año 2019

Nivel educativo	Mujer		Hombre		Total	
	F	%	F	%	F	%
Jardín/preescolar	0	0	2	3,6	2	1,8
Algunos años de primaria	4	6,9	1	1,8	5	4,4
Toda la primaria	10	17,2	6	10,7	16	14,0
Algunos años de secundaria	1	1,7	4	7,1	5	4,4
Toda la secundaria	15	25,9	8	14,3	23	20,2
Uno o más años de técnica o tecnología	3	5,2	1	1,8	4	3,5
Técnica o tecnológica completa	9	15,5	9	16,1	18	15,8
Uno o más años de universidad	5	8,6	16	28,6	21	18,4
Universitaria completa	11	19,0	9	16,1	20	17,5
Total	58	100	56	100	114	100

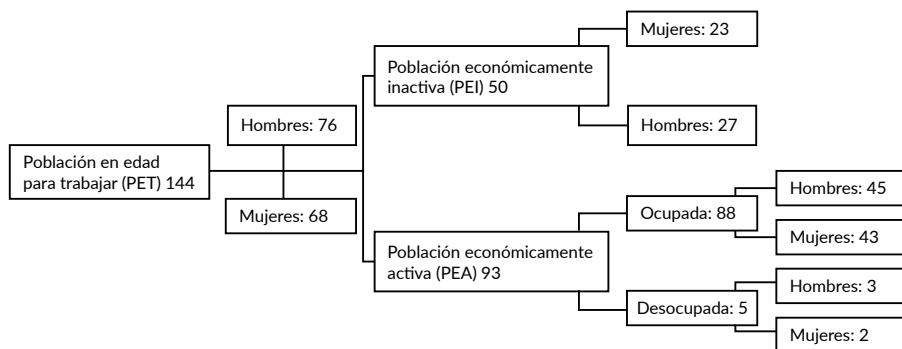
Economía del hogar

Respecto a la ocupación más frecuente en el grupo Kamëntšá, fue el estudio con un 38,1% (67 personas). Esto cambia en la población en edad para trabajar, es decir, los mayores de 12 años, cuya actividad principal fue trabajar tanto formal como informalmente con un 30,5% (44 personas) cada uno, seguido por estudio con un 27,7% (40 personas) y oficios de hogar con un 4,1% (6 personas). Los resultados presentados muestran cambios significativos entre hombres y mujeres mayores de 12 años, ya que los hombres superan a las mujeres en porcentaje, en la actividad trabajo formal con un 36,8% (28 personas) y estudió con un 32,8% (25 personas). En las mujeres se encontró que el 39,7% (27 personas) se ocupan en el trabajo informal, seguido por el trabajo formal con un 23,5% (16 personas) y estudiando con un 22% (15 personas). Los sabedores tradicionales en Bogotá son una mujer y un hombre.

Como se evidencia en la Figura 3, hubo 144 comuneros mayores de 12 años que se encuentran en edad para trabajar. De estas personas, 93 están económicamente inactivas, 88 reportaron estar trabajando y 5 estar buscando empleo. Esto puede deberse a que la mayoría de la población Kamëntšá en la ciudad es joven y se encontraba estudiando. A raíz de ello, la tasa global de participación refleja que el 64,6% de las personas en edad para trabajar se encuentran

económicamente activas. Por otro lado, el 61,1% de la PET está trabajando (tasa de ocupación) y el 5,4% de la PET está en búsqueda de empleo.

Figura 3. Indicadores de mercado laboral para la población Kamëntšá en Bogotá 2019



El ingreso mensual más frecuente es menos de un salario mínimo vigente (SMMV) en un 34,5% (20 personas), seguido por un SMMV con el 25,9% (15 personas) y dos SMMV en un 20,7% (12 personas) cada uno. El 68,4% (39 personas) percibió como bajo el salario con respecto al trabajo que realiza mientras que el 26,3% (15 personas) considera que el valor que recibe es justo con respecto al trabajo que realiza y el 5,3% (3 personas) considera que las condiciones laborales son o han sido precarias. Con respecto a recibir un ingreso diferente al monetario a cambio de trabajo (comida, vestidos, vivienda, etc.) un 12,3% (7 personas) refirieron hacerlo mientras que el 87,7% (50 personas) refirió no haberlo recibido.

Además de los ingresos por trabajo un 55,2% dijo haber recibido subsidios y el más frecuente son las oportunidades educativas con el 24,1% de quienes recibieron ayuda. El 51,6% presentan dificultades con la recepción de la ayuda por la cantidad de trámites que deben realizar. Adicionalmente el 87,5% manifestó que el subsidio era insuficiente y el 80,6% manifestó que no tienen en cuenta sus costumbres.

En los relatos se evidencia que las comunidades no están interesadas en recibir subsidios, sino en desarrollar procesos que les permitan mejorar sus condiciones de vida por cuenta propia mediante el desarrollo de sus propios usos y costumbres y la resignificación de su identidad en la ciudad:

Pues yo pienso... he mirado así como por encimita pues... acá en Bogotá algunas personas, las dificultades es la vivienda, la vivienda que algunas personas no la tenemos. Otra dificultad, aquí siempre va haber dificultades porque los hijos de nosotros se van a... están como saliéndose de nuestras manos porque siempre han cogido la parte de los colonos. Sería muy importante tener nuestras

escuelas, nuestros colegios, los espacios donde sembrar nuestras plantas, las de comer y las plantas medicinales. acá tenemos buenos taitas que son médicos tradicionales, muy buenos taitas, pero no tienen el espacio donde puedan ejercer su medicina tradicional, no hay el espacio entonces para eso es un lugar sagrado donde van a estar las energías, energías buenas, donde uno se puede sanar el alma, el espíritu y la parte física, pero no hay aquí, entonces eso sería muy importante. (Entrevista mujer Kamëntšá)

Con respecto a los gastos, el principal es la alimentación con un 49,3% seguido de vivienda con un 46,9% y en tercer lugar el combustible con un 28,6%. Gasto más allá de lo básico pero igualmente necesarios como muebles, accesorios, esparcimiento, salud y educación, fueron puestos en segundo plano por la mayoría de los hogares. Además, que la alimentación sea el principal gasto en los hogares Kamëntšá no impide que hayan limitaciones en acceder a los alimentos. El 32,8% de los hogares encuestados afirman que el último mes dejaron de comer alguna de las comidas por falta de dinero y el 59,6% comió menor cantidad de lo habitual en el último mes por esta misma razón. De las personas encuestadas con integrantes en planteles educativos el 54% afirmó recibir alguna comida de forma gratuita allí.

Buen vivir

El 28,1% (16) de los hogares encuestados se siente totalmente adaptado a la ciudad, mientras que un 59,6% (34 hogares) tuvo una adaptación parcial y solo un 12,3% (7 hogares) poca adaptación. Así mismo, un 44,8% (26 hogares) se sintieron felices en Bogotá, principalmente porque consideran que han mejorado sus condiciones laborales, educativas y económicas en un 57,7% (15 hogares). Sin embargo, quienes no se sentían felices en Bogotá, un poco más de la mitad (55,2%, 32 hogares), refieren como principal motivo la ruptura con el tejido social o con el territorio en un 50% (16 hogares), seguido por falta de oportunidades y mala adaptación al entorno ciudadano en un 21,9% (7 hogares) cada una. La inseguridad también influyó en la felicidad de la comunidad Kamëntšá en Bogotá, debido a que el 6,3% (2 hogares) identificó este como motivo de infelicidad.

Dentro de los hogares que se incluyeron para este estudio, el 63,8% (37 hogares) percibieron algún tipo de desarmonía en algún miembro de su hogar. Las causas más frecuentes de desarmonía son: en un 64,2% (34 hogares) por problemas del entorno donde viven actualmente, en segundo lugar el debilitamiento de la espiritualidad con un 24,1% (14 hogares) y por último la desconexión con el territorio en un 11,6% (10 hogares). El 63,8% (37 hogares) afirmó que algún miembro de la familia tuvo algún desequilibrio o desarmonía viviendo en

la ciudad. Estos son principalmente sentimientos negativos, ruptura del tejido social o territorio, factores sociales y económicos y la inseguridad.

Realmente uno como joven, a veces, no tiene tan en claro su posición. Uno entra a la universidad realmente con unas... ideas como, pues, que no están muy bien maduradas, digámoslo así, y llegar aquí a la universidad es un choque bastante fuerte, porque, pues, el ejercicio de estar estudiando lo lleva como a eso, como a pensar, como a filosofar, como a estar en constante reflexión, a leer, es una cosa muy... muy buena digámoslo así y la universidad en cierta medida también lo ayuda a ver... a verse uno mismo desde la comunidad [...] Pues acá la misma universidad, a veces, eh... lo pone como con esa vía de buscar cuales han sido los conocimientos de nosotros ¡no! No solo meterse al mundo académico y [...] pensar ya dentro de la academia sino ya también empezar a... o seguir pensando como pueblo indígena, como comunidad Kamëntšá. Entonces, pues, en cierta medida a veces la ayuda y a veces la queja ¡no! Porque, pues, uno al estar en una academia tiene que cumplir con los requisitos de la academia, los trabajos y tiene que hacer pues las cosas tal cual la academia lo exige, entonces no pues no, hay como a veces un choque ahí dentro de las maneras digamos de hacer las cosas y de pensarlas. (Entrevista hombre Kamëntšá)

| 187 |

El cabildo en Bogotá surge como un espacio necesario para afrontar la discontinuidad impuesta por las lógicas de la ciudad. Si se abandona por un momento el concepto de enfermedad, entendida apenas como un proceso de afectación biológica sobre un cuerpo, y se toma el concepto de desequilibrio, es posible aprender que el malestar esta asociado a ciertas conflictividades que, actuando sobre lo comunitario y lo social, afectan a los cuerpos en su relación con la materialidad en la que viven:

Hablando de desarmonía, los malestares y las enfermedades que se presentan acá en Bogotá, o sea, como comunidad... eh... partieron en el año 2015-2016, donde la comunidad Kamëntšá sufrió una división total. Pero fue para bien si, la comunidad se cansó de esos malestares que venían. Entonces la comunidad Kamëntšá luchó para hacer el proceso de recuperar el espacio y lo logró, ¡sí! Entonces, a partir del año 2017 se ha venido haciendo un proceso de ir fortaleciendo con la armonía, con el trabajo y la lucha para que la comunidad Kamëntšá se vuelva a encontrar. (Entrevista hombre Kamëntšá)

Otros desequilibrios mencionados en menor medida fueron problemas de convivencia o adaptación al entorno y contaminación. Asociado a esto, el 75,4% (43 hogares) percibe inseguridad en los espacios que frecuentan los miembros

del hogar en la ciudad, quienes atribuyen esto en un 39,5% (17 hogares) a la delincuencia y hurtos. El total de quienes dijeron que sí se sentían seguros, lo atribuyeron a que no hay inseguridad vial.

La mayoría de los integrantes de la población (77,6%) manifiestan asistir a las actividades del cabildo. Una gran parte están vinculados como comuneros, 14 como sabedores tradicionales y nueve como autoridades de cabildo. No obstante, por la alta participación, la mayoría de hogares han perdido el uso de la lengua propia, en especial en las nuevas generaciones, pues el 51,7% (30 hogares) dicen hablarla pero los niños y adolescentes solo la entienden y en el 17,2% (10 hogares) los adultos la hablan, pero los niños y adolescentes no la entienden. Tan solo el 24,1% (14 hogares) la hablan todos sus miembros. La mayoría por ende, habla y entiende el español (93,1%, 54 hogares).

Así mismo, de los hogares Kamëntšá encuestados, el 89,7% (52 hogares) cuenta con familiares o amigos cercanos en la ciudad. Cuando presentan alguna necesidad acuden principalmente a: su núcleo familiar en un 87,9% (51 hogares), su familia extensa y el cabildo en un 70,7% (41 hogares) cada uno y amigos o parientes lejanos en un 58,6% (34 hogares). Por otra parte, no suelen asistir a actividades recreativas y culturales del distrito de Bogotá (67,2%, 39 hogares).

Los lazos familiares, afectivos y comunitarios suelen marcar una cierta trayectoria en la ciudad y una inserción específica en ciertos espacios que, de uno u otro modo, tienden a confluir en el Cabildo Kamëntšá de Bogotá.

Pues, de hecho acá en la comunidad Kamëntšá, aquí en las residencias... eh... con el liderazgo de algunos compañeros, el mío, a veces organizamos como algunas actividades y tratamos de estar como pendientes, del uno del otro. Pues, a veces conmemorando cumpleaños, participando en las reuniones del cabildo... eh... organizando algunas comidas... eh... organizando algunas actividades en donde creemos que es primordial, digamos, nuestra participación, como por ejemplo, hace poquito hubo la celebración del día de las ánimas y ahí estuvimos con ellos, pues, ahí organizando la comida y buscando diferentes maneras de... de estar unidos no. Entonces, en especial este último año ha sido como bastante... en donde nos hemos vuelto como bastante fuertes, nos hemos acercado, hemos conocido también algunos nuevos y hemos entablado así una relación, así, bien bonita que nos permite sentirnos como más en familia, no tan lejos de casa, ha sido como más ameno estar acá. (Entrevista mujer Kamëntšá)

LAS PERSONAS DE AQUÍ, EN BOGOTÁ, CON PENSAMIENTO Y LENGUA PROPIA

Salud

En sus territorios de origen el pueblo Kamëntšá acude a los sabedores tradicionales para tener un equilibrio en salud, pero estas dinámicas cambian cuando tienen que migrar a las ciudades, a buscar mejores condiciones de vida (Barbosa Rodríguez, 2018). Su presencia en un entorno como la ciudad de Bogotá supone múltiples dificultades para lograr la armonía deseada, porque la ciudad misma significa la exposición a nuevas afectaciones en salud. Para este estudio se evalúa la percepción en salud, teniendo en cuenta aspectos como: la accesibilidad, los elementos culturales y de oportunidades, y la integración, entre otros (MinSalud, 2016).

Dentro de las nociones a tener en cuenta en salud indígena, es conveniente considerar los desequilibrios en salud manifestados por la comunidad Kamëntšá como acontecimientos que afectan su buen vivir. Un poco más de la mitad de los encuestados aseguraron haber tenido un desequilibrio en el último año, los cuales estaban estrechamente relacionados con la nueva dinámica de la ciudad, el abandono de su territorio y la imposibilidad de tener un espacio propio para practicar su medicina. En particular, para los Kamëntšá es de vital importancia la tranquilidad, la comunión y la conexión con el territorio, vistos desde una medicina tradicional que les permite tener una salud total y que son esenciales para su bienestar.

Los factores que con mayor frecuencia ocasionan sus desequilibrios son sentimientos negativos, ruptura del tejido social o territorio, factores sociales y económicos y la inseguridad. Si se toma en cuenta este concepto, se entiende que los malestares están asociados a conflictos que actúan sobre lo comunitario y lo social, afectando sus cuerpos físicos. La desconexión con el territorio se puede solucionar mediante la fraternidad en el cabildo, por esto la mayoría de los comuneros Kamëntšá asisten a las actividades de este, sin embargo, existen recursos insuficientes en la prestación de salud tradicional recibida para poder alcanzar la armonía, buen vivir y salud total. Al igual que (Suarez Mutis, 2001) se considera que por las condiciones que se viven actualmente, con el debilitamiento cultural, las relaciones de dependencia al mundo occidental, las barreras en acceso a salud (poco e inadecuado) y el olvido del proceso de enfermedad de los indígenas, hay una ineficacia en dar a estas comunidades sus necesidades sanitarias.

En el caso del pueblo Kamëntšá, tiene una gran importancia en salud, pues la medicina tradicional tiene un gran impacto en la curación de sus enfermedades, algo que no se toma en cuenta y como resultado se obtiene un descontento con la calidad del servicio del médico occidental. La mayoría de los comuneros

Kamëntšá busca inicialmente al médico tradicional aún en la ciudad, pero también consulta al médico occidental.

No obstante, de los que acuden al médico occidental en algún momento, la mayoría consideran la calidad de este servicio como regular. Innumerables estudios han señalado la insatisfacción de los pueblos indígenas latinoamericanos con el sistema de salud en sus regiones (The World Bank Group, 2019), lo que se está viendo con los Kamëntšá y otras comunidades indígenas urbanas es que esta situación se replica en las ciudades por lo cual va más allá de factores estructurales de acceso (como disponibilidad o distancias) (Guacan y Sotelo, 2019). Estudios futuros deben ahondar en esta situación en la ciudad.

Lo que estaría operando aquí son formas permanentes de vulnerabilidad en salud, entendida como los inconvenientes particulares de salud y desventajas para resolverlos, sobre todo en los grupos poblacionales con falta de protección, en comparación con otros sectores de la población (Juárez Ramírez, Márquez Serrano y Salgado de Snyder, 2014). En un sistema de salud de cobertura universal como el colombiano y con la oferta sanitaria de la ciudad de Bogotá, los problemas de acceso de las comunidades indígenas, así como de otras poblaciones en desventaja, se explicarían por esta vulnerabilidad asociada a condiciones tanto propias como externas al mismo sistema de salud.

| 190 |

Las condiciones sociales y económicas desfavorables se juntan con procesos de discriminación y desigualdad estructural para generar una afectación negativa en la salud. Además, es una condición no estática, ya que las circunstancias que determinan los grupos vulnerables pueden cambiar y tener una configuración por un contexto específico, como lo es la migración indígena a la ciudad. La OMS ha determinado que, para combatir desigualdades sociales, se necesita enfocar las políticas públicas de salud del país, para que estén relacionadas intrínsecamente con necesidades locales y que tengan en cuenta a los grupos vulnerables (OMS, 2015). Bogotá tiene un gran número de afiliados al sistema de salud, lo que concuerda con los Kamëntšá (la gran mayoría se encuentran afiliados), sin embargo, las debilidades mencionadas anteriormente se evidencian en una cobertura insuficiente y en la ausencia de garantías al momento de utilizar los servicios, además de una morbimortalidad alta (Vega Romero, 2008). A esto se suma el reto de garantizar el acceso a la salud con dos enfoques particulares específicos: la restitución de derechos como víctimas del conflicto y la focalización para la integración de sus prácticas propias. Sigue siendo una deuda de la medicina biomédica urbana (Castillo Santana *et al.*, 2017).

Diferentes estudios han demostrado que el enfoque étnico en salud constituye un aliado de los desenlaces en salud de la medicina occidental. Es decir, que los enfoques culturales son estrategias útiles para garantizar la equidad en salud y que esto dispararía las tensiones existentes en los contextos sociales y culturales diversos (González, 2015; Gavilán, Viguera, Madariaga y Parra, 2017). Es evidente que la medicina tradicional sigue en uso efectivo por parte

de los Kamëntšá en la ciudad y existen múltiples estudios sobre los aportes efectivos que el uso de las plantas medicinales hace a diferentes procesos de salud y enfermedad, pero el enfoque biomédico aún se encuentra muy lejos de entrar en un diálogo real con estas otras formas de atención en salud (Martínez, 2008).

El Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia ha tenido un acercamiento a esta temática a través de los lineamientos sobre salud mental y espiritual (MinSalud, 2019). La entidad ha establecido que algunos de los fenómenos condicionantes de la salud mental de los pueblos indígenas son: el debilitamiento de las prácticas culturales de protección a través de la medicina propia, la poca adaptación intercultural y la falta de acceso a salud para los pueblos indígenas. Además, señala que estudios poblacionales han demostrado que las tasas de trastornos y problemas mentales de los indígenas tienden a ser mayores que en el resto de la población y están en aumento, afectando más a los jóvenes indígenas quienes a su vez tienden a iniciar o aumentar el consumo de sustancias psicoactivas (MinSalud, 2019).

Aunque en el presente estudio no se encontraron conductas suicidas o problemas por el consumo de sustancias, se evidencia que entre los Kamëntšá en Bogotá hay desequilibrios espirituales asociados a la falta de integración a la ciudad y la ruptura con su territorio de origen. Dificultades como la falta de un enfoque intercultural en la medicina occidental limitan el uso a los servicios de salud y en especial de salud mental de forma aún más significativa que lo que ya ocurre para el resto de los ciudadanos de Bogotá.

Este documento del Ministerio de Protección Social (2019) es un avance conceptual significativo no solo para la discusión sobre salud mental/espiritual sino para el enfoque intercultural en la atención en salud. Su visión de complementariedad terapéutica establece una herramienta posible para ser incluida en todos los procesos de atención del sistema de salud occidental, pero atendiendo a los saberes y prácticas en salud de las comunidades como un aporte fundamental en sus propios desenlaces en salud.

Por otra parte, el presente estudio utilizó de una metodología mixta de investigación como estrategia para obtener un panorama amplio y complejo sobre la situación en salud de comunidades poco estudiadas, pero de relevancia fundamental para el conocimiento académico y la garantía plena de derechos. Este proceso es efectivo para dar un diagnóstico de la situación y comprender sus dinámicas. Para profundizar en el tema es recomendable seguir las indicaciones de la literatura y desarrollar futuros estudios desde una perspectiva cualitativa que permita identificar actores y mecanismos clave para el fortalecimiento en salud como el accionar de los cabildos y otras redes de apoyo, así como el papel cotidiano de los funcionarios del sistema de salud (sean o no profesionales de la salud) (Collazos Palco, 2014; Leyva Florez, 2013; Juárez Ramirez, 2014).

No obstante, en términos cuantitativos la discusión sobre la variable étnica sigue tan vigente como siempre. En Colombia existe una gran diversidad de pueblos indígenas, cada uno con características diferentes que lamentablemente tienen una omisión censal, provocando una situación que imposibilita la construcción de proyecciones por pueblo indígena (Marrugo Díaz, 2020).

Motivaciones para la migración

Los resultados de este estudio evidenciaron que una de las principales causas de la migración del pueblo Kamëntšá es la búsqueda de oportunidades. Salen de una región con un desarrollo económico desigual y basado en el extractivismo, pues el departamento de Putumayo se caracteriza por tener como principal fuente de ingreso actividades como los hidrocarburos en especial el petróleo y la agricultura principalmente en cultivos de maíz, papa, plátano, entre otros (Cámara de Comercio de Putumayo, 2016).

Sumado a las economías ilegales, el panorama económico de la región solo genera mayor desigualdad y vulnerabilidad. Los principales carteles del narcotráfico lo han usado para la producción y distribución (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015). Por esta razón se ha disminuido la rentabilidad de otras formas de producción y se ha desplazado la mano de obra a estos sectores. Si bien es cierto que el gobierno nacional ha desarrollado políticas que buscan reducir los cultivos sigue siendo uno de los tres departamentos con más siembra de coca en el país (UNODC, 2012; Plan departamental de drogas, 2019).

Efectivamente el empleo es una motivación central para la migración a la ciudad. Los comuneros se encuentran en la misma proporción entre trabajo informal y formal, pero ambos casos reciben salarios bajos y la mayoría considera que estos no compensan la cantidad de trabajo que realizan. Además, apenas la mitad de quienes trabajan se encuentran afiliados a riesgos profesionales y pensión. Esta es una tendencia de la migración indígena en latinoamericana, según la cual los migrantes llegan a la ciudad como referentes de posible empleo, pero tienden a conseguirlo con baja remuneración y en trabajos poco (Bello y Rangel, 2002)

En este sentido, los comuneros Kamëntšá identifican la educación formal como un mecanismo para mejorar su empleabilidad y hacen un esfuerzo por mantener a sus niños, niñas y jóvenes en el sistema educativo. Sin embargo, sus propios niveles de educación no parecen reflejarse en las condiciones de vida ni la calidad del empleo. Tanto hombres como mujeres tienen niveles educativos altos, el más común es la secundaria completa, pero muchos de ellos son universitarios o con formación universitaria sin que por ello tengan mejores cifras de ingresos y calidad del empleo en comparación a otras comunidades indígenas en la ciudad. Algunos estudios señalan que los mercados laborales de las ciudades tienen mecanismos para discriminar a los grupos

étnicos aun cuando estos compensen por sí mismo desigualdades históricas como el acceso a educación (Aravena, 2003).

En oposición a la situación en Bogotá está la situación en su territorio de origen en donde existen múltiples barreras de acceso al derecho a la educación. Las coberturas en acceso a educación son menores en todos los niveles educativos para el departamento de Putumayo. El caso de la educación es el más dramático, pues el departamento cuenta con solo cinco instituciones de educación superior y una cobertura del 11,6% (MinEducación, 2019). Esto motiva no solo a los hogares, sino especialmente a los jóvenes a buscar acceder a educación en la ciudad.

El dilema que se crea aquí está dado por la ilusión de progreso: la ciudad se identifica como un lugar para mejorar las condiciones de vida, pero realmente no le ofrece a las comunidades las mismas oportunidades que tienen los demás habitantes. Sin embargo, las condiciones de los lugares de origen son tan precarias que las áreas urbanas siguen apareciendo como una posible opción.

Lo que esto provoca es una reproducción de la situación que los pueblos indígenas y tribales en América Latina presentan, en ambos contextos (rural y urbano) con los peores indicadores socioeconómicos y laborales, y la discriminación por origen étnico o racial agrava las brechas de ingreso de manera radical (OIT, 2014). También se puede explicar porque la ciudad no les ha brindado las herramientas que les permitan reducir la brecha salarial ni mejorar sus condiciones de vida y por el contrario su estructura incrementa niveles socioeconómicos desiguales (McDonald, Moreno y Springare, 2019), ya que habitan generalmente en lugares marginados de la ciudad como la periferia con un reducido acceso a seguridad y beneficios sociales, además de considerar insuficiente los que les brinda el estado porque no cubre sus necesidades (Hor bath, 2012).

Es decir, de forma directa o indirecta, en la ciudad tienen mayor probabilidad de sufrir estereotipos o prejuicios, lo cual también reduce considerablemente las posibilidades de mejoramiento real de sus condiciones. Aunque llegan a la ciudad en busca de mejores oportunidades, las que encuentran son muy limitadas mientras sí debilitan su identidad como indígenas al estar alejados de territorio (Bonilla, 2011).

La inserción a la ciudad

El pueblo Kamëntšá al igual que otros pueblos, no ha tenido una buena adaptación a la ciudad de Bogotá. Los bajos ingresos, el desempleo, la inseguridad, la discriminación y las dificultades de acceso a bienes y servicios con los que los demás habitantes sí cuentan, son ejemplos de estos determinantes que, actuando en forma conjunta, ponen a una persona (o grupo poblacional) en situación de desprotección. Por tal motivo, la inequidad social que se transmite de

generación en generación debe ocupar uno de los primeros lugares en la agenda de las políticas públicas de los países de la región (Juarez-Ramirez, 2014). A pesar de que los integrantes de la comunidad Kamëntšá llevan más de 50 años migrando a Bogotá, tienen una adaptación parcial, principalmente por la inseguridad y las condiciones socioeconómicas a las que se ven enfrentados, y la mayoría de los comuneros no se encuentran felices en Bogotá debido a la ruptura con el tejido social o con el territorio, y por la falta de oportunidades como motivo primordial.

Las desarmonías se presentan de manera constante en los Kamëntšá, principalmente por el entorno en el que viven y por el debilitamiento espiritual. Estos no son fenómenos de menor importancia, en especial para los pueblos indígenas cuya percepción y concepción es alcanzar un estado de plenitud manteniendo un equilibrio entre el ser humano y el ambiente donde se desarrolla (Caudillo, 2012). Por esto la conexión con el territorio es de vital importancia para su identidad y se ve afectada directamente en su estancia en la ciudad. Aunque en la ciudad deberían crearse espacios específicos para recrear esta relación, una posibilidad para realizar esta reconexión es el establecimiento de redes de apoyo en la urbe. El cabildo en la ciudad cumple este papel y es crucial para que sus integrantes tengan un nexo a pesar de estar lejos de su región. La mayoría de los integrantes de la población manifiestan asistir a las actividades del cabildo y así mismo cuentan con familiares cercanos y amigos en la ciudad. Además, cuando presentan alguna necesidad, acuden principalmente a su núcleo familiar, seguido por su familia extensa y el cabildo.

| 194 |

Los Kamëntšá harían parte de la denominación de Bonilla (2011) como “indígenas metropolitanos”. Son aquellas colectividades que se autodescriben como indígenas pero que habitan en ciudades que no están situadas en sus territorios ancestrales y que emigraron de sus territorios tradicionales huyendo de la violencia, buscando nuevas oportunidades económicas o como consecuencia de políticas de asimilación cultural promovidas por el Estado. Esta categoría da lugar a entender este proceso más allá de lo momentáneo y por tanto abre la puerta para afirmar la posibilidad de la identidad indígena en la ciudad, sin desconocer su conexión con las comunidades originarias, pero sin tener como meta principal el regreso a ellas.

Efectivamente muchos hogares Kamëntšá reportaron no sentirse bien en la ciudad, no obstante, el alivio no vendría, por lo menos no en todos los casos con el retorno al territorio sino con la posibilidad de vivir como indígenas en condiciones dignas y equitativas en la ciudad. Esto pasa por dos procesos: el identitario propio y el de las condiciones de vida. En términos de la identidad, el riesgo de la ciudad es la pérdida de usos y costumbres, como evidentemente está ocurriendo con la lengua de los Kamëntšá en Bogotá. Es claro que no se trata de preservarlos de forma estática sino de darles un lugar y un valor en la ciudad.

Por otro lado están las condiciones de vida. Es innegable la desigualdad que sufren los pueblos originarios en el mundo: constituyen solo el 5% de la población mundial mientras representan el 15% de los pobres y aproximadamente un tercio de los 900 millones de habitantes rurales extremadamente pobres del mundo (Naciones Unidas, 2010; McDonald, Moreno y Springare, 2019). Dado que buena parte de esta condición ocurre por el retraso estructural de las zonas rurales en la que habitan la mayoría de estos pueblos, la migración a la ciudad aparece como una oportunidad de mejora.

El problema radica en que, al llegar a la ciudad, la autoestima, el capital social y los recursos económicos de estas personas disminuyen notablemente con el cambio de contextos culturales (Bonilla, 2011). Las habilidades consideradas apreciadas en sus lugares de origen no son utilizables en la ciudad y muchas de las costumbres de las ciudades carecen de sentido para ellos. Aunque no se exploraron exhaustiva y detalladamente los tipos de trabajo de los Kamëntšá, por las entrevistas y opiniones de los mismos, se conoce que las dificultades en el trabajo son frecuentes (Mendoza, 2019).

Como lo describe Bonilla, la identidad va mucho más allá de donde se encuentren los grupos étnicos o sociales en general. En este sentido, la categoría de indígenas urbanos se constituye como una opción para visibilizar su experiencia y garantizar sus derechos. Esto pasa a su vez por superar la idea del “verdadero indígena” (Bonilla, 2011). Si se atiende realmente al enfoque intercultural y a la inserción a la ciudad, el reconocimiento de su identidad dentro de ella haría parte de las estrategias de acceso a la salud, en especial la mental y espiritual (MinSalud, 2019).

En este panorama existen formas cotidianas de resignificación de sus usos y costumbres que pueden explorarse en la ciudad. Por ejemplo, la chagra, que materializa en la praxis la ocupación de un territorio. Hacer chagra es más que un proceso para conseguir producción de alimentos, implica una identificación con el territorio y el conocimiento suficiente de las relaciones entre los recursos existentes allí con el fin de manejarlo y usufructuarlo (Lasprilla, 2009). La chagra hace parte de su trabajo y bienestar, sin embargo, en lo urbano se busca una adecuación de esta chagra y trabajos que les permitan desempeñarse en lo que conocen. La concesión de territorios en la ciudad o al menos el desarrollo de proyectos de agricultura urbana podrían aprovechar este activo propio en beneficio de los Kamëntšá y el resto de los habitantes de la ciudad.

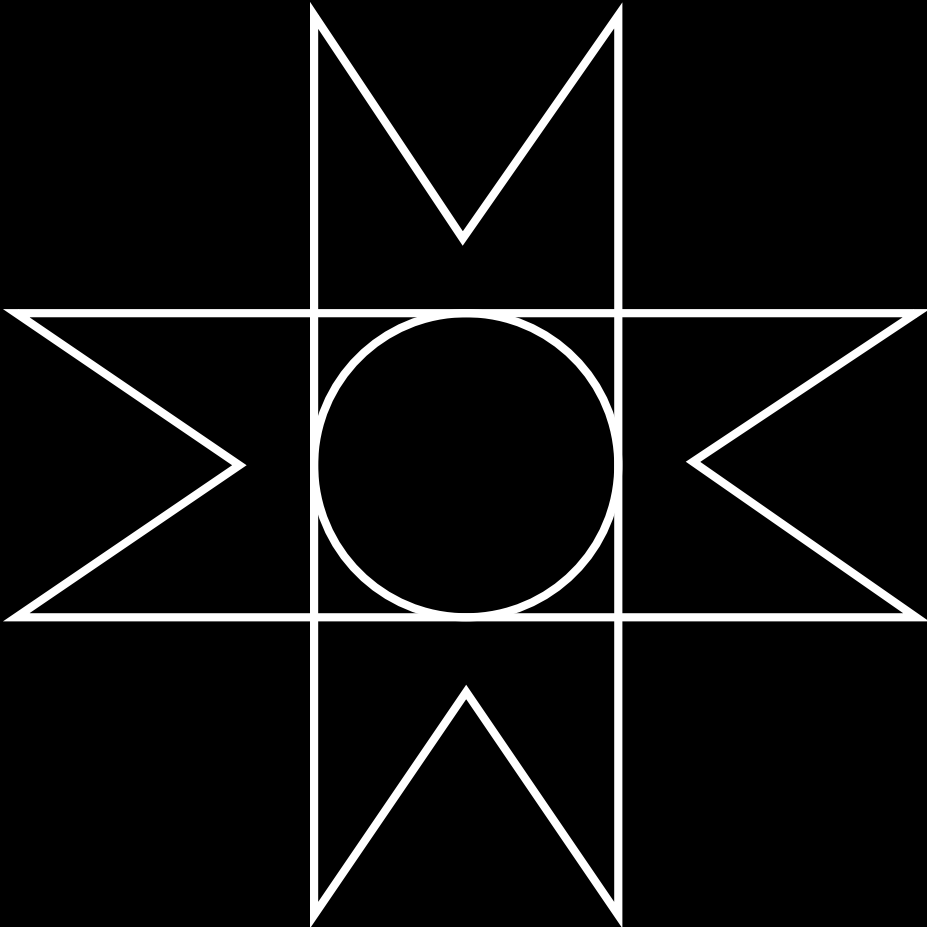
REFERENCIAS

- Alvarado Encinales, I. y Herazo Vela, E. (2017). *Justicia, perdón y reconciliación: prácticas comunicativas entorno a la transformación y armonización de conflictos en la comunidad kamëntšá*. <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/3144>
- Arango, Sanchez y ONIC. (1997). *Pueblos indígenas de Colombia*. <https://www.onic.org.co/pueblos>
- Aravena, A. (2003). Los Mapuches-Warriaches; procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana. *América Indígena*, LIX(4), 162-188.
- Ávila Mora, M. (2004). Una mirada a la vitalidad de la lengua indígena Kamëntšá a través de la descripción sociolingüística. *Revista Universidad Nacional*, (17), 36-56.
- Barbosa Rodriguez, D. M. (2018). *Dinámicas de reterritorialización de las comunidades indígenas en la ciudad de Bogotá*. Universidad Externado de Colombia. https://bdigital.uxternado.edu.co/bitstream/001/679/1/DHA-spa-2018-Dinamicas_de_reterritorializacion_de_las_comunidades_indigenas_en_la_ciudad_de_Bogota.pdf
- Bello, A. y Rangel, M. (2002). La equidad y la inclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe. *Revista de la Cepal*, (76), 45-49.
- Bonilla Maldonado, D. (2011). Indígenas urbanos y derechos culturales: los límites del multiculturalismo liberal. *Revista Direito GV*, 7(2), pp. 571-576.
- Cámara de comercio de Putumayo. (2016). *Concepto sobre la situación económica del departamento del putumayo*. <http://ccputumayo.org.co/site/wp-content/uploads/2017/01/CONCEPTO-ECONOMICO-PUTUMAYO-2016.pdf>
- Castillo Santana, P., Vallejo Rodriguez, E., Cotes Cantillo, K. y Castañeda Orjuela, C. (2017). Salud materna indígena en mujeres Nasa y Misak del Cauca, Colombia: tensiones, subordinación y diálogo intercultural entre dos sistemas médicos. *Saúde e Sociedade*, 26(1), pp. 61-74. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902017168743>
- Caudillo, G. A. (2012). El buen vivir: un diálogo intercultural. *Ra Ximhai*, 8(2), pp. 345-364.
- Chindoy Jamioy, A. M. (2017). *Bëngbë juabna (Nuestro Pensamiento)*. <http://repository.udistrital.edu.co/bitstream/11349/13929/1/ChindoyJamioyAuraMilena2018.pdf>
- Comisión de la Verdad. (2020). *Nuestra verdad es la pervivencia en el territorio*. <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/nuestra-verdad-es-la-pervivencia-en-el-territorio>
- Corte Constitucional de Colombia. (2004). *Sentencia T-025 del 2004 por medio de la cual la Corte Constitucional declara el Estado de Cosas Institucional en la situación del desplazamiento forzado*. https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/sentencia-t-025-04_0.pdf
- Corte Constitucional de Colombia. (2009). *Auto 004 del 2009 rotección de derechos fundamentales de personas e indígenas desplazados por el conflicto armado en el marco de superación del estado de cosas inconstitucional declarado en sentencia T-025/04*. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>
- Collazos Placo, J. (2014). *Análisis de la política pública en salud para los indígenas residentes en Bogotá D. C.: 2008-2012*. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/47640>
- CNMH. (2015). Petróleo, coca, despojo territorial y organización social en Putumayo. *En Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica*. <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2016/petroleo/petroleo-coca-despojo-territorial.pdf>

- DANE. (2019). *Población indígena de Colombia. Resultados del censo nacional de población y vivienda 2018*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>
- Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y Ministerio de Cultura. (2010). *Plan especial de salvaguarda del Bëtsnaté*. <https://n9.cl/7smmc>
- Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y Ministerio del Interior. (2012). *Diagnóstico plan salvaguarda Camëntšá*. https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s_camentza_version_preliminar_0.pdf
- Gavilán, V., Viguera, P., Madariaga, C. y Parra, M. (2017). Interculturalidad, tradiciones culturales y etnicidades. Tres nociones claves para comprender las políticas sanitarias en Chile. *Chungará (Arica)*, 49(4), 477-482. <https://doi:10.4067/S0717-73562017000400477>
- Gómez, P. (2016). *El Carnaval del Perdón (Bëtsnaté) en Sibundoy: prácticas, comunicativas, solución de conflictos y esbozo de una teoría de la armonización*. En Prácticas de comunicación y procesos socioculturales. Cátedra UNESCO de Comunicación IV. https://www.javeriana.edu.co/unesco/humanidadesDigitales/ponencias/IV_81.html
- Gómez Sarmiento, J., Juajibioy, J. y Armando, D. (2014). *Análisis socio-ambiental de los sistemas de producción agraria en la comunidad indígena Camëntšá biya de la vereda las Palmas de Sibundoy, Putumayo*. <http://repository.unipiloto.edu.co/handle/20.500.12277/837>
- González, L. A. (2015). Análisis comparativo de modelos de atención en salud para población indígena en la región Andina. *Rev. Fac. Nac. Salud Pública*, 33(1):7-14.
- Guacan, A. y Sotelo, M. (2019). *Estado de la investigación en salud sobre pueblos indígenas en Colombia, 1998-2018*. http://vitela.javerianacali.edu.co/handle/11522/11948?locale-attribute=pt_BR
- Horbath. (2012). *La discriminación laboral de los indígenas en los mercados urbanos de trabajo en México: revisión y balance de un fenómeno persistente*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/clacso-crop/20120606125325/04horb.pdf>
- Jacanamejoy Juajibioy, M. I. (2017). *Ritual del yagé, elemento central de la medicina kamëntšá, municipio de Mocoa*. http://www.bdigital.unal.edu.co/64738/1/Ritual%20del%20yag%C3%A9_%20elemento%20central%20de%20la%20medicina%20kam%C3%ABnts%C3%A1%20municipio%20de%20Mocoa.pdf
- Jamioy Juajibioy, S. J. (2017). Experiencia de radio “emisora indígena Inga Kamëntšá” del Valle de Sibundoy putumayo. https://bdigital.uexternado.edu.co/bitstream/001/926/1/DDA-Spa-2017-Experiencia_de_radio_emisora_indigena_inga_kamentsa_trabajo_de_grado.pdf
- Juárez Ramírez, C., Márquez Serrano, M. y Salgado de Snyder, N. (2014). La desigualdad en salud de grupos vulnerables de México: adultos mayores, indígenas y migrantes. *Panam Salud Pública*, 35(4), 284-90.
- Lasprilla López, V. A. (2009). *Chagras y mujeres indígenas: significado y función del trabajo femenino en la comunidad indígena ticuna*. <http://bdigital.unal.edu.co/6631/3/victoriaandrealasprillalopez.2009.parte1.pdf>
- Leyva-Flores, R., Infante-Xibille, C., Gutiérrez, J. P. y Quintino-Pérez, F. (2013). Inequidad persistente en salud y acceso a los servicios para los pueblos indígenas de México, 2006-2012. *Salud Pública Mex*, 55(2), 123-128.
- Marrugo Díaz, M. C. (2020). *Desagregación de la variable etnia-indígena en los sistemas de información en salud de Colombia*. <https://repositorio.unbosque.edu.co/handle/20.500.12495/2891?show=full>

- Martínez, S. (2008). Poder, conocimiento y creencia: por los caminos de la ruda en la séptima localidad de Bogotá, Colombia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (6), 153-170.
- Mendoza Osorio, M. A. (2019) *Efectos de la evangelización en la comunidad indígena Kamëntšá y su aculturación*. https://repository.ucc.edu.co/bitstream/20.500.12494/11098/1/2019_evangelizacion_indigena_Kamëntšá.pdf
- Ministerio de Cultura de la República de Colombia. División de Poblaciones. (2010) *Caracterización de los pueblos indígenas en riesgo*. Cartografía de la diversidad. <https://www.min-cultura.gov.co/areas/poblaciones/pueblos-indigenas/Documents/Compilado%20de%20Caracterizaciones%20Pueblos%20en%20Riesgo.pdf>
- MinJusticia. (2019). *Putumayo 2016-2019. Plan Integral Departamental de Drogas 2016-2019*. http://www.odc.gov.co/Portals/1/politica-regional/Docs/plan-departamental-drogas-putumayo_2016_2019.pdf
- MinSalud. (2016). *Perfil de salud de la población indígena y medición de desigualdades en salud*. Colombia. <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/ED/PSP/Perfil-salud-pueblos-indigenas-colombia-2016.pdf>
- MinSalud. (2019). *Lineamiento para el cuidado de las armonías espirituales y de pensamiento de los pueblos y comunidades indígenas*. Colombia. <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/PP/ENT/lineamiento-cuidado-armonias-espirituales-pensamiento-pi.pdf>
- Movimiento Regional por la Tierra-Colombia. (2015). *Pueblo Kamëntšá y su R-existencia territorial: de pueblo en vía de extinción a pueblo que fortalece su pensar y hacer propios como “Primer territorio”*. <https://porlatierra.org/docs/5ce7a92094c2b423b80b430d846b23a4.pdf>
- Muñoz, M. R. (2015). *Educación Superior Intercultural en Colombia: obstáculos y oportunidades para estudiantes de origen étnico*. http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/98600/1/MRM_TESIS.pdf
- Muyuyu Ojeda, E. A. (2019). *Caracterización de los sistemas de producción animal en la Chagra o Jajañ de las comunidades indígenas Inga y Kamëntšá del Alto Putumayo*. Maestría Ciencias Agrarias. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/78184>
- OIT. (2014). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf
- OMS. (2015). *Comisión sobre determinantes sociales de la salud*. https://www.who.int/social_determinants/final_report/key_concepts/es/
- ONIC. (2001). *Organización nacional indígena de Colombia. Pueblo Kamëntšá*. <https://www.onic.org.co/pueblos/118-camentsa>
- ONIC y Centro Nacional de Memoria Histórica. (2019). *Tiempos de vida y muerte. Memorias y luchas de los pueblos indígenas de Colombia (1 ed.)*. <https://onic.org.co/sitio/images/pdf/memoria-tiempos-de-vida-y-muerte.pdf>
- Palacios Bucheli, V. J. y Barrientos Fuentes, J. C. (2014). Caracterización técnica y económica de los agrosistemas de producción en dos resguardos indígenas del Putumayo (Colombia). *Acta Agronómica*, 63(2), 91-100. https://revistas.unal.edu.co/index.php/acta_agronomica/article/view/29358/46364
- Pardo Ayala, A. (2005). Los pueblos indígenas y sus derechos de cara al conflicto armado: ¿Retórica o realidad latente y manifiesta? *Trabajo Social*, 7(7), 125-139. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/8480>

- PNUD. (2011a). *Colombia rural. Razones para la esperanza*. http://hdr.undp.org/sites/default/files/nhdr_colombia_2011_es_low.pdf
- PNUD. (2011b). Pueblos indígenas: diálogo entre culturas. *Cuadernos del Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011*. Bogotá: PNUD. https://www.co.undp.org/content/colombia/es/home/library/human_development/pueblos-indigenas---dialogo-entre-culturas.html
- SINES. (2019). *Perfiles departamentales de Educación Superior*. <https://snies.mineducacion.gov.co/portal/Informes-e-indicadores/Perfiles-departamentales-de-Educacion-Superior/>
- Suárez Mutis, M. C. (2001). Servicios de salud, pueblos indígenas y prácticas médicas. *Salud Pública*, 3(1). http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-00642001000400071
- Tandioy, F. y Maffla, A. (2013). Simbolismo de los carnavales Inga y Kamëntšá del Valle de Sibundoy (Alto Putumayo). *Revista Hechos y Proyecciones del Lenguaje*, 10(10).
- The World Bank Group. (2019). *Evaluación externa de la calidad de la atención en el sector salud en Colombia*. <https://consultorsalud.com/wp-content/uploads/2019/11/Evaluaci%C3%B3n-Externa-de-la-Calidad-de-la-Atenci%C3%B3n-en-el-Sector-Salud-en-Colombia.pdf>
- UNODC. (2013) *Monitoreo de Cultivos de Coca 2012*. https://www.unodc.org/documents/crop-monitoring/Colombia/Colombia_Monitoreo_de_Cultivos_de_Coca_2012_web.pdf
- USAID. (2014). *Conflicto armado en Caquetá y Putumayo y su impacto humanitario*. <http://cdn.ideaspaz.org/media/website/document/5445281ad0a0f.pdf>
- Vega-Romero, R., Acosta-Ramírez, N., Mosquera-Méndez, P. A. y Restrepo-Vélez, M. O. (2008). La política de salud en Bogotá, 2004-2008. Análisis de la experiencia de atención primaria integral de salud. *Medicina Social*, 3(2), 148-169. <https://www.medicinasocial.info/index.php/medicinasocial/article/view/207/412>



Parte 2

Capítulo 7

Vivencias de Los Pastos en
la ciudad de Bogotá D. C.

CAPÍTULO 7

VIVENCIAS DE LOS PASTOS EN LA CIUDAD DE BOGOTÁ D. C.

Sandra Vargas-Cruz
Daniela Moreno-Villamil
Mária P. Medina-Duque
Tatiana Rocha-Torres
Irene Parra-García

RESUMEN

| 202 |

Los Pastos es uno de los 102 pueblos indígenas que existen en Colombia, están ubicados en los departamentos de Nariño y Putumayo y han migrado hacia las grandes ciudades en búsqueda de oportunidades de empleo y educación como medio para mejorar su buen vivir, además de verse afectados por el desplazamiento forzado, dado el conflicto armado continuo en nuestro país. Se realizó un estudio en compañía del cabildo constituido en Bogotá, en el que participaron 79 hogares con 275 personas, para caracterizar aspectos como salud, vivienda, educación, y su buen vivir en la ciudad de Bogotá. Dentro de los resultados obtenidos, se puede observar que, a pesar del largo proceso migratorio de Los Pastos a Bogotá, sus condiciones de vida no reflejan una inserción real a la ciudad. Si bien, casi la totalidad están afiliados a salud, más de la mitad de los encuestados consideran el acceso a la medicina tradicional insuficiente, reconociendo su importancia para alcanzar un equilibrio adecuado. Una quinta parte de la población está en trabajos informales, así como más de la mitad de aquellos que se encuentran en edad para trabajar no se encuentran laborando. El rezago escolar de la población de 6 a 21 años de edad fue 27,2%. La mitad de los hogares encuestados perciben desarmonías viviendo en la ciudad, principalmente por la ruptura del tejido social o con el territorio y la dificultad para adaptarse a la vida en la ciudad. Esto muestra que el acceso a salud, educación y empleo formal siguen estando limitados, lo cual genera una itinerancia permanente. Si bien es un proceso que lleva 60 años, no ha sido posible la total adaptación a la vida en Bogotá, ya que la desconexión con el

territorio, el debilitamiento de la medicina tradicional y sus condiciones socioeconómicas afectan su buen vivir y bienestar.

Palabras clave: migración interna, pueblos indígenas, Los Pastos, calidad de vida, salud, bienestar social.

ABSTRACT

The Pastos is one of 102 indigenous groups that exist in Colombia, they're located in the southwest region in the department of Nariño and Putumayo and have decided to migrate to the big cities in search of more work and educational opportunities as well as to escape from the adversities associated with ongoing armed conflict in our country. A study was made alongside their city council in Bogotá, with the participation of 79 homes with 275 members, in which aspects such as health, living place, education and lifestyle were characterized in the city. Among the results obtained, it is shown that despite their long migration process to Bogotá, their lifestyle conditions don't reflect an actual insertion to life here. Even though, almost all of the members of the community have affiliation to the healthcare system, more than half the people interviewed consider they have insufficient access to traditional medicine, acknowledging its importance when it comes to achieving an adequate life balance. One fifth of the population have informal jobs, as well as more than half the members in working age aren't actually working. School lag within the 6-21 age group was 27,2%. Half of the homes interviewed perceive disharmony in their households, most of them related to a social tissue and territorial rupture as well as to the difficulty inserting themselves into city life. This shows that healthcare access, education and accessing formal jobs are still limited, which generates a permanent interference in adjusting to city life. Even though it's a process that has been going for over 69 years, adapting to living in the city hasn't been accomplished due to disconnection with their territory, weakening of their traditional medicine and their socioeconomic status, which all affect their welfare.

Keywords: In migration, Indigenous Population, Los Pastos, Life Quality, Health, Social Welfare.

Los Pastos es uno de los 102 pueblos indígenas que existen en Colombia, el cual se encuentra al norte del Ecuador y al suroccidente del país en los departamentos de Nariño y Putumayo, cubriendo 19 resguardos, principalmente Mayasquer, Panan, Chiles, Cumbal, Cuaspud, Aldana, Ipiiales, San Juan, entre otros, y cinco cabildos indígenas ubicados en 16 municipios del sur del departamento, en un área dividida en cuatro subregiones: región páramo, región

piedemonte costero, región piedemonte amazónico y región altiplano andino (Departamento Nacional de Planeación y Asociación de Autoridades Indígenas del pueblo de Los Pastos, s.f., p. 18)

El territorio de Los Pastos limita al sur con el pueblo Caranqui en el Ecuador, al occidente se extiende hasta el pie de monte costero delimitando con el pueblo Awa, y por el lado oriental con los pueblos Cofan, Siona y los Inga en el departamento del Putumayo, y hacia el norte con el pueblo Quillasinga. (Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. Asociación de cabildos y/o autoridades tradicionales del nudo de Los Pastos “shaquiñan”, 2012).

La cosmovisión para el pueblo de Los Pastos “los hijos del sol”, determina la concepción del tiempo y el espacio ligados a las actividades alimenticias y rituales, es la universalidad la que orienta el ser y el hacer, obteniendo su energía esencial de la Madre Tierra. Leer e interpretar los equilibrios naturales en la mente del hombre es la esencia de la identidad del individuo y su relación con los demás. En la Madre Tierra se forma y sustenta la vida y es también donde descansan los ancestros (Ministerio del Interior y Autoridades Indígenas pueblo Los Pastos, 2008).

La comunidad se fundamenta en el origen del territorio de sus pobladores basados en su historia, en la mitología, en las leyes naturales, en el derecho mayor, en su autonomía y en mantener las prácticas naturales y culturales que les permitan cuidar, proteger y respetar a la Madre Tierra o “Pacha Mama”, ya que según sus creencias es con este tipo de acciones que se logra que la vida esté en equilibrio, especialmente teniendo presente que el agua, la tierra, las plantas, los animales y los minerales actúan como un todo en la esencia vital de un organismo (Ministerio del Interior y Autoridades Indígenas pueblo Los Pastos, 2008).

Desde sus ancestros existen relaciones universales, naturales y sagradas con la Madre Tierra, siendo su cuidado lo más importante y por lo tanto así asegurar el bienestar de su comunidad. Bajo este concepto tuvieron sus propios sistemas de producción denominado “shagra”, donde cada familia satisfacía parte de las necesidades alimenticias y las de las comunidades locales. Mediante el cual aplicaban los saberes ancestrales y la espiritualidad sagrada, que les ayudó a calcular diferentes tipos de ciclos productivos según el calendario andino, centrando así su actividad económica a la agricultura (Asociación Shaquiñan y Red de Shagreros de Los Pastos, 2017).

También aprendieron la importancia del arte del comercio y del intercambio, así como del trabajo comunitario para el bien común o “mingas”. Las mingas son una forma de organizar el trabajo colaborativo para tareas comunes, pero también para beneficio individual. Aunque su relevancia central es que se constituyen como una estrategia de movilización social y acción política que permite a su vez renovar la memoria común y las relaciones interpersonales entre quienes hacen parte de ella (López, 2018).

Para el pueblo Los Pastos, el concepto sobre la panamazonía parte de la lectura de los tres mundos: a) el cielo y el cosmos, lugar de los espíritus de los dioses y las dimensiones, b) el medio donde ocurren todas las actividades humanas, y c) abajo o adentro, lugar de los espacios internos de la tierra, de fuego y energía, de encierro de los ancestros (Aza y Yamá, 2019). Con la universalidad como principio rector de la mente y la madre tierra como proveedora infinita, tanto de alimento como de conocimiento, consideran que “todo está en todo, es de todos y depende de todos” y por ello practican en comunidad todas sus actividades, tanto laborales como culturales, recreativas, educativas, de justicia, espirituales y de celebración. El trabajo familiar y comunitario es una actividad esencial de supervivencia (Tipaz, 2018, p. 37).

Un elemento central del pensamiento Pasto, es el churo cósmico, que está a la base de su relacionamiento con el mundo de los seres humanos y no humanos. Dicho concepto se basa en la relación de opuestos complementarios y su encuentro en la parte central (Carvajal, 2016), que pese a que siempre puedan estar en oposición, a la vez buscan la armonía, así como el de la reciprocidad entendido como que el dar y recibir es lo que se aprende de la madre tierra, y la espiritualidad como el principio que propicia la moral a partir de las leyes de la naturaleza, el de la memoria como la célula viva del conocimiento que se recrea con la interacción del ser humano, el principio del equilibrio de la vida en el punto medio y sin extremos y el principio del movimiento, entendiendo que todo se mueve y nada está quieto, así como el ciclo de la vida humana.

Gran parte de su cultura, como la mayoría de los pueblos indígenas, está basada en la medicina ancestral y tradicional, cuya aplicación impacta de manera importante la forma de manejar la salud y la enfermedad, cuya labor realizan personas dedicadas a ello exclusivamente, a partir de lo que brinda la naturaleza ya que, para los mismos, la salud depende de tener una buena relación con ella, la Madre Tierra. Las prácticas ancestrales para curar enfermedades incluían el uso de plantas medicinales, minerales y algunas partes del cuerpo. Sin embargo, el desplazamiento ha dificultado su acceso a la medicina tradicional y los ha llevado a recurrir a la medicina occidental (Ministerio del Interior y Autoridades Indígenas pueblo Los Pastos, 2008).

Para el pueblo Los Pastos la naturaleza emite señales que de alguna manera advierte sobre la condición en que se encuentran los elementos naturales como la lluvia, las plantas, los animales, cerros, ríos o astros, como aquellos esenciales que brindan vida, las cuales interpretan en grafías como la tejeduría donde, por ejemplo, el canto de las ranas y sapos anuncian lluvias si se está en verano. El significado de las figuras en sus tejidos está supeditado a la relación entre las formas graficadas que reflejan una simbología de contexto y no algo tipificado en un patrón, estas señales también son interpretadas en la característica cerámica Pasto que usa la técnica del claro-oscuro y sus típicas espirales en blanco y rojo carmesí, que reflejan una estructura de relaciones discordantes

pero complementarias a la vez (Ministerio del Interior y Autoridades Indígenas pueblo Los Pastos, 2008, p. 16). En sus diseños, existen más de 20 diseños diferentes de soles lo que convierte a este pueblo como una de las más solares de la América Precolombina. En el que se identifica al Sol de Los Pastos como elemento central para su cultura (Delgado, 2004).

Para este pueblo todo se mueve, nada está quieto, toda gira, late, pulsa, se encoge y se estira, se arruga y se dilata. Y uno de sus grandes legados ancestrales relacionados con el movimiento es la misteriosa espiral, que representa el movimiento del ciclo de la vida humana, la acción de la fuerza biodinámica que permiten la trama de la vida (Buenaventura, Bolívar y Isaza, 2015). De otra parte, el pueblo Los Pastos es conocido por haber perdido su lengua original a través de los años, su lengua aborígen se considera como una lengua extinta. Aunque, algunos estudios consideran que se puede encontrar la lengua de Los Pastos como una lengua con raíces Chibchas (Organización Nacional Indígena de Colombia, s.f.).

El pueblo de Los Pastos tiene diferentes jerarquías y estratificaciones comunales de carácter autónomo, resguardos y cabildos. Está conformado por 24 resguardos y otras comunidades que actualmente adelantan acciones para reorganizarse desde el punto de vista social, cultural y ambiental, y rescatar muchas de sus costumbres de las cuales unas han sido olvidadas y otras no han podido subsistir en la ciudad. Estos cabildos indígenas, cuentan con autoridades propias establecidas por la comunidad, quienes actúan como voceros en el momento de ejercer autoridad, autonomía y justicia dentro de la comunidad, teniendo su representación legal en el llamado Gobernador Mayor. (DNP y Asociación de Autoridades Indígenas del pueblo de Los Pastos, s.f., p. 29)

La población del pueblo Los Pastos según el Censo del 2018, corresponde a un total de 163.873 personas, y hace parte de los cuatro pueblos indígenas más numerosos del país, junto con los Wayuu, Zenú y Nasa, los que concentran el 58,1% de la población indígena del país. La población de Los Pastos se incrementó un 26,2% respecto al Censo General de 2005. Tres departamentos concentran el 99,4% de esta población, siendo Nariño con el 95,1%, Putumayo con el 3,8% y Cauca con el 0,5%. El 83,6% del total habitaba en zonas urbanas (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2019). El tamaño promedio de los hogares con jefatura indígena en el departamento de Nariño es de 3,1 coincidente con el promedio nacional, precisando que el hogar con jefatura indígena corresponde a aquel cuyo jefe(a) de hogar se auto-reconozca como indígena. Tradicionalmente, el pueblo Los Pastos maneja una vivienda tradicional de tipo campesina, subsistiendo a partir de los productos de la tierra y a partir del trabajo en familia (DANE, 2019).

El plan de vida de Los Pastos es su herramienta en busca de una política pública autónoma que garantice el buen vivir al fortalecer su proceso organizativo y

político, gestionado por las autoridades indígenas del pueblo, en acompañamiento y junto a las instancias indígenas propias y técnicas, con la finalidad de gestionar y direccionar recursos para implementar su Plan de Acción (recursos económicos, físicos y humanos). Este plan se consolidó en el año 2012 y fue diseñado para su implementación para el periodo 2011- 2024 (DNP, Asociación de Autoridades Indígenas del pueblo de Los Pastos, s.f., p. 27).

En un estudio de Rosa Alba Chirán y Marleny Burbano, se presenta el significado para este pueblo de la vida y el territorio, como: el pensamiento indígena del pueblo Pasto gira en torno a un plan para preservar la vida de todo ser, y el territorio es un lugar de respeto, un espacio mítico y espiritual donde se forjan sus saberes propios para vivir en unidad en medio de lo diverso, reconstruir con nuevas formas de vida no escritas en libros, sino en la memoria de la comunidad, en la historia oral de los mayores, en sus formas de vida que son realidades desde sus conceptos, perspectiva y permanencia, fortaleciendo sus procesos de vida y progreso, con una visión y pensamiento propio en la planeación, desarrollo y bienestar de las comunidades. El respeto al territorio, el honor a la memoria de sus ancestros y el respeto a la madre naturaleza como gestora de la vida, es fundamental (Chirán y Burbano, 2013).

El Plan de vida se diseñó teniendo en cuenta la nueva realidad del pueblo, dado al fenómeno migratorio dentro y fuera de Colombia, en búsqueda de garantizar una ruta compartida entre todas las comunidades indígenas Los Pastos como instrumento de negociación y representación política, tras un proceso de capacitación de las autoridades indígenas y los cabildos indígenas para fortalecer la autonomía, la autoridad y la justicia dentro del pueblo. Uno de los propósitos del plan es la creación de una escuela de salud ancestral intercultural, con el fin de recuperar la medicina tradicional e implementarla en los niños y niñas del pueblo (DNP y Asociación de Autoridades Indígenas del pueblo de Los Pastos, p. 16).

La misión del Plan de Acción del pueblo se centra en promover el fortalecimiento de la etnicidad y la cultura del pueblo de forma autónoma y en concertación con entidades de orden nacional, para la participación del grupo indígena para mejorar sus condiciones de vida y así promover la garantía de los derechos e intereses del pueblo junto a la participación en el proceso de constitución, saneamiento y ampliación del territorio (DNP y Asociación de Autoridades Indígenas del pueblo de Los Pastos, p. 16).

Ahora bien, respecto al conflicto armado el pueblo Los Pastos, al encontrarse en una zona limítrofe con el país ecuatoriano, esta se convierte en un punto estratégico para el narcotráfico y para la insurgencia. En esta frontera se reflejan fuertes problemas resultado del conflicto armado colombiano: guerrilla, narcotráfico, refugiados, militarización y fumigaciones (Carrión, 2015). Además, aunque sus territorios tienen reconocimiento especial a través de dos figuras, el Resguardo en Colombia y la Comuna en Ecuador, esto no ha sido

efectivo para el desarrollo equitativo de las comunidades Los Pastos ni han resuelto los problemas de racismo y exclusión. Es por esto, que el pueblo Los Pastos ha adelantado un proceso de reconocimiento autonómico en búsqueda de la reconstrucción de su identidad y pervivencia en sus territorios ancestrales (Carrión, 2015).

Adicionalmente, el narcotráfico por ser una fuente de ingreso para los grupos alzados en armas, ha cambiado la dinámica social, cultural y económica, puesto que algunos miembros de la comunidad se ven sometidos a amenazas que los obliga a desalojar sus tierras y por consiguiente a la pérdida de sus territorios para dar acceso a la siembra de cultivos ilícitos (Carrión, 2015).

Después de conocer el origen, las costumbres, la cosmovisión y la medicina tradicional del pueblo Los Pastos, al igual que entender que la movilidad constante de este pueblo indígena es parte de su historia y consecuencia del abandono estatal, del conflicto armado que por décadas ha afectado el buen vivir de la comunidad y de los procesos de urbanización creciente. A continuación, se presentan los resultados de la investigación en cuanto a la calidad de vida de los hogares del pueblo Los Pastos vinculados al cabildo en la ciudad de Bogotá. Esto permitirá observar cómo el desplazamiento a Bogotá ha afectado su calidad de vida y, además, ha dado lugar a que las comunidades indígenas desplazadas lleven un proceso de reterritorialización para adaptarse, dando paso al surgimiento de la identidad indígena urbano.

CALIDAD DE VIDA Y BIENESTAR DE LOS PASTOS EN BOGOTÁ

En el encuentro comunitario realizado en la Casa de Pensamiento en Bogotá, participaron 275 comuneros de 79 hogares. A continuación, se presentan los resultados de las características demográficas, migración, vivienda, salud, educación, trabajo e ingresos, seguridad alimentaria y buen vivir.

Conformación y distribución de Los Pastos en la ciudad de Bogotá D. C.

La población participante estuvo conformada por 125 hombres (46,3%), 145 mujeres (53,7%) y cinco personas sin información sobre sexo. El promedio de personas por hogar fue de $2,5 \pm 1,4$, un mínimo de una persona y un máximo de nueve personas. La población es de predominio femenino, con una razón de masculinidad de 87,4 hombres por cada 100 mujeres. Los índices demográficos del pueblo Los Pastos muestran una población joven, ya que el 39% de la población está entre 15 y 29 años y el 20% son menores de 15 años con baja dependencia demográfica.

Tabla 1. Indicadores demográficos indígenas Los Pastos en Bogotá en 2019

Indicadores demográficos	Valor
Población total	275
Población masculina	125
Población femenina	145
Relación hombres:mujer	87,4
Índice de infancia	19,8
Índice de juventud	39,2
Índice de vejez	1,5
Índice de envejecimiento	7,5
Índice demográfico de dependencia	27,0
Índice de dependencia infantil	25,1
Índice de dependencia mayores	1,9
Índice de Friz	121,5

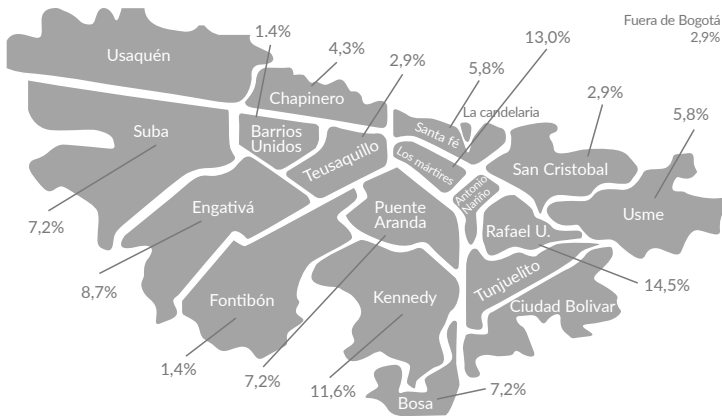
Desde su llegada a Bogotá en el año 1961 hasta el momento de la recolección se han presentado 27 muertes en total en los hogares de Los Pastos. De estos decesos 16 fueron hombres y 9 mujeres. Mientras 11 de los fallecimientos fueron por enfermedad o causa natural, cuatro fueron por accidentes, tres por homicidios y 9 de los casos sin reporte de la causa.

Respecto a la jefatura del hogar, el 49,3% fue masculina y el 50,7% femenina. Ahora bien, en los hogares con jefatura masculina predominan la familia nuclear simple, seguido de familias de tipo extensa. Mientras que en los hogares con jefatura femenina predomina también la familia nuclear simple, pero en segundo lugar está la familia monoparental.

En Bogotá la comunidad de Los Pastos reside en 14 de las 20 localidades. Las tres localidades con más presencia fueron Rafael Uribe Uribe con el 14,5%, Los Mártires con el 13% y Kennedy con el 11,6%, como se puede apreciar en la Figura 1. El tipo de ocupación más frecuente de la vivienda es el arriendo o subarriendo con un 64,6%, seguido de la vivienda propia ya pagada con un 15,2%. El tipo de vivienda que predomina es casa con un 45,6% seguido de apartamento con un 35,4%. El material predominante de las paredes fue bloque o ladrillo en un 91,1% y los pisos en baldosa 70,9%. Todos los hogares cuentan con servicios de energía, acueducto y recolección de basuras y casi en su totalidad alcantarillado con un 98,7%. Sin embargo, el 27% no tiene acceso a internet.

Por vivienda habita principalmente un hogar 51,3% y dos hogares 24,4% y un máximo poco frecuente de hasta ocho hogares 1,3%. Las viviendas habitadas por los 79 hogares cuentan con un cuarto aparte para cocinar con un 83,3%. Se encontró que el 10% de los hogares del pueblo Los Pastos viven en condiciones de hacinamiento.

Figura 1. Distribución de Los Pastos por localidades en Bogotá 2019

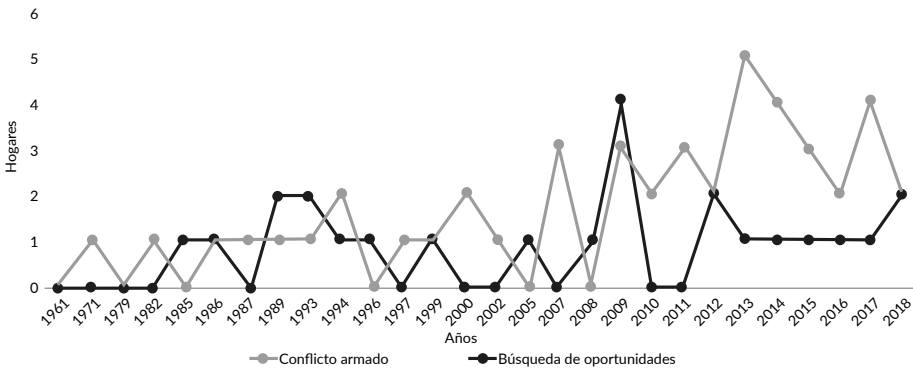


El origen del desplazamiento

Los Pastos comenzaron a llegar a Bogotá desde hace 58 años, con un promedio de 13,5±12,4 años. No existe un momento específico de gran migración de Los Pastos, sino que ha sido un proceso constante desde los años 60 hasta la actualidad. Los principales motivos de la migración a Bogotá fueron la búsqueda de oportunidades de educación y de trabajo, y a su vez amenazas de grupos armados (Figura 2), describiendo la experiencia como un “río de sangre derramada durante una guerra sin fin” durante el Taller de percepciones de salud del pueblo Pasto. Como relata un estudiante de 18 años del pueblo Los Pastos, hubo múltiples situaciones donde por conflicto de propiedad territorial con el Estado, el ESMAD desalojó múltiples familias de sus hogares, exponiéndose incluso a violencia física y en ciertos casos siendo víctimas de balas perdidas. Los principales municipios de procedencia de estas familias son Cumbal, Aldana, Guachucal y Guachavés. Sin embargo, muchos de los procesos migratorios no fueron unilineales sino con puntos intermedios antes de llegar a Bogotá.

| 210 |

Figura 2. Principales razones para migrar a Bogotá del pueblo Los Pastos



Así mismo, la desapropiación del territorio se asocia al empobrecimiento de su capacidad adquisitiva cuando se tiene en cuenta el aumento del comercio internacional de bienes provenientes de la naturaleza, quitando así una fuente de ingreso importante para las comunidades indígenas y rurales, según refiere un estudiante de 18 años del pueblo. Es incluso frecuente que las familias se separen, mandando a sus miembros jóvenes a buscar trabajo en la ciudad para poder colaborar con los ingresos de sus padres en el campo, informaron en el Grupo focal Los Pasto.

Parte de lo que ha facilitado la inserción a la vida en la ciudad son las ayudas del Estado, el auxilio de jóvenes en acción y el fondo Álvaro Ulcué son algunas de las ayudas que han permitido que varios miembros de la comunidad de Los Pastos inicien sus estudios y a su vez ayuden al crecimiento de los demás miembros de su comunidad.

Bienestar y salud

El 94,8% de Los Pastos en Bogotá se encuentran afiliados al sistema de salud. Predomina la afiliación al régimen contributivo con 71,2%, seguido del subsidiado con un 26,9% y régimen especial con un 1,9%. La principal razón para no estar afiliados al sistema de salud es el no estar vinculado laboralmente a una empresa o entidad (42,9%). En cuanto a la afiliación a pensión y Administradora de Riesgos Laborales (ARL) de la población mayor de 14 años, estas fueron de 70,9%.

Al indagar sobre las afectaciones en salud dentro de los hogares y ver si percibían desequilibrios viviendo en la ciudad, el 44,3% lo percibían. De igual manera, se encontró que el 27% de los hogares manifestaron consumo de alguna sustancia psicoactiva, siendo la más frecuente el consumo de alcohol con un 19% y dicho consumo no ha ocasionado problemas ni disturbios en el núcleo familiar.

Un factor común encontrado en las entrevistas y los talleres realizados a los miembros del pueblo fue el tema de la contaminación, siendo este un gran determinante de su estado de salud en la ciudad. Se toma como contaminación no solo un ambiente lleno de polución sino a su vez una alimentación con productos artificiales teniendo en cuenta que la disminución de productos que provienen de la tierra, de origen natural y el aumento de la necesidad de consumir productos importados, modificados es el origen de muchas de sus dolencias. Las aguas residuales, los basureros, la vivienda en situación de hacinamiento, la movilización por la ciudad en transporte público, demorado, costoso y peligroso, y el nivel de estrés que acompaña una vida en la ciudad, son todas formas de originar desequilibrios y desarmonías en salud, de acuerdo con la opinión del Grupo focal de Los Pastos y de un estudiante entrevistado de 18 años.

Cuando ocurre alguna alteración de la salud se acude de forma similar tanto al médico tradicional con un 46,2%, como al médico occidental con un 42,3%. Específicamente con relación a la medicina occidental las principales barreras de acceso a los servicios, son la espera prolongada para recibir atención en un 50%, acompañada de la percepción de la calidad de los servicios de salud como regular con un 48,7%. Mientras que sobre la medicina propia o tradicional a la que han podido acceder en la ciudad, reconocen su importancia, pero consideran que faltan acciones para alcanzar el equilibrio con un 58,1%.

Así mismo, el acceso a salud se vincula directamente con las condiciones laborales, siendo determinante en muchos casos de si se es o no candidato para recibir subsidio en salud por parte del Estado o si debe gastar mayor parte de sus ingresos consiguiendo un servicio de salud por parte propia.

Algo que los miembros de estas comunidades consideran podría beneficiar la calidad de los servicios en salud y a su vez la adaptación a la vida en la ciudad, de acuerdo a lo compartido en el Grupo focal de Los Pastos, es la capacitación y el entrenamiento de médicos en medicina tradicional y el uso de las plantas medicinales, dándoles un sentido de pertenencia a las comunidades indígenas por medio de la oportunidad de elegir sobre su tratamiento y una integración a la vida en Bogotá.

212 | Oportunidades educativas en la ciudad

La tasa de asistencia escolar mostró que de la población de 3-10 años del pueblo Los Pastos se encuentra el 100% escolarizada, mientras que el 95% de la población entre 11 y 16 años se encuentra estudiando y en el grupo de edad de 17 a 21 años, solo el 50%. Así mismo, el rezago de la población que se encuentra escolarizada fue de 27,2%, predominando en el grupo de edad de los 17 a 21 años. La tasa de asistencia fue más alta en el sexo femenino para el grupo de 17 a 21 años, pero inferior para las mujeres mayores de 21 años en comparación con los hombres. Mientras que el rezago escolar fue más alto en los hombres de 11 a 16 años.

Tabla 2. Asistencia y rezago escolar del pueblo Los Pastos en Bogotá en 2019

Edad	Tasa de asistencia						Rezago					
	Mujer		Hombre		Total		Mujer		Hombre		Total	
	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%
3 a 5 años	7	100	6	100	13	100	NA*	NA*	NA*	NA*	NA*	NA*
6 a 10 años	7	100	9	100	16	100	0	0	2	22	2	11

Edad	Tasa de asistencia						Rezago					
	Mujer		Hombre		Total		Mujer		Hombre		Total	
	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%
11 a 16 años	13	93	6	100	19	95	1	7,7	2	33	3	16
17 a 21 años	13	57	4	33	17	50	7	54	2	50	9	56
Mayores de 21 años	2	2,3	3	3,9	5	3,1	NA*	NA*	NA*	NA*	NA*	NA*

* NA: No aplica

El máximo nivel educativo en ambos sexos para la población encuestada mayor de 21 años fue la secundaria (33,0%) seguido de técnica o tecnológica completa o más 11,0% para cada nivel. Se observaron más altos porcentajes de universitario completo en las mujeres.

Tabla 3. Nivel educativo de Los Pastos mayores de 21 años en Bogotá en 2019

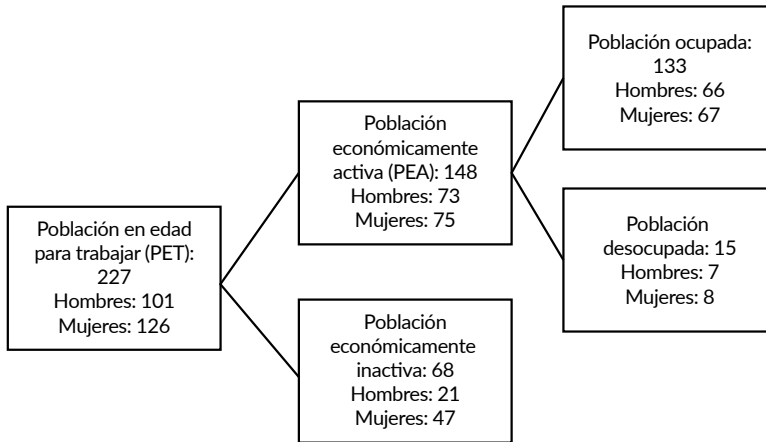
Nivel educativo	Mujer		Hombre		Total	
	F	%	F	%	F	%
Algunos años de primaria	10	11	6	7,4	16	9,5
Toda la primaria	9	10	8	9,9	17	10
Algunos años de secundaria	5	5,7	6	7,4	11	6,5
Toda la secundaria	27	31	29	36	56	33
Uno o más años de técnica o tecnológica	7	8	6	7,4	13	7,7
Técnica o tecnológica completa	13	15	6	7,4	19	11
Uno o más años de universidad	3	3,4	15	19	18	11
Universitaria completa	14	16	5	6,2	19	11
Total	88	100	81	100	169	100

Ingresos y oportunidades laborales

Los indicadores del mercado laboral se muestran en la Figura 3. De la población en edad para trabajar de Los Pastos, el 53,4% se encontraban económicamente activos, con predominio del trabajo formal con un 41,4% y el trabajo

informal 17,2%. La tasa global de participación fue de 65,2 con tasas más altas en los hombres en comparación con las mujeres 73 vs 60 respectivamente. En cuanto a la tasa de ocupación 59%, esta fue más alta en los hombres 66% en comparación con las mujeres 53%. La tasa de desempleo fue 10,1% con valores más altos en las mujeres 10,7% vs 9,6% en los hombres.

Figura 3. Indicadores de mercado laboral de Los Pastos en 2019



Así mismo, aquellas personas que no cuentan con un trabajo formal deben pasar múltiples veces por procesos de entrevistas y filtros laborales en búsqueda de un trabajo estable. Esto se acompaña de gastos adicionales en cursos de preparación, prerequisites de las diferentes empresas y transporte para cada entrevista, todo lo que incrementa los gastos de estas personas, las cuales no se encuentran recibiendo en el momento un salario, según informan en el Taller de percepciones.

Mientras que el ingreso mensual más frecuentemente fue un Salario Mínimo Legal Vigente (SMLV) con 44,9% seguido del 26,9% que gana dos SMLV, el 12,8% gana menos de un SMLV. Solo dos hogares reportaron no tener ningún ingreso mensual con un 2,6%. Del total de los hogares el 59% percibe que su salario es bajo, mientras el 23,1% consideran que es justo. Así mismo el 14,1% considera que se encuentran bajo buenas condiciones laborales, mientras un 2,6% consideran que trabajan o han trabajado bajo condiciones precarias. Finalmente se encontró que solo el 10,1% de la comunidad obtiene ingresos en especie (comida, vestimenta, vivienda) además de su salario. En lo que más gastan su salario fue en alimentación seguido de arriendo de vivienda y prendas de vestir y calzado.

Respecto al tipo de ayudas que actualmente reciben del Estado, el 27,3% de los hogares recibe algún subsidio o ayuda. El subsidio más representativo corresponde el de Familias en Acción con un 10,4%, seguido el de alimentación con un 6,5%. El promedio de años que han recibido subsidios fue 3,5

años. El 59,1% de los que reciben subsidio dicen que no hay dificultad en la recepción de los mismos por parte del Estado, pero que no son suficientes según el 66,7%, ni tienen en cuenta los usos y costumbres de la población indígena según un 68,2%.

En relación con la seguridad alimentaria, la falta de recursos económicos ha causado que el 21,9% de los hogares hayan dejado de consumir una de las comidas principales y que el 46,8% redujeron las porciones de comida en el último mes. Así mismo, el 51,0% de los hogares refieren que alguno de sus miembros recibe desayunos, medias nueves o almuerzo de forma gratuita en un plantel educativo.

Bienestar subjetivo

El 56,8% de los encuestados manifiestan ser felices. Las principales razones para ser felices fueron el contar con mejores condiciones laborales, educativas y económicas en un 69%, seguido por una adaptación total a la vida en la ciudad en un 11,9%. Por otro lado, aquellos que manifestaron no ser felices viviendo en la ciudad 43,2%, dijeron que la principal razón para esto era la ruptura del tejido social o con el territorio en un 35,5%, seguido por el no haberse adaptado al entorno ciudadano con un 31,3%. Cuando se les preguntó sobre el nivel de adaptación a la ciudad, el 24,1% de ellos ha tenido una adaptación total, en contraste con un 65,8% que ha logrado tener una adaptación parcial y el 10,1% restante no le ha sido posible adaptarse.

Una razón encontrada durante los talleres y las entrevistas individuales por la que no se sienten felices en la ciudad y no se han logrado adaptar, es porque a pesar de llevar muchos años migrando como pueblo a la ciudad, las comunidades indígenas en muchas oportunidades siguen siendo víctimas de discriminación, donde en muchos casos se les cierran puertas y les limitan sus opciones laborales por pertenecer a comunidades indígenas —e incluso ser consideradas privilegiadas por el Estado por lo mismo—, y en otros no se les permite alcanzar su máximo potencial de éxito, escondiendo quienes son para no ser víctimas de esta violencia.

En cuanto a la percepción de algún tipo de desarmonía o desequilibrio por algún miembro de la familia viviendo en la ciudad el 44,3% si lo percibe. Las principales razones para que esto se presente son por problemas y dificultades del entorno donde actualmente viven 29,1%, por desconexión con el territorio 27,8% y por debilitamiento de la espiritualidad 22,8%. Otras razones identificadas en menor frecuencia fueron las dificultades para hacer uso de la medicina tradicional, las dificultades económicas y los problemas de convivencia o adaptación. Así mismo, el 83,5% considera que los espacios que frecuentan en la ciudad son inseguros.

Con relación a sus redes de apoyo se identificó que el 74,7% de los hogares encuestados tienen familiares cercanos en la ciudad y, en caso de necesitar

ayuda recurren en primera instancia a su familia y al cabildo. Además, la mayoría de ellos asiste regularmente a las actividades que el Cabildo Los Pastos en Bogotá organiza. El cabildo se constituye en un mecanismo de inserción a la ciudad y de fortalecimiento de su identidad como pueblo indígena, lo que se evidencia en las actividades que llevan a cabo como mingas, encuentros de médicos tradicionales y actividades culturales y políticas. Es decir que continúan recurriendo a su comunidad, si bien es un pueblo sin lengua propia y el 100% de Los Pastos hablan y entienden el español.

RECONSTRUYENDO LA COMUNIDAD LOS PASTOS EN LA CIUDAD DE BOGOTÁ D. C.

Este estudio describe la calidad de vida del pueblo Los Pastos en la ciudad de Bogotá, para lo que caracteriza las condiciones objetivas e indaga diferentes aspectos subjetivos sobre su percepción de buen vivir. Los resultados han permitido identificar y reconocer la situación actual que vive este pueblo en la ciudad, teniendo en cuenta que el desplazamiento al que fue sometido, hace mucho más visible su vulnerabilidad y pone en tela de juicio la ejecución de políticas públicas relacionadas con la garantía de sus derechos como pueblo indígena por parte del Estado. De lo anterior, es pertinente resaltar la escasa literatura que hay en el país con respecto a la calidad de vida y el bienestar de la población indígena que reside en zonas urbanas.

| 216 |

Los hallazgos más relevantes a discutir a continuación son las causas y condiciones en las que se da la migración a Bogotá, las condiciones de vivienda en la ciudad, el aseguramiento y acceso a los servicios de salud occidentales y a la medicina tradicional. Estas condiciones evidencian las problemáticas que definen la situación de Los Pastos en la capital y permiten conocer su contexto actual de manera multidimensional. Abordando a su vez temas de los resultados que fueron priorizados en la socialización con los pueblos indígenas participantes en la investigación, ya que son los que más han impactado su buen vivir en la ciudad. Esta es una forma de abordar la discusión desde el bienestar de los indígenas partiendo de una mirada integral como la temática lo requiere.

Migración: desplazamiento y oportunidades

La presencia del pueblo Los Pastos en la ciudad de Bogotá no es reciente ya que han estado migrando desde hace más de 60 años. Las principales razones que llevaron a su movilización fueron la búsqueda de oportunidades de empleo y educación como medio para mejorar su calidad de vida, y el desplazamiento forzado dado por el conflicto armado. Estas mismas causas han sido reconocidas en otros estudios de países como México, Canadá, Australia y Colombia,

que identifican la explotación laboral y el conflicto con los grupos armados, como factores importantes relacionados con el desplazamiento (Mercado, 2014; Hossain y Lamb, 2020; UNICEF, 2011). En Colombia se ha evidenciado que este fenómeno migratorio (ya sea por el conflicto armado y otras causas) es una constante con millones de personas que se ven obligados a abandonar sus territorios, con una afectación importante en las comunidades indígenas. Además, este proceso migratorio los ha llevado a ser indígenas urbanos, lo que los expone a perder su identidad como indígenas y, además, se hace más tangible para ellos la sensación de invisibilidad frente al Estado (Ministerio de Salud y Protección Social, 2016; Del Popolo, Ribotta y Oyarce, 2009).

A pesar de que los indígenas de Los Pastos han tenido una migración de larga data hacia la ciudad de Bogotá, sus condiciones de vida no son las mejores, lo que los deja en un estado de itinerancia permanente. Es decir, encuentran limitaciones en cuanto al acceso a la educación, al trabajo formal, a salarios adecuados, a vivienda digna y a acceso a la atención en salud tanto tradicional como occidental. Nuevamente la literatura señala como recurrente esta condición en los pueblos originarios migrantes en países como México, donde la población indígena al ser desplazada se ve afectada de manera significativa en su cultura, identidad y conexión con el territorio, teniendo como último recurso alojarse en las zonas limítrofes de las ciudades en condiciones de pobreza, discriminación, falta de oportunidades y vulneración de sus derechos (Mercado, 2014).

Vivienda y territorio

Uno de los aspectos identificados que afectan la calidad de vida de este pueblo es la vivienda. Llama la atención que, a pesar de tener un proceso migratorio continuo desde hace muchos años, el 64,6% de los hogares encuestados viven en arriendo. Sin embargo, esta condición no solo es del pueblo Los Pastos, sino que se ha evidenciado en otros pueblos como Los Misak, Kofán, Quichua, Ingas, Yanaconas y Nasa en la ciudad de Cali (Anaconda, Cardona y Tunubala, 2019) y diferentes estudios realizados en Chile, Perú, Argentina y Canadá, revelan que esta situación es un factor común al que se enfrentan los pueblos indígenas desplazados de zonas rurales a zonas urbanas (Aravena, 2002; Hossain y Lamb, 2020). La imposibilidad de acceder a una vivienda digna y propia refuerza la permanente condición de “migrante” siendo este un factor determinante para el reconocimiento y producción social del hábitat propio de las comunidades indígenas.

Esta situación refleja en parte la limitación de los esfuerzos por parte del Gobierno Nacional y de los entes territoriales para garantizar los derechos individuales y colectivos de la población indígena desplazada. Para Mamián (2004), el reconocimiento constitucional promovido luego de la reforma de 1991, solo configura otra de las densas capas que contribuyen al desconocimiento al que

han estado sometidos Los Pastos, lo que evidencia la ambivalencia entre el reconocimiento y el desconocimiento. Para el caso específico de la capital, la Alcaldía Mayor de Bogotá estipula en el Decreto Distrital 543 de 2011 la Política Pública para los pueblos indígenas en Bogotá, D. C. Esta señala diferentes “caminos” para su desarrollo entre los cuales está el de Territorio (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2011).

El camino de Territorio planteó cinco acciones afirmativas postuladas en el año 2011, incluyendo garantizar una vivienda digna ajustada a la cosmovisión de cada pueblo mediante subsidios (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2011). Según informes de la Secretaría Distrital de Planeación se podría afirmar que este camino es el que más requiere fortalecimiento, ya que de lo programado para el 2019 solamente alcanzó el 40% de cumplimiento (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2019).

Mientras tanto, el presente estudio identificó que las comunidades se ubican en sitios en los cuales no se sienten seguros y se enfrentan a precarias condiciones de habitabilidad, pese a que la mayoría de las viviendas tienen todos los servicios básicos y adecuados pisos y paredes, sin embargo, el entorno no lo es, lo que los convierte en víctimas de la dinámica urbana, como lo expresa una de las participantes: “...a toda hora lo chalequean a uno” (Taller sobre percepción de la salud, pueblo Los Pastos).

| 218 |

Adicionalmente, las condiciones laborales tampoco les permiten a los hogares aspirar a mejores viviendas, pues la inestabilidad laboral donde predomina el trabajo informal y los bajos sueldos, constituyen un impedimento. Un ejemplo similar de esto es lo que ocurre con la población del pueblo Embera desplazada a Bogotá, ya que debido a los bajos ingresos económicos imposibilita la adquisición de vivienda propia y por lo tanto deben enfrentar otras dificultades en el hogar como el hacinamiento, la ausencia de alimentación básica diaria, desescolarización, etc. (Cabrera-Barreto, 2015).

Salud y medicina tradicional

Al evaluar la salud dentro de la comunidad, un alto porcentaje de los hogares encuestados presentan desarmonías o desequilibrios, ocasionados por problemas y dificultades del entorno donde actualmente viven.

Estudios realizados en Australia y Latinoamérica evidencian que la población indígena desplazada tiene más periodos de infelicidad a lo largo de su vida, lo cual se vincula directamente con temas de trabajo, educación o vivienda (Biddle, 2012; Fagetti, Rivermar y D’Aubeterre, 2011; Azzopardi *et al.*, 2018). Además, manifiestan que los cambios en las condiciones laborales y de educación se relacionan con una disminución en el bienestar emocional. Esto se identifica en el discurso de los comuneros del pueblo Los Pastos:

el caso de mi papá, su ocupación era la agricultura, él no tenía un horario laboral en el territorio, esto choca cuando viene a Bogotá a enfrentarse a un horario laboral y debe certificar su experiencia laboral frente a una empresa. (Taller socialización de resultados del proyecto, noviembre 16 de 2020)

Además, cerca del 50% de la población Pasto encuestada manifiesta no sentirse feliz en Bogotá y más de dos tercios de los hogares encuestados reportaron que no se han adaptado a la vida capitalina, a pesar de llevar varios años residiendo. En esta el estrés es otro de los términos que los comuneros indígenas usan para narrar cómo la ciudad los afecta en términos de su calidad de vida: la ciudad es una ciudad estresante, que reduce sus espacios vitales a una casa, o a un cuarto, muchas veces en hacinamiento. Es un lugar ruidoso, de mucho tránsito y con otros tiempos. Un lugar donde la alimentación no es natural.

Para el caso de las comunidades indígenas, estas desarmonías se producen no solo por las condiciones materiales ya descritas, sino por la manera en la que interpreta y entiende su contexto cultural, además de todas las barreras que supone Bogotá como capital, imposibilitando su libre desarrollo y la práctica de sus usos y costumbres. Es decir, es primordial alcanzar las condiciones que les permita poner en práctica los rituales asociados a su cosmovisión mediante los cuales logran la armonía con la naturaleza (Madre Tierra), en búsqueda no solamente de la salud física sino también del equilibrio espiritual. No obstante, solo por medio de la recuperación de la medicina tradicional que tiene gran relevancia para reafirmarse en la diferencia, fortalecer su identidad étnica y como forma de resistencia. Además, otorga un horizonte de sentido a sus vidas en tiempos difíciles (Sandoval, 2014; Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible y Asociación de cabildos y/o Autoridades Tradicionales del Nudo de Los Pastos “shaquiñan”, 2012).

Nuevamente estas son consideraciones abordadas por la política pública para los pueblos indígenas en Bogotá, en este caso en el Camino de Salud y Medicina Ancestral que hace parte de los considerandos del Decreto 543 de 2011. Si bien este camino tiene un mejor desarrollo que el de Territorio, aún es débil en entender las particularidades de los diferentes pueblos que habitan la ciudad en respuesta a sus necesidades, toda vez que el Modelo de Atención Integral en Bogotá no ha implementado de manera efectiva el uso de plantas y prácticas ancestrales en el marco del Plan Obligatorio de Salud para población Indígena y una efectiva aplicación y sostenibilidad del mismo, acorde con el pensamiento y características culturales, que propendan por mantener su debido equilibrio mental, espiritual y físico (Secretaría Distrital de Planeación, 2011).

Esta cosmovisión, en torno a lograr la armonía consigo mismo y la naturaleza, se integra al deseo por acceder a la medicina occidental, por lo que cuando presentan problemas de salud, acuden en busca del servicio tanto de la medicina ancestral como el de la medicina occidental, de forma similar y sin que

necesariamente entren en contradicción. Las limitaciones del sistema de salud dentro de la ciudad que no incluye la medicina tradicional y del requerimiento de acciones para mejorar su calidad en palabras de uno de los indígenas:

Yo si pediría, si Dios nos diera la oportunidad, de que tengamos el derecho a escoger, a elegir que quiero. Sí quiero el médico normal, así de medicina general o quiero mi médico ancestral. O sea, eso sería muy bueno que hubiera en todos los hospitales aquí. (Grupo focal salud, pueblo Los Pastos)

Esto también está brevemente abordado en la Política Pública para los Pueblos Indígenas en Bogotá D.C. 2011-2021 que desde el paradigma del Buen vivir busca que se reconozcan, restablezcan y garanticen los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2011). Se espera con ello mejorar la calidad de vida de los indígenas habitando en la ciudad ya que se contemplan una serie de acciones que fueron consultadas con los pueblos. Sin embargo, pese a lo estipulado allí la implementación no ha sido tan efectiva, teniendo en cuenta que lo mencionado por los indígenas durante las relatorías, refleja la falta de garantías para la aplicación de las estrategias en sus prácticas, su permanencia en el tiempo y la disponibilidad de recursos.

| 220 |

En el ámbito nacional el Ministerio de Salud y Protección Social ha hecho un avance sustancial al abordar el tema de la salud mental en los pueblos indígenas. Para abordarlo desde una cosmovisión incluyente, han utilizado los conceptos de las desarmonías espirituales y de pensamiento que tratan la infelicidad y el nivel de estrés. Esto incluye casos como los de la comunidad Los Pastos, en el cual el desplazamiento forzado y/o la falta de conexión con el territorio pueden ser un factor determinante de estas desarmonías. Esta reflexión hace parte del Lineamiento para el Cuidado de las Armonías Espirituales y de Pensamiento de los Pueblos y Comunidades Indígenas (MinSalud, 2019), donde desarrolla estrategias que cuidan y promueven prácticas culturales propias de los pueblos con la intención de llegar a la complementariedad terapéutica para la promoción, prevención y atención de la salud mental.

La complementariedad terapéutica es el reflejo de la salud intercultural. Se constituye como una fusión entre el manejo integral de paciente/enfermedad por parte de la medicina alopática y del paciente/espiritualidad desde la medicina tradicional como un todo. Es por ello que uno de los pilares para lograr dicha complementariedad terapéutica es darle relevancia a los sabedores tradicionales. De esta manera, el ministerio reconoce y le otorga un papel fundamental a los sabedores para el planteamiento de actividades que involucren la cosmovisión, la armonía espiritual y la salud mental, encontrando así un equilibrio (Ministerio de Salud y Protección Social, 2019).

Las estrategias que propone el Ministerio de Salud contemplan cuatro grandes factores de intervención, basadas en la unidad de la comunidad: a) mejorar los canales de comunicación para reafirmar los lazos familiares y los vínculos con la comunidad, b) fortalecer el liderazgo de solución a conflictos individuales y familiares, acorde a su cosmovisión c) fomentar las prácticas de crianza y la cosmogonía con lúdicas para, de un lado promover factores protectores y, del otro identificar factores de riesgo, para finalmente crear planes de acción y brindar primeros auxilios psicológicos, por último d) recuperar prácticas ancestrales como rituales de armonización, prácticas deportivas y elaboración de artesanías (Ministerio de Salud y Protección Social, 2019).

Por supuesto este lineamiento es un avance para las políticas públicas interculturales en salud. No obstante, dada su reciente creación aún no es posible evaluar los efectos reales que podrá tener en la práctica médica y la atención psicológica para las comunidades y en especial para las comunidades indígenas urbanas.

En la diferentes políticas y programas evaluados, podría decirse que la Política Pública tiene claro el panorama y los caminos a seguir, pero no logra materializarse con efectividad (Bravo, 2012). Las acciones formuladas desde cada entidad en el marco de su competencia no han logrado ofrecer la respuesta consecuente con las necesidades identificadas de tal manera que se ofrezcan soluciones de fondo a las mismas, así como la oportuna disposición del recurso presupuestal suficiente para desarrollarlas, lo que requiere de un ajuste a la oferta institucional actual (González, 2016).

A modo de conclusión, el grupo indígena de Los Pastos tiene un largo proceso migratorio, con dos principales causas: el conflicto armado y la búsqueda de mejores oportunidades laborales y de educación. La adaptación a la vida en la ciudad no ha sido fácil, puesto que la desconexión con el territorio, el debilitamiento de la medicina tradicional y sus condiciones socioeconómicas han limitado su inserción a la vida urbana, lo que ocasiona desequilibrios y así mismo, limitan el bienestar de Los Pastos en Bogotá.

A pesar de que hay un amplio marco normativo que promulga el cumplimiento de los derechos y trato igualitario sin discriminación para la población indígena, el resultado del estudio permite identificar que esta población se mantiene en condición de inequidad respecto al resto de la población, debido a la falta de cumplimiento de las acciones propuestas en la política pública para los pueblos indígenas en la ciudad de Bogotá. El inicio de la discusión debe ser reconocer a los indígenas como ciudadanos sujetos de derechos en condiciones de vulnerabilidad particulares. Esto implica el reconocimiento del papel social, político, económico y cultural de los pueblos indígenas, y la necesidad de contar con acciones que reafirmen sus creencias, que ayuden a un equilibrio de bienestar tanto desde la calidad de vida occidental como para el logro del buen vivir.

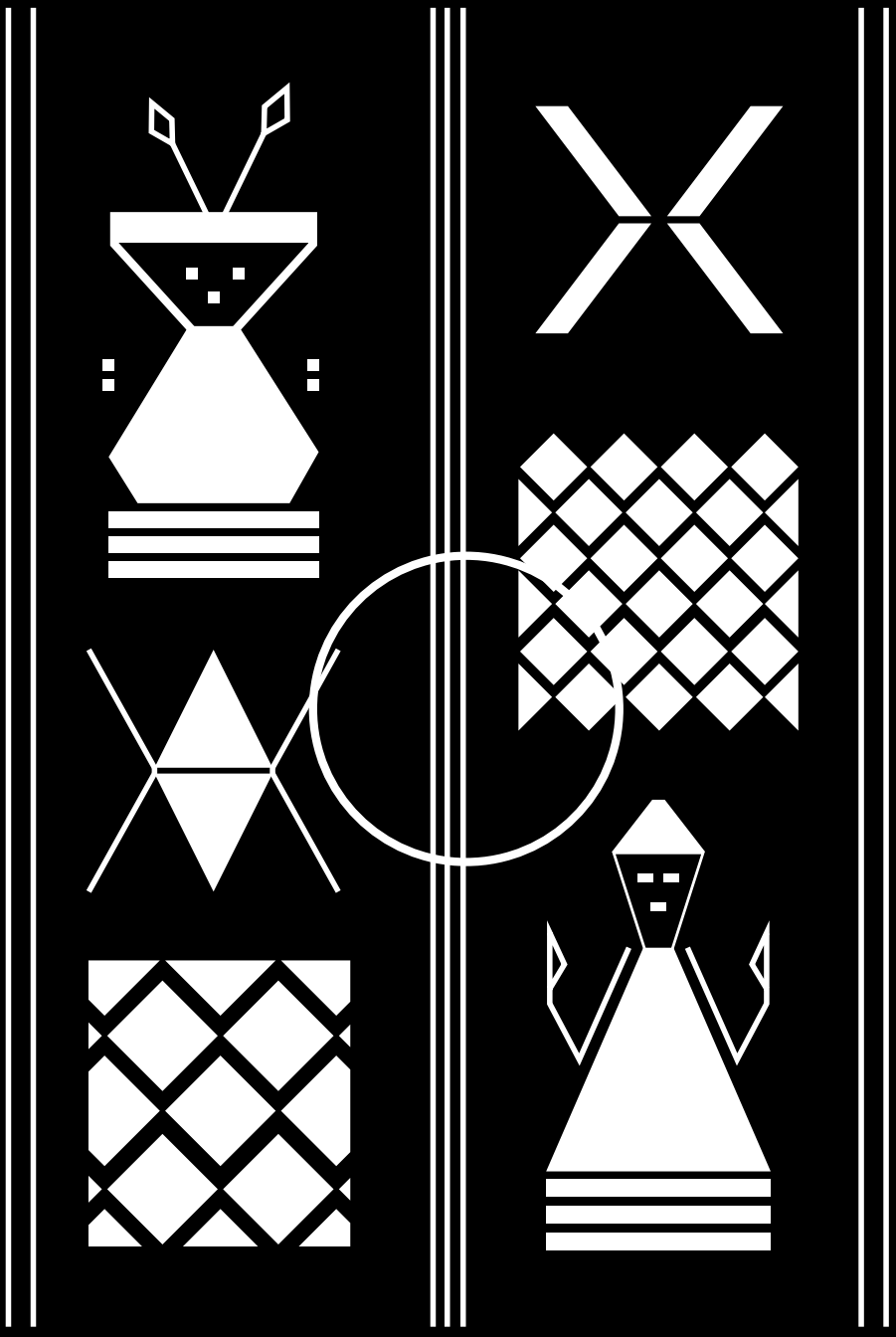
Dado lo anterior se debe pensar en instaurar acciones que promuevan una inserción de los pueblos indígenas migrantes a la ciudad. Teniendo en cuenta que los pueblos originarios históricamente han mantenido su identidad ofreciendo resistencia a la persecución de sus usos y costumbres, y que gran parte de dicha identidad proviene de su espiritualidad y de su conexión con el territorio, este ejercicio no se trata de adaptarlos como pueblo a la urbanización, sino de traer para resignificar sus usos y costumbres, junto con el fortalecimiento de la medicina tradicional, todo en pro de mejorar su calidad de vida e integración a la ciudad. Es por ello que fomentar la investigación en este campo y generar planeación y ordenamiento de la ciudad, debe ser una de las prioridades a establecer para prever espacios y áreas específicas en el territorio que ofrezcan las condiciones adecuadas de suelo, de usos y de normas que ofrezcan alternativas propicias para la ubicación de la población indígena, de tal manera que respondan a su contexto, estilo de vida y cosmovisión.

REFERENCIAS

- Alcaldía Mayor de Bogotá. (2011). *Decreto 543 de diciembre 2 de 2011*. http://www.gobiernobogota.gov.co/sites/gobiernobogota.gov.co/files/documentos/multifuncional/decreto_543_de_2011.pdf
- Alcaldía Mayor de Bogotá, D. C. (2019). *Plan integral de acciones afirmativas de la política pública para los pueblos indígenas en Bogotá D.C.* http://www.sdp.gov.co/sites/default/files/200326_seguimiento_piaa_indigenaIndigena_2019.pdf
- Anaconda, A., Cardona, M. y Tunubala, M. (2010). *INFORME estudio de caracterización de pueblos indígenas: Kofán, misak -guámbianos, quichuas, ingas, yanaconas, nasas habitantes de santiago de cali. Asistencia Técnica Para La Implementación De La Política Pública Indígena En Santiago De Cali*. <https://www.cali.gov.co/descargar.php?id=27981>
- Aravena, A. (2002). los Mapuches-Warriache procesos migratorios e identidad mauche urbana en el siglo XX (1ra. edición). *Colonización, resistencia y mestizaje en las américas (siglo XVI - XX)*. (pp. 359-385). Editorial Abya-Yala. https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1033&context=abya_yala
- Asociación Shaquiñan y Red de Shagreros de los Pastos. (2017) Colombia. *La shagra, las semillas y el derecho fundamental a la soberanía alimentaria en el territorio indígena del Nudo de los Pastos*. https://www.semillas.org.co/apc-aa-files/353467686e6667686b6c-676668f16c6c/asociacin-shaquiñan_1.pdf
- Aza, J. y Yamá, O. (2019). *Entretejando culturas: propuesta pedagógica para fortalecer la identidad cultural del resguardo el gran Cumbal a través de la recuperación de mitos y leyendas con los estudiantes del grado 5° del Centro Educativo Cualpala*. Licenciatura en etnoeducación - Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). <https://repository.unad.edu.co/handle/10596/26464>
- Azzopardi, P., Sawyer, S., Carlin, J., Degenhardt, L., Brown, N., Brown, A. y Patton, G. (2018). Health and wellbeing of indigenous adolescents in Australia: A systematic synthesis of population data. *Lancet*, 24;391(10122), 766-782. [https://doi:10.1016/S0140-6736\(17\)32141-4](https://doi:10.1016/S0140-6736(17)32141-4).
- Biddle N. (2012). Measures of Indigenous social capital and their relationship with well-being. *Aust J Rural Health*, 20(6), 298-304. <https://doi:10.1111/j.1440-1584.2012.01293.x>.
- Bravo, H. E. P. (2012). Una mirada al concepto de justicia desde la cosmovisión indígena de los pastos. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 42(117), pp. 481-514. <http://www.scielo.org.co/pdf/rfdcp/v42n117/v42n117a07.pdf>
- Buenaventura, G., Bolívar, J. y Isaza, G. (2015). Imaginarios, lenguajes y simbología que configuran la memoria territorial y cultural del resguardo indígena del Gran Cumbal, en el Departamento de Nariño-Colombia. Perspectivas para la educación multicultural. *Revistasum*, 17(1). <https://doi.org/10.30554/plumillaedu.17.1749.2016>
- Cabrera Barreto, L. L. (2015). *Cartografía social de la comunidad Embera desplazada asentada en la ciudad de Bogotá*. <https://repository.udistrital.edu.co/handle/11349/2404>
- Cardona-Arias, J. (2012). Sistema médico tradicional de comunidades indígenas Emberá-Chamí del Departamento de Caldas-Colombia. *Revista de Salud Pública*, 14(4), pp. 630-643. <http://www.scielo.org.co/pdf/rsap/v14n4/v14n4a08.pdf>

- Carrión Sánchez, C. P. (2015). Desafiando al Estado-nación: Reclamos de autonomía del pueblo pasto. *Universitas Humanística*, 80(80), pp. 133-157. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.UH80.denr>
- Carvajal, J. C. R. (2016). La reapropiación del guaico: migración y legitimación del territorio por la comunidad pasto del resguardo Rumiyaco (Nariño-Colombia). *Boletín de Antropología*, 31(52), pp. 45-66. <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v31n52a05>
- Chirán, C. R. A. y Burbano Hernández, M. (2013). La dualidad andina del pueblo Pasto, principio filosófico ancestral inmerso en el tejido en guanga y la espiritualidad. *Plumilla Educativa*, 11(1), pp. 136-156. <https://revistasum.umanizales.edu.co/ojs/index.php/plumillae-educativa/article/view/351/451>
- Delgado Troya, J. M. (2004). *Crónica de los Pastos*. Ediciones Abya-Yala. https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1062&context=abya_yala
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2019). *Población Indígena de Colombia*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>
- Departamento Nacional de Planeación. Asociación de Autoridades Indígenas del Pueblo de Los Pastos (s. f.). *Plan de Acción para la vida del Pueblo de Los Pastos*. <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Consejo%20Nacional%20de%20Planeacin/Plan%20de%20vida%20del%20pueblo%20de%20los%20pastos.pdf>
- Del Popolo, F., Ribotta, B. y Oyarce, A. M. (2009). Indígenas urbanos en América Latina: algunos resultados censales y su relación con los Objetivos de Desarrollo del Milenio. *Notas de población*, 35(86), (99-135). https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/12837/np86099138_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Fagetti, A., Rivermar, M. L. y D'Aubeterre, M. E. (2012). Migración transnacional y medicina tradicional. Otomies de San Pablito, Pahuatlán, Puebla en Carolina del Norte. *Anales de Antropología*, 46, pp. 203-224. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/30947/pdf>
- González, A. (2016). *Análisis de la implementación de la política pública para los pueblos indígenas en la secretaría distrital de integración social en Bogotá: una mirada al camino hacia la soberanía y seguridad alimentaria. En el periodo 2012-2015* [Tesis de posgrado]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/58859>
- Hossain, B., Lamb, L. (2020). Cultural attachment and wellbeing among Canada's indigenous people: A rural urban divide. *Journal of Happiness Studies*, Springer, 21(4), pp. 1303-1324. <https://doi.org/10.1007/s10902-019-00132-8>
- López, O. (2018). Significados y representaciones de la minga para el pueblo indígena Pastos de Colombia. *Psicoperspectivas*, 17(3), pp. 1-11. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/psicop/v17n3/0718-6924-psicop-17-03-101.pdf>
- Mamián Guzmán, D. (2004). Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder. En Ó. A. Cortés. (2016). Narrativas académicas e historia oral en el pueblo de los Pastos. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 25.
- Mercado, J. (2014). El desplazamiento interno forzado entre pueblos indígenas: discusión para la elaboración de políticas públicas para su atención. (U. A. Azcapotzalco, Ed.). *El Cotidiano* (183), pp. 33-41. <https://www.redalyc.org/pdf/325/32529943005.pdf>
- Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible y Asociación de Cabildos y/o autoridades tradicionales del nudo de Los Pastos "shaquiñan". (2012). *Convenio n.º 054. Agenda ambiental en el territorio del Nudo de la Wuaka o de los Pastos para la permanencia de la vida y la*

- cultura - Shaquilulo*. https://www.minambiente.gov.co/images/OrdenamientoAmbienta-TerritorialyCoordinaciondelSIN/pdf/Agenda_Ambiental_Propia_del_Pueblo_Pastos_del_Nudo_de_los_Pastos/Agenda_pueblos_pasto.pdf
- Ministerio del Interior y Autoridades Indígenas pueblo Pastos. (2008). *Asistencia Técnica para la Ejecución Plan de Vida Pueblo Pastos Departamento del Putumayo*. https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pan_de_vida_de_los_pastos_del_putumayo.pdf
- Ministerio de Salud y Protección Social. (2016). *Perfil de Salud de la Población Indígena, y medición de desigualdades en salud*. <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/ED/PSP/Perfil-salud-pueblos-indigenas-colombia-2016.pdf>
- Ministerio de Salud y Protección Social. (2019). *Lineamiento Para el Cuidado de las Armonías Espirituales y de Pensamiento de los Pueblos y Comunidades Indígenas*. <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/PP/ENT/lineamiento-cuidado-armonias-espirituales-pensamiento-pi.pdf>
- ONIC - Organización Nacional Indígena de Colombia. (s.f.). *Pueblo Los Pastos*. <https://www.onic.org.co/pueblos/1132-pastos>
- Sandoval, L. C. B. (2014). Fronteras múltiples y medicina propia. *Nómadas*, (41), pp. 253-263. <http://nomadas.ucentral.edu.co/index.php/en/inicio/55-trayectos-y-posibilidades-en-ciencias-sociales-nomadas-41/810-fronteras-multiples-y-medicina-propia>
- Secretaría Distrital de Planeación. (2011). Formulación participativa de la política pública distrital para el reconocimiento, garantía, protección y restablecimiento de derechos de la población indígena en Bogotá. *En Política Pública Distrital para el reconocimiento, garantía, protección y restablecimiento de derechos de los pueblos indígenas*. <http://old.integracionsocial.gov.co/anexos/documentos/polpublicas/pol%C3%AActica%20ind%C3%ACgena.pdf>
- Tipaz, C. (2018). *El Sistema de Gobierno Propio del Pueblo de los Pastos: el caso del resguardo de Cumbal (Nariño, Colombia)*. [Tesis de pregrado]. http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/14343/1/TipazCuaspudCarlos_2018_SistemaGobiernoPropioComunidadInd%e3%adgena.pdf
- United Nations Children's Fund (UNICEF). (2019). *Los derechos de los pueblos indígenas en Colombia. Derechos, Políticas y Desafíos*. <https://www.urosario.edu.co/jurisprudencia/catedra-viva-intercultural/Documents/pueblos-indigenaIndigenas-1-.pdf>



Parte 2

Capítulo 8

Los Nasa como indígenas urbanos: la resignificación de su identidad

CAPÍTULO 8

LOS NASA COMO INDÍGENAS URBANOS: LA RESIGNIFICACIÓN DE SU IDENTIDAD

Irene Parra-García
Juan Camilo Chavarro-Abril
José Jorge Maya-Gómez
María Daniela Mantilla-Vanoy
Danna Cortés-Acosta

RESUMEN

| 228 |

El pueblo Nasa es un grupo indígena originario de Tierra Adentro, zona ubicada entre el Huila y el Cauca en Colombia. Se caracterizan por su tradición agrícola, su participación política y procesos de resistencia como la Guardia Indígena. Debido a la ubicación estratégica de su territorio y la ocupación de la misma por actores armados ilegales, por décadas han sido expulsados hacia las grandes ciudades como Bogotá, convirtiéndose en uno de los pueblos indígenas con las tasas de victimización más alta del país. En este estudio se caracterizaron aspectos de salud, trabajo, educación, vivienda y buen vivir luego de la migración a Bogotá. Participaron 253 comuneros y 68 hogares ubicados en su mayoría en la localidad de Usme, viviendo en arriendo y conformados principalmente por adultos jóvenes. Las afectaciones colectivas a individuales del conflicto armado los hicieron llegar a la ciudad, y en menor medida la búsqueda de oportunidades. Las actividades más comunes son estudiar y trabajar formalmente. En cuanto salud solo una proporción menor está desafiado al sistema de salud occidental, pero lo consideran un servicio insatisfactorio debido a trámites excesivos y percepción de mala calidad del servicio, además no les resulta suficiente debido a la imposibilidad de practicar su medicina tradicional en la ciudad. Los comuneros en Bogotá han enfrentado choques con la cultura occidental y desconexión con su territorio, lo que causa desequilibrios a pesar de su búsqueda de mecanismos de inserción y pervivencia de sus tradiciones. Esta comunidad ha desarrollado mecanismos de adaptación a la ciudad basados en sus propias redes de apoyo provenientes de su propia comunidad, pero sin el acompañamiento institucional

adecuado. Sus usos y costumbres no desaparecen en la ciudad, sino que se resignifican y dan lugar a la discusión sobre lo que significa ser un indígena urbano.

Palabras clave (DECS): indígenas nasa, migración, identidad, ciudad, indígena urbano, calidad de vida, salud indígena.

ABSTRACT

Nasa indigenous people originate from Tierra Adentro, a zone located between Huila and Cauca, Colombian states. They are characterized by agricultural tradition, political participation, and a cultural resistance process with expressions such as the Guardia Indígena or the Minga. Since their territory has been harassed by illegal armed groups, some of them have been forced to immigrate into central cities such as Bogotá, becoming one of the indigenous groups with the highest rates of victimization in Colombia. 253 Nasa people in 68 households participated in this study and were characterized in aspects such as health, employment, education, housing and well-being after their settlement in Bogotá. These households are mostly located in Usme (Southern part of Bogotá), live for rent, and are mainly conformed by young adults. Collective victimization due to the armed conflict had its consequences, such as poverty and isolation, which forced them to seek for better life outcomes in Bogotá. The most common activities among them are studying and formal employment. Just a few Nasa people do not have health care, but they consider it as an insufficient service because of excessive paperwork, poor quality, and absence of traditional indigenous healing practices. In the city, they have collided with the urban western culture and experienced cultural disconnection with their territory, which has caused disharmonies and imbalances despite their efforts of adjustment for keeping their traditions alive. Nasa indigenous people have been adapting to a new environment through their support networks rooted in their own community, in absence of institutional support. Their habits and traditions are resignifying instead of disappearing. Therefore, it is of relevance to discuss the significance of the urban indigenous population nowadays.

Keywords (DECS): Nasa indigenous, migration, identity, urban area, urban indigenous, quality of life, indigenous health.

CONOCIENDO A LOS NASAS

Los Nasa reconocen su territorio ancestral en Tierra adentro, una zona geográficamente ubicada entre los departamentos del Huila y Cauca. Este territorio tiene gran riqueza geográfica e hidrográfica, así como variedad de pisos térmicos. Estuvo ocupada por los españoles desde el siglo XVI, pero actualmente también

es albergue de otros grupos indígenas como los Pijaos, Misak misak, Coconucos, Tutores y Guanacas. Los Nasa representan un 20% del total de la población indígena en este territorio (Bernal, 2012; Corporación Nasa Kiwe, 2017).

El Censo del Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE) en el 2018 reportó 243.176 personas que se reconocen a sí mismas como miembros del pueblo Nasa, 51% hombres y 49% mujeres. Habitan principalmente en el departamento del Cauca en donde se encuentra el 88,6% de la población, Valle del Cauca en un 3,8% y Putumayo en un 1,7% (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2019). Solo en el Valle del Cauca y Cauca hay 25 resguardos Nasa, sin contar departamentos como Huila y Putumayo de los cuales es difícil encontrar un levantamiento de información confiable (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y Ministerio del Interior de Colombia, 2013).

La lengua materna de los Nasa es la Paez, glotónimo de Nasa yuwe. según la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, 2004). Aproximadamente el 60% de los Nasa aún hablan la lengua, con mayor uso de los mayores y progresivamente menos de los jóvenes, por lo cual está en riesgo (del Valle-Eskauriaza, 2020) pero viva y con uso cotidiano (Corrales, 2011). Los escenarios de presencia son principalmente en la convivencia del hogar, en sus ritos o ceremonias y en las mingas (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y MinInterior, 2013). La tradición oral de la cultura Nasa es quizá el pilar más importante para la preservación de sus tradiciones y costumbres. Es considerada además como un elemento de resistencia cultural ya que permite defender, proteger y resguardar el legado de la comunidad (Corporación Nasa Kiwe, 2017).

| 230 |

En sus regiones de origen conviven principalmente bajo la estructura de hogares con familias nucleares como la unidad para el desarrollo social y económico basado en lo agropecuario. Es un esquema similar al de la economía campesina a pequeña escala, a este se suman métodos de trabajo comunitario como las mingas (Corporación Nasa Kiwe, 2017). Su producción respeta los ciclos y aprovecha la diversidad térmica a través del desarrollo de policultivos, principalmente de maíz y plátano, para abastecerse y recibir ingresos (Organización Nacional de Indígenas en Colombia, 2017).

Otro de los pilares de la cosmovisión Nasa es la concepción de la salud como un equilibrio entre el ser y su entorno natural. Por ello, cuando hay desequilibrios entre estos se presentan molestias que deben ser solucionadas con prácticas tradicionales como rituales de refrescamiento o armonizaciones con música y oraciones para fortalecer la relación con la madre tierra y volver al equilibrio. En su cosmovisión arraigada a sus ancestros, se cree que todo lo existente tiene un espíritu y se entiende el poder curativo de la madre naturaleza, que además está viva y tiene capacidad de sentir (Noguera-Vidal, 2013).

Frente a su forma de organización, están dirigidos por un cabildo y cuya máxima autoridad es el Gobernador. Este esquema está encargado de coordinar

a toda la comunidad, su conveniencia y estilo de vida, así como dirigir los resguardos en los casos en donde cuentan con este territorio propio (Meneses, 2002). Esta figura que ahora es legal para todos los pueblos indígenas de Colombia, fue inspirada en buena medida en quien es uno de sus personajes más emblemáticos, Juan Tama de la Estrella. Fue el líder más memorable en la historia Nasa, quien a mediados del siglo XVII defendió a su gente y sus tierras mediante tratos con la corona española, permitiendo la formación de cabildos a cambio del adoctrinamiento Paez y la recaudación de tributos. Además, respaldó la materialización de la lucha autónoma en pro del reconocimiento de su gobierno propio. Logró todo ello a pesar de las misiones evangelizadoras católicas que rezagaron las expresiones indígenas y fomentaban la desterritorialización (Villamarín y Guerrero, 2015).

Hoy por hoy los Nasa han creado múltiples mecanismos para fortalecer su tejido social y resistir a diferentes amenazas con las que tienen que convivir. Procesos como Sitios de Asamblea Permanente, el Plan de Vida y sus proyectos productivos y etnoeducativos tienen como propósito promover su calidad de vida y la construcción de paz desde lo local (Acosta *et al.*, 2019).

Sin embargo, el mayor ejemplo es la guardia indígena, iniciativa para proteger la defensa de los intereses a través de la resistencia civil pacífica. Como implemento característico tienen el bastón de mando, la indumentaria verde y roja y su himno propio (Consejo Regional de Indígenas del Cauca, 2012). Esta estrategia permitió configurar nuevos modelos mentales que favorecen la reconciliación y la construcción de paz debido a que los miembros de la comunidad pudieron controlar la acción de actores armados (tanto legales como ilegales en su territorio) (Acosta *et al.*, 2019).

Es decir, parte de estos procesos de resistencia surgen como respuesta a las constantes amenazas y violencia que han tenido que sufrir por el conflicto armado. Su territorio se encuentra en un área de operaciones de los diversos actores armados ilegales, y algunos casos por parte del mismo Estado, por ser un espacio estratégico para refugiarse, expandir el tráfico de armas y drogas, y movilizar tropa (Corredor, 2014). A lo largo de los más de sesenta años de conflicto armado que ha sufrido Colombia, este pueblo ha sufrido colectiva e individualmente hechos victimizantes como la violencia política, el desplazamiento forzado, asesinato, persecución, despojo, conflictos internos de la comunidad generaron un desplazamiento importante de los Nasa a las principales cabeceras municipales (Bernal, 2012). Se estima que un 37,4% del total de víctimas indígenas del conflicto armado corresponde a miembros de esta comunidad, siendo la tasa más alta de victimización en el país (Corredor, 2014).

Una de las respuestas institucionales ante esta situación es el Plan de Salvaguarda que deviene de la declaración de estado inconstitucional de las cosas por parte de la Corte Constitucional y demanda a los Gobiernos de turno la ejecución de planes que eviten la extinción física y cultural de los pueblos indígenas

(Corte Constitucional de Colombia, 2004). El Plan de la comunidad Nasa, tiene como pilares o fundamentos principales (Equipo Nacional Plan de Salvaguarda, 2014; Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y MinInterior, 2013):

1. El dominio y gobierno del territorio ancestral que habita en los tres espacios de vida (sobresuelo, suelo y subsuelo), con poder espiritual y autoridad (aplicar en su territorio la jurisdiccionalidad reconocida).
2. El reconocimiento y respeto como autoridad estatal de parte de las demás autoridades del Estado y los demás actores de poder en el país.
3. El uso del Nasa Yuwe, la práctica de la espiritualidad y la religiosidad Nasa y el hacer que el centro y fuente de la educación, la salud y la economía Nasa sean los usos y costumbres tradicionales emanados de la Cosmovisión y la Ley de Origen, articulados de manera armónica con los conocimientos, bienes y servicios universales.
4. Mantener la unidad como pueblo Nasa con su identidad y territorio propio (ya sea urbano o rural) que tiene interlocución con el Estado, entidades territoriales y otros actores.
5. La alianza con los demás pueblos y actores que luchan por su salvaguarda como culturas, en defensa de la vida y el territorio.
6. La verdad, la justicia, la reparación y la garantía de no repetición como víctimas del conflicto y otras violencias pasadas-actuales y futuras.

No obstante, para los Nasa su orientación organizativa proviene de su Plan de Vida. Esta es la pieza central para el fortalecimiento, la recuperación cultural y la generación de espacios de autodeterminación de su situación socioeconómica y cultural. Como estrategias y elementos de trabajo, se realizaron programas con varias comunidades (pueblos Murui, Corebaju y Nasa). Con la guía de los mayores se decidió desarrollar planes de vida por comunidad para favorecer el rescate cultural (MinInterior, 2008). En el Cauca se organizaron siete proyectos comunitarios que fueron los mecanismos de análisis y reflexión para articular el plan de vida: Nasa, Paez, Integral, Cxhacxha Wala, Yu`Lucx, Sa` t Fxinxí Kiwe y Global (MinCultura, 2014).

Mientras ocurre esta protección de sus territorios de origen, es importante identificar que la lógica del conflicto armado transformó la ubicación de los pueblos indígenas para siempre. Debido a que el desplazamiento es uno de los hechos victimizantes más comunes (por amenazas directas o los efectos derivados del conflicto), miles de indígenas viven ahora en diferentes regiones a las de origen de su comunidad. Para los Nasa se ha señalado que esto conlleva a una ruptura, expresada por Villamarín y Guerrero (2015) en “cuatro quiebres específicos: 1) Calendarios propios (sagrados, culturales, etc.); 2) Etnoeducación y medicina tradicional; 3) Asimilación de oferta y patrones de los lugares de llegada; y 4) Procesos colectivos y solidarios”. Lo que no termina con su identidad, sino

que la lleva a resignificarse para adaptarse en el nuevo territorio, dando paso al surgimiento de la identidad indígena en lo urbano (Villamarín y Guerrero, 2015).

Específicamente en Bogotá, los integrantes del pueblo Nasa son recibidos por familiares o conocidos que residen en las zonas periféricas o barrios populares de Bogotá. Con el tiempo han comenzado a reagruparse en la ciudad y darse un lugar a través de la creación del cabildo urbano como mecanismo de resistencia cultural y protección frente a la falta de garantía y de reconocimiento colectivo de sus derechos políticos (Bernal, 2012).

El Cabildo Nasa de Bogotá funciona como en territorio. Cuenta con su característica guardia indígena y otras estrategias de resistencia a la homogeneización propia del área urbana a la par que buscan mejorar la calidad de vida de sus comuneros (Corredor, 2014; Bernal, 2012). Constituye además un mecanismo de recuperación de su memoria para las nuevas generaciones Nasa, lo que se evidencia en las actividades que llevan a cabo como mingas, círculos de la palabra, movilizaciones, festivales, políticas, entre otras (Villamarín y Guerrero, 2015). Así nace un vínculo con la ciudad, convirtiendo a esta en la manera y el lugar indicado para reterritorializar su identidad Nasa dentro de lo urbano.

A continuación, se presenta una caracterización de hogares del Bogotate Nasa sa't we'sx - Cabildo Nasa en Bogotá. La intención es describir y analizar algunos aspectos asociados a la vida indígena Nasa en la ciudad como un ejercicio de aporte a estos procesos de resistencia y resignificación. De igual forma es un esfuerzo por fortalecer la labor académica que permita la discusión de lo indígena urbano tanto en la agenda de políticas públicas como con la sociedad en general.

LA VIDA DE LOS HOGARES NASA EN BOGOTÁ

Características demográficas

De la comunidad Nasa en Bogotá en el 2019, participaron en la investigación un total de 253 integrantes y 68 hogares, con un promedio de personas por hogar de $2,7 \pm 1,6$ con un mínimo de 1 y un máximo de 10. La distribución por sexo fue de 48,2% hombres y 51,8% mujeres. El 64,1% de la población femenina estaba en edad fértil y por cada cien mujeres en edad fértil hay 34,5 niños entre 0 y 4 años. Además, en promedio 1,8 miembros por familia han nacido en Bogotá, con una tasa de fecundidad de 1,5 hijos nacidos vivos por mujer entre los 15-49 años.

Como se puede ver en la Tabla 1, se evidenció que los adultos jóvenes son la población que predominaba. Se encontró que por cada 100 comuneros hay 31,3 personas entre 15-29 años y 31,3 personas menores de 15 años. En contraste, la menor población Nasa en Bogotá son los adultos mayores (Dos mayores de 65 por 100 comuneros). Como resultado hay una

baja dependencia económica: por cada 100 personas en edad laboral, 50 están en edades no laborales.

Tabla 1. Índices demográficos para la población Nasa en Bogotá para el año 2019

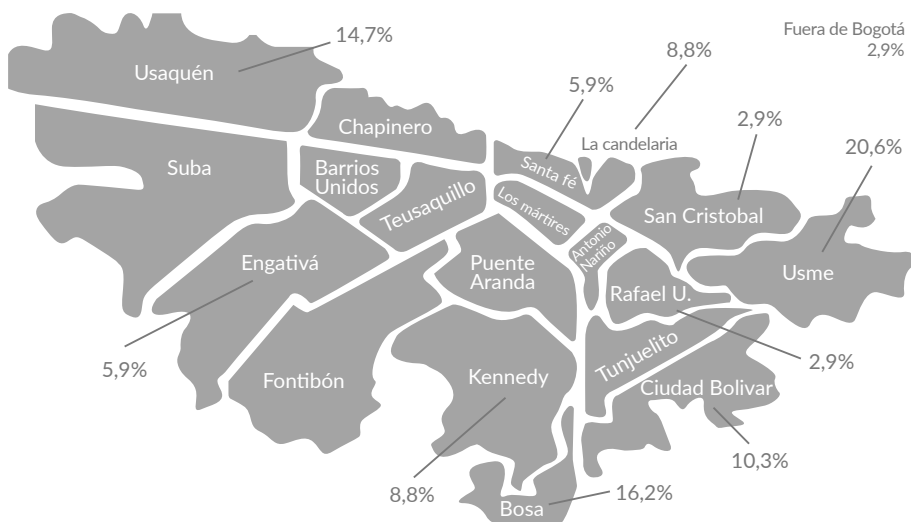
Indicadores demográficos	Valor
Población total	252
Población masculina	121
Población femenina	131
Relación hombres:mujer	92,4
Razón niños:mujer	34,5
Índice de infancia	31,3
Índice de juventud	31,3
Índice de vejez	2
Índice de envejecimiento	6,3
Índice demográfico de dependencia	50
Índice de dependencia infantil	47
Índice de dependencia mayores	3
Índice de Friz	157,4

Con respecto a la mortalidad, se registraron 13 hogares que tuvieron 14 fallecimientos de sus integrantes desde la llegada a Bogotá. De estos, 7 fueron hombres y 7 mujeres, y su edad promedio al morir fue 85,9 años. Las causas de las muertes reportadas por los comuneros fueron variadas, pero incluyen enfermedades no transmisibles, accidentes y la causa más mencionada fue la percepción de que sus familiares fallecieron por mala práctica médica (cuatro casos).

Los hogares Nasa en Bogotá tienen como tipología familiar más común la nuclear simple con 33% (22 hogares). Mientras que la jefatura de hogar está dividida por sexo así: 54,1% (33 hogares) mujeres y 45,9% (28 hogares) hombres. Para los hogares con jefatura femenina, la tipología familiar más común es la monoparental con 25,8% (8 hogares) seguida de la nuclear simple con 22,6% (7 hogares). Los jefes de hogar masculinos tienen en su mayoría familias nucleares simples con un 47,6% (10 hogares).

Estos hogares se distribuyen en las diferentes localidades de la siguiente manera (como se refleja en la Figura 1): mayor concentración en Usme, con un 20,6% (14 casos), seguido por Bosa, con un 16,2% (11 casos) y Usaquén, con un 14,7% (10 casos). En menor concentración se encontraron en las localidades de Ciudad Bolívar con un 10,3% (7 casos), Kennedy y La Candelaria con 8,8% (6 casos) cada una, Santa Fé y Engativá, con un 5,9% (4 casos) cada una, y San Cristóbal y Rafael Uribe Uribe y las cercanías a Bogotá con un 2,9% (2 casos) cada una.

Figura 1. Distribución porcentual por localidades del Grupo Nasa. Bogotá, 2019



La mayoría de los Nasa viven en arriendo o subarriendo en un 60,3% (41 hogares), seguido por una vivienda pagada o en proceso de pago 32,4% (22 hogares). El tipo de vivienda predominante es apartamento con 39,7% (27 hogares) seguido de casa con un 35,3% (24 hogares), pieza o habitación en un 17,6% (12 hogares) y finalmente otro tipo de vivienda en un 7,4% (5 hogares). El mayor porcentaje de comuneros del pueblo Nasa habitan viviendas en buenas condiciones materiales y el porcentaje de hacinamiento es mínimo (3%).

Sin embargo, hay hogares que se encuentran en peores condiciones de vivienda, como pueden ser: tener paredes exteriores de zinc, tela, cartón, latas, desechos o plásticos en un 8,8% (6 hogares) o de tapia pisada, adobe o bahareque con un 4,4% (3 hogares), pisos de tierra o arena en un 6,1% (4 hogares) y servicio sanitario conectado a pozo séptico en un 5,9% (4 hogares) y letrina en 1,5% (un hogar). Por otra parte, los servicios públicos se encontraron en casi la totalidad de los hogares Nasa a excepción del internet en un 47,1% (32 hogares).

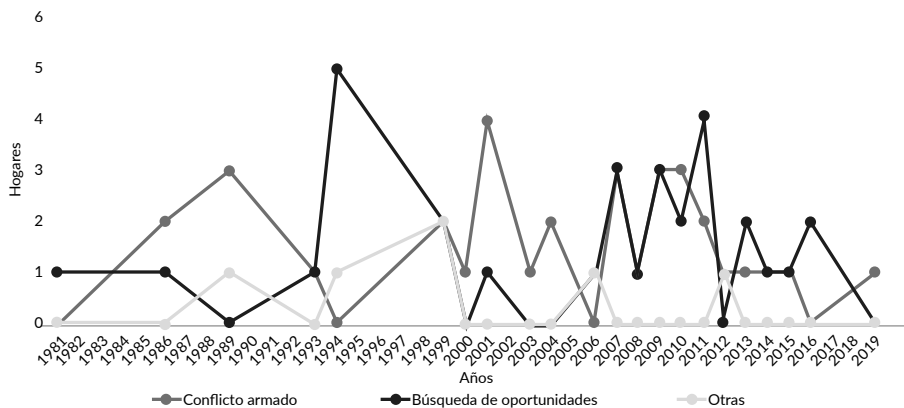
En los relatos del pueblo Nasa en Bogotá se evidencia que este nivel de estabilidad de la mayoría de ellos en términos de vivienda es producto de una transición larga y dificultosa luego de su llegada a la ciudad:

[...] Nosotros vivimos un tiempo en la pieza de mi cuñada. Dormíamos en el piso, como [se] dice, con una cobija y, ahí, medio colchón. Entonces dormíamos así y además yo estaba embarazada, entonces eso fue muy duro y, pues, eh... ya a la final de ¡no!... y además el arriendo también, pues, le teníamos que colaborar a mi cuñada, entonces fue complicado. (Entrevistada mujer Nasa)

Migración

Los Nasa llevan 40 años migrando a Bogotá, con un promedio de $14,52 \pm 9,89$ años. Las principales razones que llevaron a la migración a la ciudad están relacionadas con el conflicto armado. Entre estas razones están: amenazas directas de grupos armados en un 36,9% (24 hogares), confrontación entre grupos armados en un 12,3% (8 hogares), reclutamiento forzado en un 3,1% (2 hogares) y fumigación de cultivos ilícitos con un 3,1% (2 hogares). En los años 1989, 2001 y 2010 se evidencia mayor porcentaje de movilización de hogares por estas causas (Figura 2). Por otra parte, un porcentaje importante dijo haber migrado por búsqueda de oportunidades a lo largo de los últimos 25 años (52,3%, 34 hogares). Un 9,3% (6 hogares) migraron a Bogotá por otras razones, incluyendo violencia intrafamiliar con un 1,5% (un hogar).

Figura 2. Principales razones de migración de la comunidad Nasa a Bogotá desde los años 1981 al 2019



En los relatos de la comunidad Nasa en Bogotá es evidente que el conflicto armado los afectó directamente. Un 42,6% (29 hogares) reportó estar en el Registro Único de Víctimas, pero es posible que las afectaciones colectivas hayan sido mayores. Los siguientes testimonios evidencian la crudeza del conflicto en sus regiones y cómo este ha sido la razón de la migración por tres posibles razones: victimización individual, daños colectivos y el retraso socioeconómico que genera en las regiones en las que ocurre:

Tabla 2. Razones del desplazamiento Nasa hacia Bogotá

Razones de la migración	Relato pueblo Nasa
Hechos victimizantes individuales	<p>[...] Es que como yo mantenía en el pueblo... mmm... a veces cuando eran las tomas, pues, era muy horrible. O sea, nosotros vivíamos en una esquina y por todos los lados... en toda la esquina sonaban las balas [...] Eso también, pues, aburre, porque permanentemente estaba pues los enfrentamientos y hubo uno en particular que, pues, también me puso a pensar como el seguir ahí, como esperando que... y fue muy complicado porque se tomaron el pueblo y fue muy horrible. (Entrevista mujer Nasa)</p>
	<p>[...]Hubo un enfrentamiento y eso fue muy complicado para nosotros y todo eso [...], entonces, a mi esposo también lo amenazaron y todo eso, entonces, nos tocó salir dejando todo. Y lo otro fue también por la avalancha que hubo, entonces, se llevó [...] como dicen todo lo que teníamos: la parcela y, pues, quedamos con las manos cruzadas pa[ra] empezar de cero otra vez. (Entrevista mujer Nasa)</p>
Afectaciones colectivas	<p>[...]Lo malo en cuanto al territorio [son] todos estos factores, digamos, que tenemos, [que] conllevan a la muerte de líderes sociales que nos representan a nosotros, porque partimos desde los intereses de las multinacionales que, digamos, por los intereses [...] Y también por la falta de accesos de vías. Bueno, digamos, si no tenemos lo de accesos de vías no podemos tener educación, esto... poder sacar nuestros productos, alimentos, eh... la misma forma de nosotros poder salir a otras zonas y los cultivos ilícitos que nos afectan en gran manera, porque en cierta manera, también nos [incita] a que nosotros cultivemos, porque nos generan más fácil los recursos económicos. Pero también nos afecta a nosotros porque nos discriminan y nos matan. (Taller de determinantes en salud, pueblo Nasa)</p>
Condiciones estructurales	<p>[...] En el caso de hospitales, pues, hace falta especialistas porque muchas veces van personas que saben pero no son, digamos, especialistas, no tienen los medios para hacer operaciones y todo esto [...] también la salud es pésima también en los resguardos porque tampoco es [...] sinceramente nos queda todo muy lejos, los hospitales y todo eso es lo malo de allá[...]. (Taller determinantes en salud, pueblo Nasa)</p>
	<p>[...]Lo bueno de Bogotá es que tenemos oportunidades de estudio o sea podemos llevar a nuestros hijos a la universidad, hacer un doctorado, podemos conseguir dinero, podemos viajar y eso es lo bueno de Bogotá. (Taller de determinantes en salud, pueblo Nasa)</p> <p>[...] Lo malo de[el] territorio es que digamos para el acceso a estudio digamos hay niños que tienen que ir muy lejos de una vereda a otra para poder estudiar y pues esto es algo malo porque se pueden encontrar peligros en el camino o cualquier cosa y más que hay grupos armados y todo esto. (Taller determinantes en salud pueblo Nasa)</p>

Los Nasa en Bogotá provienen de 19 municipios diferentes: Páez en un 27,9% (19 hogares), Inzá en un 23,5% (16 hogares), Planadas en un 13,2% (9 hogares), Corinto en un 5,9% (4 hogares), Belén de los Andaquies, Popayán

y Caldono en un 2,9% cada uno (2 hogares cada uno) y Florencia, Cartagena del Chaira, Argelia, Buenos Aires, Puracé, Silvia, Suárez, Tesalia, El Castillo, Tumaco, Cali y Florida con un 1,5% cada uno (Un hogar cada uno).

Salud

En la comunidad Nasa en Bogotá, el 90,1% (228 personas) de los encuestados se encuentran afiliados al sistema de salud. Por régimen contributivo el 51,9% (121 personas), por el subsidiado el 45,1% (105 personas), y por el régimen especial el 2,1% (5 personas), mientras dos personas desconocen su estado de afiliación. Del 9,9% (25 personas) que no se encuentra afiliado a una Entidad Prestadora de Servicios (EPS), el 30% (6 personas) se encuentra en trámite de afiliación, mientras 20% (4 personas) dice no estar vinculado laboralmente. Los no afiliados dieron múltiples razones para no estarlo: desinterés, desconocimiento, falta de dinero o muchos trámites. Con respecto a ARL y pensión, de los mayores de 14 años que se encuentran trabajando no están afiliados el 49% y 51% respectivamente.

La afiliación a salud continúa siendo un reto importante para los pueblos indígenas migrantes. Los testimonios Nasa en Bogotá describen cómo estos inconvenientes con la afiliación ponen en riesgo la atención oportuna:

| 238 |

[...] Con el primer embarazo, entonces, estuve hospitalizada y de ahí me dijeron que no, que ya no pues, no me atendían más ahí. Que, además, el nacimiento del niño no me lo recibían acá en Bogotá que porque mi carnet es del Cauca, entonces que me tenía que regresar para el Cauca a tener mi hijo, eso fue lo que me dijeron. Yo me comí el cuento porque yo la verdad no sabía, no tenía mayor conocimiento sobre el tema de salud y todo eso. Yo fui a tener a mi hijo al Cauca. (Entrevistada mujer Nasa)

[...] pues, sin embargo, una vez en Fontibón cuando fui a una cita médica y, pues, yo tenía todavía el carnet AIC, porque no me quería pasar todavía a hacer el traslado a Capital Salud y, pues, yo tenía el AIC y una funcionaria cogió y me respondió muy feo y me dijo: “no, no, no usted no la atendemos aquí porque usted tiene el carnet de la AIC y al tener carnet de la AIC aquí no se atiende” y me tiró la puerta del carro de ella y se fue. No me quiso atender. Pa[ra] ese entonces ya estaban los compañeros [...]. (Entrevistada mujer Nasa)

Respecto al consumo de sustancias psicoactivas, el 28,4% (n=20) consume algún tipo de estas sustancias, principalmente alcohol y cigarrillo, de los cuales el 6,1% presentan problemas por esto. Por otra parte, el 42,6% (29 hogares) de los hogares tiene algún miembro con algún desequilibrio en salud en el último año. Cuando estos se presentan, el 52,2% (35 hogares) acuden en

primera instancia a un médico occidental mientras el 32,8% (22 hogares) va primero a un médico tradicional y el 11,9% (8 hogares) acude inicialmente a un miembro de la familia.

Ahora bien, la mayoría de los comuneros sí acude en algún momento al sistema de salud occidental (91%, 61 hogares). En este servicio las barreras que encuentran para acceder son: conseguir una cita oportuna en un 55,2% (37 hogares), seguida por los tiempos de espera en un 43,3% (29 hogares), cantidad de trámites en un 37,3% (25 hogares), mala atención en un 13,4% (9 hogares), costos en un 10,4% (7 hogares), distancia al centro de atención en un 9% (6 hogares), desconfianza hacia los médicos en un 6% (4 hogares) y tiempo en un 3% (2 hogares).

Parte de la motivación de la migración de los hogares Nasa a Bogotá, es la búsqueda de mejores condiciones de acceso a servicios como salud. No obstante, sus relatos evidencian que en la ciudad deben enfrentarse a otro tipo de barreras para acceder al servicio:

Sí, yo tengo un caso que es, eh, por lo menos mi hijo, el segundo niño nació con [una] discapacidad que se llama hemiparesia izquierda, eh... pues como le digo, fue una travesía bastante dura con el tema de salud, complicadísimo. Eh... yo a los cinco meses, siete meses me di cuenta que mi hijo tenía discapacidad porque mantenía la mano muy cerrada. Empecé a hacer los procesos y me dijeron que sacara cita con medicina general, que sacara cita con neuropediatría, con fisiatría, pero, cómo se dice, llegué hasta medicina general porque de ahí en adelante no me cubría la AIC. Como no me cubría la AIC yo que podía hacer, pedí autorizaciones desde territorio. Eh, el AIC me mandaba las autorizaciones, pero en el hospital de Kennedy o en los hospitales donde me mandaban me decían que no, que esa autorización muchas veces no me cubría, entonces dejé a mi hijo prácticamente hasta los 3 años, mi hijo no tuvo atención especializada como tal, si acaso [cumplidos] los tres años le hicieron como 6 meses de terapia. (Entrevistada mujer Nasa)

[...]Pues yo no sé, como piden tanto la verdad, porque el día que estaba bien enferma, en ese entonces estaba en Fontibón, yo [lleve] la carta de víctima, o sea, la carta que le dan. Yo dije: no, pues con eso y decían: no que es que tiene... la verdad no me acuerdo, pero decían que tenía que ir a sacar otros papeles y que acá y que no [...] que eso no aplicaba que tenía que pagar y que no sé qué. Entonces, más sin embargo, yo dije: no, de aquí a que saque toda esa papelería y como en la institución todo es papeles, y que un trámite, otro, entonces, la verdad no me acuerdo que papeles pero que tenía [que sacarlos] y era ya un fin de semana, entonces yo, no, pues, entonces mejor viajé al Cauca pal tratamiento de salud [serie]. (Entrevistada mujer Nasa)

[...] en cuanto a la salud también viene que pues es como complicado en los especialistas o sea las citas y todo son entre seis a un año que uno puede agendar una cita, pues porque yo creo que todo no es malo porque las principales, es como odontología, citologías o para embarazadas pues lo atienden muy bien, pero de ahí como para una persona que vaya a pedir un especialista ya si es muy demorado. (Taller de determinantes en salud, pueblo Nasa)

Respecto al acceso a la medicina propia o tradicional en la ciudad, un 38,5% (25 hogares) considera que es importante, pero faltan más acciones para alcanzar el equilibrio en salud, mientras que un 32,3% (21 hogares) de los hogares considera que es suficiente. En menor medida otros hogares consideran que este tipo de medicina existe en la ciudad, pero no les ha servido 4,6% (3 hogares), e incluso un 12,3% (8 hogares) percibe la ausencia total de la misma. En los testimonios aclaran las razones por las cuales las condiciones mismas de la ciudad y la falta de un espacio propio impide el desarrollo de la medicina tradicional:

Lo más del pueblo es que los médicos por lo general les gusta hacer refrescamientos en la laguna entonces algunas personas asisten y algo bueno del territorio es que allá la mayoría habla el idioma no se pierde, en cambio cuando se van a la ciudad ya hablan es en castellano y se va perdiendo poco a poco la lengua. (Taller de determinantes en salud, pueblo Nasa)

Educación

En cuanto a la asistencia escolar de los niños, niñas y jóvenes Nasa en edad de estudiar, la Tabla 3 muestra que las mayores tasas están en la población entre 6 y 10 años con un 96% (25 personas), seguido de los de 11 a 16 años con un 89% (31 personas), pero en ambos grupos de edad la población femenina ocupa menores porcentajes. La menor tasa está entre los niños de 3 a 5 años con un 43% (6 personas). Con respecto al rezago escolar tres niños entre 11 a 16 años tienen un nivel educativo inferior a educación secundaria-media, todos hombres. Por último, se evidenció que un 35% de la población entre 17 y 21 años tiene un nivel educativo inferior a educación superior con peores porcentajes en el sexo femenino.

Tabla 3. Tasa de asistencia y rezago escolar por rango de edad para la comunidad Nasa en Bogotá. 2019

Edad	Tasa de asistencia						Rezago					
	Mujer		Hombre		Total		Mujer		Hombre		Total	
Rangos	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%
3 a 5 años	3	60	3	33	6	43	NA*	NA*	NA*	NA*	NA*	NA*
6 a 10 años	15	94	10	100	25	96	1	6,7	1	11	2	8,3
11 a 16 años	10	77	21	95	31	89	0	0	3	14	3	9,7
17 a 21 años	11	55	6	75	17	61	2	18	4	67	6	35
Mayores de 21 años	7	9,9	9	14	16	12	NA*	NA*	NA*	NA*	NA*	NA*

*NA: No Aplica

En el nivel educativo alcanzado por los comuneros Nasa mayores de 21 no hay diferencias significativas por sexo y la secundaria completa con un 28,4% es el nivel más frecuente (Tabla 4). Se encontraron cinco personas (3,9%) sin ningún nivel educativo, en contraste con un 9,5% (12 personas) que lograron finalizar la educación superior. Si bien esta cifra de educación superior es importante, en los relatos se pudo encontrar que los comuneros que se encuentran en Bogotá tienen problemas para acceder a los programas de educación superior con enfoque diferencial:

[...] Uno dice: pues bueno, sale uno será [a] estudiar o algo, pero cuando entra ya a estudiar, pues, ya es complejo porque muchas veces el derecho a la educación... pero realmente como que en la realidad eso no se cumple, porque para estudiar, pues sí, usted no tiene plata para cancelar o algo y pues está también el Fondo Álvaro Ulcue para los indígenas, pero... eh... digamos el cabildo, aquí si yo lo quiero colocar desde aquí para hacer las prácticas aquí no permite, porque nosotros, el cabildo, estamos en ese proceso del reconocimiento [ante el] Ministerio del Interior [...]. (Entrevistada mujer Nasa)

Tabla 4. Nivel educativo por sexo, mayores de 21 años de los Nasa en Bogotá. 2019

Nivel educativo	Mujer		Hombre		Total	
	F	%	F	%	F	%
Ninguno	2	2,9	3	5,1	5	3,9
Algunos años de primaria	11	16,2	6	10,2	17	13,4
Toda la primaria	8	11,8	10	17,0	18	14,2
Algunos años de secundaria	11	16,2	4	6,8	15	11,8
Toda la secundaria	17	25,0	19	32,2	36	28,4
Uno o más años de técnica o tecnológica	1	1,5	1	1,7	2	1,6
Técnica o tecnológica completa	4	5,9	3	5,1	7	5,5
Uno o más años de universidad	8	11,8	7	11,9	15	11,8
Universitaria completa	6	8,8	6	10,2	12	9,5
Total	68	100	59	100	127	100

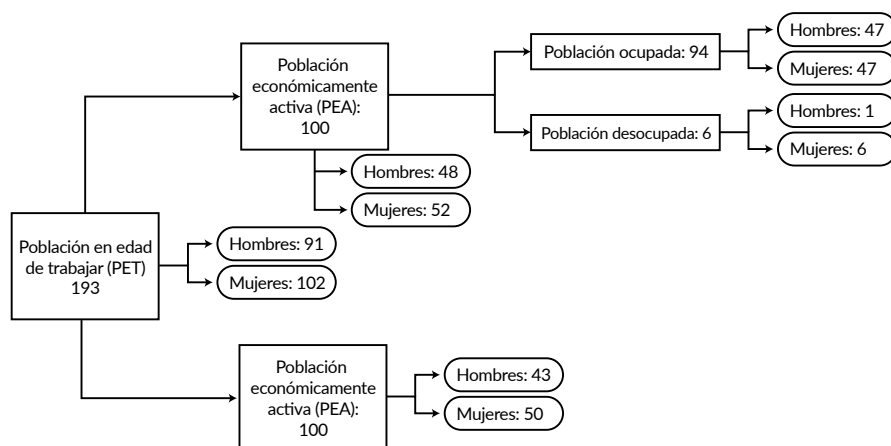
Economía del hogar

Para los comuneros Nasa en Bogotá, la ocupación más frecuente es el estudio con un 38,7% (98 personas). Esto es igual para la población en edad de trabajar, es decir los mayores de 12 años, con un 31,1% (60 personas), seguido por trabajo formal en un 28,5% (55 personas), trabajo informal en un 20,2% (39 personas) y oficios del hogar en un 10,4% (20 personas). Los hombres superan en porcentaje a las mujeres en la actividad trabajo formal en un 34,9% (29 personas) y estudio con un 31,3% (26 personas). En el caso de las mujeres, hay mayor porcentaje por encima de los hombres en: trabajo informal (20,4%, 20 personas), oficios del hogar (17,3%, 17 personas), buscando trabajo en un (5,1%, 5 personas). Los sabedores tradicionales en Bogotá son dos mujeres y un hombre.

Como se evidencia en la Figura 3, hubo 193 comuneros mayores de 12 años que se encuentran en edad para trabajar. De estas personas, 93 estaban económicamente inactivas, 94 reportaron haber estado trabajando y seis buscando empleo. Esto puede deberse a que la mayoría de la población Nasa en la ciudad es joven y se encuentra estudiando. A raíz de ello, la tasa global de participación refleja que el 51,8% de las personas en edad para trabajar (PET) es económicamente activa, cifra por debajo a la reportada en el DANE para la ciudad de Bogotá en el año 2019. Por otro lado, el 48,7% de la PET está

trabajando (tasa de ocupación) y, finalmente, el 6% de la PET se encuentra en búsqueda de empleo.

Figura 3. Indicadores de mercado laboral por sexo (hombres vs. mujeres) y total del Grupo Nasa en Bogotá en el año 2019



El ingreso mensual más recurrente es un salario mínimo mensual vigente (SMMV) en un 47,1% (32 personas), seguido por dos SMMV y menos de un SMMV en un 20,6% (14 personas) cada uno. El 61,8% (42 personas) percibe como bajo el salario con respecto al trabajo que realiza, mientras el 30,9% (21 personas) lo considera como justo. En solo dos casos (2,9%) los encuestados precisaron que las condiciones laborales son o fueron precarias. Con respecto a recibir un ingreso diferente al monetario a cambio de su trabajo (comida, vestidos, vivienda, etcétera) un 11,8% (8 personas) refirieron hacerlo.

En los relatos sobre las formas de vida y obtención de recursos de los Nasa se evidenció la dificultad para encontrar empleo debido a que los oficios y conocimientos con los que cuentan no son transferibles a la ciudad. Al buscar empleo, se enfrentan a la necesidad de llevar a cabo una serie de procedimientos complejos y difíciles puesto que no cuentan con la experiencia para ser elegidos por posibles empleadores:

[...] Yo ya me fui a trabajar vendiendo periódico, en esas tres semanas. De ahí me iba a trabajar. Nos daban una paca [de periódicos]. El periódico nos entregaba unas pacas y yo me ganaba 500 pesos por periódico, o sea, a 1000 pesos nos lo entregaban y yo lo vendía a 1500. Me ganaba 500 pesitos y en esos 500, pues, yo a veces me ganaba por ahí... Ah, bueno, vendiendo el periódico [en] los semáforos. Yo no conocía Bogotá y nos metían a una camioneta. Llegábamos por la noche, tipo 7 de la noche, por un semáforo en la Boyacá, yo no sé, y eso había que vender así, ofrecerlo a los carros y que

yo era bien malo para ofrecer eso, pero me tocaba y me ganaba 5000 pesos. Eso [fue un] martirio ganarme yo 5000 pesitos. Bueno, pero de ahí ya salimos buenos trabajadores, entonces el [periódico] nos contrató y nos mandaba ya a trabajar para Mosquera, Fusa, Faca. [Fuimos a] vender periódico y allá nos entregaban como 4 pacas y allá se vendía periódico. Era de 6 de la mañana a 9 de la mañana. Yo cogía esas pacas y lo empacaban [a uno] en un carrito y eso trabajábamos corriendo por esas calles, el que más vendiera, porque éramos varios, y yo vendía hasta 800 mil en periódico los domingos. Entonces ya me ganaba como 100 mil pesitos y, entonces, ya 100 [mil] pesos me servían. Yo alistaba para pagar arriendo en caso tal [...] Mientras, gestionaba aquí en la Unidad de Víctimas antigua o ¿cómo se llamaba? [...] Acción Social, mmm... yo dije: “no, yo voy a buscar trabajo”. Yo me acuerdo tanto que eso fue una semana santa. Entonces me encontré un señor y me dijo... cómo íbamos a vender pescado en la calle para semana santa e hicimos una sociedad y fuimos a llevar pescado de abastos. La semana santa la trabajamos toda, desde el miércoles hasta el domingo y me fue muy bien [...] Entonces, ya me quedó como para comprar más cositas porque la verdad es que... Ah, nos salió una ayuda al fin aquí, en la... pero eso era fríjol, arroz y no más y eso “mamao” de comer frijol y lenteja. Entonces ya le revolvíamos... pero, o sea, la venta de pescado fue buena, pero ya la policía no nos dejó, entonces yo ya no volví a trabajar. Ah, me salió un señor que tiene una finca por allá por [fuera de Bogotá]. (Entrevista hombre Nasa)

| 244 |

[...]Entonces, [la señora] me dijo que si le podía atender [la tienda], yo le dije sí. Yo, más sin embargo, estoy enviando hojas de vida y, pues, uno acá dicen: no usted no tiene experiencia, y uno pues pensión, salud uno no... jum... no tiene nada de eso, porque en la finca uno muchas veces tiene solamente lo de... yo tengo el carnet de la AIC [Asociación Indígena del Cauca] y ya, de resto como uno no trabaja, no tiene nada de pensión, nada de... Entonces, era una tienda. La señora me dijo el día lunes, me pasé el día miércoles [...] Entonces, ahí me explicaban que tenía que hacer, que las ventas, que apuntarlo. Pero me pagaban, creo que era 8 mil, y yo decía: “¡no! Tengo que buscar [trabajo], porque eso no me alcanza” [se ríe]. Pero entonces, era eso o era nada. Entonces, ahí ya hasta, que no me acuerdo en que, encontré trabajo por acá por el Centro. Me salió en algo de archivo: que a organizar documentos, porque pues bachiller, sí yo lo estudié allá digamos[...]. (Entrevista mujer Nasa)

Además de los ingresos por trabajo, un 37,5% dijo haber recibido subsidios. Familias en Acción representa la mayor ayuda recibida con un 15,6% de quienes recibieron alguna contribución. El 37% manifestaron presentar dificultades con la recepción de la ayuda principalmente por demora en su

entrega. Adicionalmente el 73,1% manifestaron que el subsidio era insuficiente y el 77,8% afirmaron que no toma en cuenta sus costumbres.

Con respecto a los gastos, el principal rubro es alimentación con 55,2%, seguido por vivienda con un 46,8%. Gastos como muebles y accesorios, esparcimiento, salud, educación o transporte son puestos en un segundo plano en la mayoría de los hogares. A pesar de ser el principal gasto de los hogares Nasa, tienen limitaciones en términos de su acceso a alimentos. Solo el 66,2% de la población afirma que en el último mes no dejó de comer por falta de dinero y el 63,2% afirma haber comido menos cantidad de lo habitual en el último mes por esta razón. De los hogares encuestadas con integrantes en planteles educativos, el 48,5% afirmó que estos reciben alguna comida de forma gratuita allí.

Además de esto, lo relatos de la comunidad, muestran que la ingesta de alimentos en la ciudad no cumple con sus usos y costumbres:

Entonces, aquí es muy jodido en el tema de la comida, porque uno en el campo, allá donde estábamos, manteníamos siempre el tema de la comida tradicional porque uno se... hasta una yuca uno lo asaba allá, en el campo, y aquí no se ve nada. Aquí nos toca a veces comer lo que nunca se ha comido, porque a veces toca un chocolate y un pan que para nosotros desayuno, eso si no es desayuno. Nosotros no estamos acostumbrados a eso. Aquí no se ve si hay arracacha, es muy cara, viene mal. De todas maneras en el centro la comida si nos ha dado duro aquí en la ciudad. (Entrevista hombre Nasa)

Buen vivir

El 41,8% (28 hogares) de los hogares encuestados se siente totalmente adaptado a la ciudad, mientras un 47,8% (32 hogares) tiene una adaptación parcial y solo 10,4% (7 hogares) poca adaptación. Así mismo, un poco más de la mitad (58,8%, 40 hogares) se sienten felices en Bogotá, principalmente porque consideran que han mejorado sus condiciones laborales, educativas y económicas en un 75% (27 hogares). Sin embargo, quienes no se sentían felices en Bogotá (41,2%) refieren como principal motivo la mala adaptación al entorno ciudadano en un 28,6% (8 hogares), seguido por la falta de oportunidades y la ruptura del vínculo con su territorio de origen en un 25% (7 hogares) cada una. La discriminación también influyó en la felicidad de la comunidad Nasa en Bogotá, debido a que el 7,1% (2 hogares) identificó este como motivo de infelicidad.

En sus relatos se evidencia que la vida de la ciudad afecta el buen vivir por la contaminación, la discriminación y las dinámicas occidentales que no priorizan la vida en familia y comunidad porque las sacrifican en aras de la productividad:

[...] No somos felices porque estamos mucho tiempo en el trabajo, pero no estamos con la pareja, no estamos con los hijos. Somos felices cuando compartimos tiempos con los hijos, con la familia y así, como expresaba el niño, somos felices comiendo helado pero con la familia, cosas que en el campo suceden muy... digamos que es habitual vivir ese tipo de cosas. Acá no pasa porque estamos sometidos al trabajo. Trabajar de domingo a domingo, horas extras. Entonces ese tipo de cosas acá no se van a ver porque nosotros estamos bajo condiciones, ¿cierto? Entonces, todo ese tipo de cosas para nosotros genera una desarmonía, no tenemos un equilibrio, porque tenemos que estar sometidos bajo algunas condiciones que lastimosamente tenemos la forma de vivir pero a la vez tenemos como ese sometimiento, entonces eso es lo que expresamos nosotros. (Taller de percepciones en salud, pueblo Nasa)

Eh... lo malo [de Bogotá es que] hay contaminación, buses. Lo malo es que todo es comprado, nada, no hay donde sembrar, entonces, todo toca comprar. Cada rato roban, y las fábricas que contaminan mucho el ambiente y los ríos. (Taller de determinantes en salud, pueblo Nasa)

[...] Ah, que día yo andaba con el traje por acá en el Centro y cuando [oí que] decían: “ah, mirá, llegó una Peruana”, o sea, uno escucha. Entonces, uno escucha y yo le digo: “no”. Otros dicen o a veces le preguntan: “¿hay usted es del Perú o usted es de Bolivia?” Yo le digo “no yo soy de aquí de Colombia, aquí en Colombia también hay indígenas, hay 102 pueblos indígenas y hay 64 idiomas propios de cada pueblo”, porque muchas veces las instituciones dicen los “indígenas”, pero no saben que cada pueblo viene de cada departamento, por ejemplo, los Uitotos son del Amazonas, los Ingas son del Putumayo, los Wounaan son del Chocó y, así, cada pueblo, y usted sabe que [en] cada departamento el clima es diferente y uno, la costumbre de uno, es de acuerdo a los alimentos que [se] dan, también, en ese departamento. Entonces, la alimentación, la danza, la música, todo es diferente [en] cada pueblo y aquí en esta casa indígena hay 14 pueblos indígenas. Ya dentro de esos 14 [pueblos], muchas veces dicen las instituciones: “ah, los pueblos indígenas”, y nos meten como si fuéramos lo mismo en esa misma bolsa. (Entrevista mujer Nasa)

Dentro de los hogares que se incluyeron para este estudio, el 42,6% (29 hogares) percibieron algún tipo de desarmonía en algún miembro de su hogar en el último año. Entre las principales razones de sus desequilibrios en el total hogares Nasa estudiados fueron en un 55,9% (38 hogares) una consecuencia de problemas del entorno donde viven actualmente. En segundo lugar, se encontró la desconexión con el territorio en un 22,1% (15 hogares), en tercer lugar estaba el debilitamiento de la espiritualidad con una frecuencia del 11,8% (8 hogares) y, por último, dificultades de medicina tradicional en un 5,9% (4 hogares).

El 47,1% (32 hogares) afirmó que algún miembro de la familia tuvo algún desequilibrio o desarmonía viviendo en la ciudad. Estos son principalmente sentimientos negativos, ruptura del tejido social o problemas de convivencia y problemas de adaptación al entorno o convivencia. Otros desequilibrios mencionados, en menor medida, fueron problemas económicos y sociales y contaminación. Asociado a esto, el 80,3% (53 hogares) percibe inseguridad en los espacios que frecuentan los miembros del hogar en la ciudad, quienes atribuyen esto en un 80,9% (38 hogares) a la delincuencia y hurtos. El total de quienes dijeron que sí se sentían seguros, lo atribuyeron a que no habían sido víctimas de un hecho delictivo.

La mayoría de los integrantes de la población (82%) manifiestan asistir a las actividades del cabildo. Están vinculados a este como comuneros aunque hay siete sabedores tradicionales y 11 autoridades de cabildo. A pesar de la alta participación, la mayoría de hogares han perdido el uso de la lengua propia, pues el 55,9% (38 hogares) dice no hablarla y tan solo el 8,8% (6 hogares) la hablan todos sus miembros, mientras casi el total de ellos habla y entiende el español 92,6% (63 hogares).

Los procesos organizativos de los Nasa son un soporte importante para conseguir mejorar sus condiciones de vida, como lo muestra el siguiente testimonio:

[...] pero yo siempre ya venía trabajando este tema con los Nasa desde... encarrilando más que todo el tema de víctimas, porque llegaban muchos indígenas desplazados de todo Colombia. Entonces comenzamos a trabajar con ellos, con la ONIC, organizando el pueblo, reclamando los derechos, buscándole comida [...] metimos paquetes de personas de [1] pueblo en ese programa de vivienda y muchos tienen casa ahora por eso. Entonces, de ahí, pues compramos la casita en el 2007 [...] Yo hago un trabajo social con el cabildo, nosotros hay tiempos que no nos ganamos ni un peso aquí, solamente como fortaleciendo el tema político-administrativo, algo así del cabildo, y así sucesivamente he venido haciendo ese trabajo y ya se agrandando el cabildo. (Entrevista hombre Nasa)

[Vivo] De la caridad de la gente [Risas]. No, en serio, de la caridad, porque acá hay algunos compañeros que a veces me aportan o a veces salen, o se gestionan proyecto aquí como digamos, un ejemplo, educación o un proyecto de cultura, entonces por ahí me meten en algo o cositas así, o que de pronto... Ah, yo también tejo, entonces... sino que en estos días no me ha quedado tiempo, pero hago mochilas y, a veces que no entrego [se ríe], entonces eso me ha servido, ¡oís! Porque antes mi mamá me enseñó a tejer, pero me daba pereza y después acá, yo no sé, lo que tiene que ser para uno... acá me dieron más ganas de tejer, entonces hago mochilas. Bueno, estos días lo que he estado haciendo es trueques, pero ya no voy a hacer más trueques porque necesito plata [...]. (Entrevista mujer Nasa)

Pero bueno, yo creo que a nosotros nos mantiene todavía fuertes es esa colectividad, es [la] comunitariedad; esa espiritualidad, esa cultura, esa identidad, esa salud, esa práctica, ¡sí! Como decía el mayor, aquí uno no puede ni... lo enferma porque uno no está en contacto con la tierra, se enferma, hace falta. [uno no estas en contacto] con el agua, por ejemplo. En territorio los niños todo el tiempo están en el agua, bañándose y eso, jodiendo. Llueva [o] truene eso están por ahí y hasta uno. Pero acá uno tiene que medir el agua, porque... jumm... yo casi me... estoy preocupado porque me llegó casi cuatrocientos mil en agua imagínese pa[ra] este mes ¡Ay Dios mío que hago! (Grupo focal, pueblo Nasa)

Así mismo, de los hogares Nasa encuestados, el 91% (61 hogares) cuenta con familiares o amigos cercanos en la ciudad. Cuando presentan alguna necesidad acuden principalmente a: su núcleo familiar en un 86% (43 hogares), su familia extensa en un 68% (34 hogares), el cabildo en un 68% (34 hogares) y amigos o parientes lejanos en un 52% (26 hogares). Por otra parte, no suelen asistir a actividades recreativas y culturales del distrito de Bogotá (77,9%, 53 hogares).

SER NASA COMO INDIVIDUO Y COMO NACIÓN EN BOGOTÁ

| 248 |

Salud e interculturalidad

Para este estudio se evaluó la salud desde distintos aspectos, descritos en la literatura, que permiten una aproximación a la percepción de salud como población inmigrante de la ciudad de Bogotá. Entre estos se tuvieron en cuenta elementos relevantes en la evaluación de la salud descritos por Levesque, Harris y Russell (2013) como: a) Sus necesidades sanitarias entendidas como desequilibrios y enfermedades manifestadas; b) Obtención del servicio en términos de su estado de afiliación al Sistema General de Seguridad Social en Salud (SGSSS) y en su experiencia de acceso; c) Su uso, principalmente evaluando el grado de satisfacción percibida respecto al servicio y; d) El cubrimiento de las necesidades diferenciadas a través de la posibilidad de acceder a la medicina tradicional.

Dentro la conceptualización de la salud indígena los desequilibrios y desarmonías son fenómenos relevantes para comprender las afectaciones al buen vivir. Aproximadamente la mitad de los Nasa en Bogotá afirmó haber tenido un desequilibrio en el último año, los cuales estaban estrechamente relacionados con factores considerados como indispensables para una buena salud. En sus relatos manifestaron que para ellos, la alimentación, la tranquilidad, la comunión, las dinámicas sociales propias de su cultura y la conexión con el territorio son factores necesarios para su bienestar. Las principales razones

de las desarmonías fueron el estrés y la desconexión con su territorio, directamente asociadas a la vida misma en Bogotá.

En este estudio se evidenció un mejor nivel de afiliación de los participantes que el reportado por el total de los Nasa en Bogotá, según el Observatorio de Salud en esta misma ciudad, para el año 2019 (Observatorio de Salud en Bogotá, 2019). Si bien ambos estudios tienen marcos metodológicos diferentes, en la literatura sobre el tema podría encontrarse una argumentación específica: aquellos que participan en el cabildo como organización comunitaria natural, podrían tener mejores recursos para interactuar con el sistema de salud y sus requerimientos. El estudio de Gómez y otros (2015), menor nivel de desafiliación y distribución según el régimen de afiliación en los resultados sugiere que no estar vinculado al cabildo representa un estado de mayor vulnerabilidad y peores indicadores de acceso dado que no tienen el respaldo legal y logístico de una organización consolidada, lo que ha demostrado ser un factor determinante en este sentido.

Además, los comuneros Nasa que reportaron no estar afiliados al SGSSS en Bogotá mencionaron como principales barreras los trámites para vincularse y la imposibilidad de hacerlo por no tener trabajo. Esto no está asociado a los servicios mismos o a la falta de recursos sino al proceso burocrático para acceder, lo cual es una falla de la administración de servicios sanitarios en Bogotá. Es decir, dado que en Colombia la salud opera a través del modelo de cobertura universal, las barreras se concentran realmente en los trámites, y en este caso, el desconocimiento de los funcionarios de la forma como opera la afiliación para poblaciones priorizadas como las comunidades indígenas. De acuerdo a la Ley 691 del 2001 un indígena no necesitaría estar vinculado a un trabajo o conocer los procedimientos porque la legislación colombiana establece su afiliación directa como una estrategia de focalización y enfoque diferencial (Congreso de la República de Colombia, 2001).

Como se ha descrito, lograr el acceso a la salud es una de las principales problemáticas para los indígenas urbanos y rurales (Guacan y Sotelo, 2019). En este aspecto las fallas administrativas se hacen más evidentes si a esto se suman las razones por las cuales quienes están afiliados no logran recibir los servicios. Se destacan la dificultad para conseguir una cita oportuna, tiempos de espera prolongados, alta cantidad de trámites y lejanía del centro de atención. En conjunto esto demuestra que no es necesario solicitar modificaciones en la legislación sino su cumplimiento real. La gestión ha sido insuficiente y se hace necesaria la implementación de estrategias encaminadas al mejoramiento intercultural de acceso a salud que puede constituir un mecanismo efectivo de disminución de la inequidad desde las prácticas sanitarias (Gavilán *et al.*, 2017).

En cuanto a la satisfacción en salud el indicador está determinado por estándares subjetivos, por lo que se tuvieron en cuenta los juicios de valor emitidos por los participantes con base en el servicio recibido (Gill y White, 2009).

En general, la percepción frente al servicio de salud occidental en Bogotá es negativa, por causas relacionadas con las dificultades para ser atendidos por lo cual los procesos administrativos están determinando la experiencia en consonancia con lo sugerido por Batbaatar, Dorjdagva, Luvsannyam y Amenta (2017), los cuales describen que la accesibilidad es un determinante de la insatisfacción del servicio en salud.

Sumado a esto, la respuesta más común es el preguntar la causa de la muerte de sus familiares en Bogotá, es “mala práctica médica” que demuestra el nivel de desconfianza e insatisfacción de los comuneros con el sistema de salud occidental. Es decir, efectivamente hay una percepción en la cual el sistema de salud debe trabajar, pero también se convierte en una posible línea de investigación posterior, sería hacer un seguimiento a estos casos para identificar qué tanto en la ciudad se replican las cifras nacionales según las cuales la población indígena tiene peor indicador de mortalidad que la población no indígena, aun cuando las causas de muerte en ambos grupos poblacionales son similares (Ministerio de Salud de Colombia, 2016).

Tanto en este como en otros estudios se ha identificado que una de las razones que motiva a los Nasa a migrar es el mejoramiento de sus condiciones de vida, incluyendo el acceso al sistema de salud occidental (Bernal, 2012). Lo que realmente les ocurre, al igual que a los demás pueblos indígenas que llegan a espacios ciudadanos, evidencia la imposibilidad de los servicios de salud para ofrecer un servicio diferenciado, en este caso intercultural, que entienda además que la vida en la ciudad es en sí misma un factor que interviene en los procesos de salud/enfermedad (Martínez, Casallas y Chiguasuque, 2007).

Los comuneros Nasa en Bogotá manifiestan que la práctica de su medicina tradicional en la ciudad, es escasa. A su vez manifiestan la necesidad de mantener sus usos y costumbres Bogotá, en especial aquellos que, con la medicina tradicional, precisamente podrían reconfortarse y atender a las dificultades que la vida en la urbe les provoca e impiden alcanzar el equilibrio, la armonía y el buen vivir. Esto representa un desaprovechamiento de una herramienta segura, económica y confiable para la respuesta de enfermedades poco complejas y que podría impactar de manera positiva en las cifras de morbimortalidad (Martínez *et al.*, 2007; Escobar, Corrales, Escobar, Ríos y Álvarez, 2002). Esto cobra importancia, si se tiene en cuenta que los medios curativos utilizados por la población indígena se rigen bajo el pluralismo médico planteado por (Pontes, Rego y Garnelo, 2018), donde coexisten los diferentes tipos de medicina como la tradicional, la biomedicina, entre otras. Para mejorar este aspecto podría ser de gran utilidad en la gestión de las necesidades sanitarias de esta comunidad incentivar actividades realizadas por los auxiliares y promotores indígenas en tanto podría contribuir en la articulación entre la sapiencia y prácticas indígena con las occidentales (Escobar *et al.*, 2002).

Finalmente, este estudio, al igual que el de (Martínez *et al.*, 2007), demuestra la importancia de la investigación con un enfoque mixto en las acciones de salud pública asociadas a las comunidades indígenas y el papel favorable que desempeñan los cabildos en la búsqueda de mejores condiciones de vida y gestión de sus derechos. Se espera incentivar a mejoras que impacten positivamente sobre el nivel de satisfacción hacia este servicio y por consiguiente en una mejor salud (Batbaatar, Dorjdagva, Luvsannyam y Amenta, 2015). Fue posible dilucidar algunas de las deficiencias en el enfoque intercultural sobre los determinantes sociales de la salud en comunidades indígenas urbanizadas que, además de sufrir un impacto cultural por su proceso migratorio, se enfrenta a una sociedad urbana con una demanda y oferta alejada de los conceptos de interculturalidad y pluralismo médico.

Pobreza y desequilibrios

Como se evidencia en los resultados y en la literatura, la principal causa de migración del pueblo Nasa a la ciudad de Bogotá es el desplazamiento forzado por el conflicto armado. Como consecuencia del descuido estatal en el Cauca, la seguridad de este territorio se ha afectado y con ella las condiciones de vida de los indígenas (Roncancio, 2019). Al abandonar su territorio, se ven obligados generar una búsqueda de oportunidades en Bogotá, modificando así su dinámica cultural para mejorar su inserción y adaptabilidad (Aravena, 2002).

Dentro del proceso migratorio, la inserción socioeconómica es uno de sus principales objetivos para la población Nasa del estudio. Se evidenció que aproximadamente la mitad de la población migró a la ciudad de Bogotá por búsqueda de oportunidades, y proyectan esta ciudad como un referente para mejorar sus condiciones de vida, en especial desde un punto de vista educativo y laboral. Además de ello, los desplazados por culpa del conflicto armado u otras razones de violencia, buscaban un mejor futuro para sus familias, añadiendo la búsqueda de seguridad y vivienda. En la literatura sobre la comunidad Mapuche se describe un fenómeno similar, pues este pueblo indígena chileno se vio obligado a salir de sus regiones para buscar trabajo, constituyéndose como el principal determinante para garantizar su estadía en la vida urbana y un factor de éxito en su adaptación. No obstante, el proceso migratorio constituye una condición de vulnerabilidad para la transición y la continuidad de sus usos y costumbres, forzando procesos de reculturización y asimilación como un integrante más de la ciudad (Aravena, 2002).

Se identificó que la inserción laboral de los Nasa en Bogotá tiende hacia el trabajo formal en la población mayor de 24 años. Sin embargo, se podría denominar como una inserción precarizada pues se encontró que los comuneros en su mayoría tienen ingresos de apenas un salario mínimo mensual vigente SMMV para el año 2019 (828.116 COP) o incluso menos, lo que hace que

manifiesten niveles de insatisfacción con la proporción con entre lo que ganan y el trabajo que deben desempeñar y se soporta en los datos cualitativos.

Estos sueldos son realmente menores que los que la ciudad puede ofrecer al total de sus ciudadanos si se comparan con los resultados de la Encuesta Nacional de Presupuestos por Hogar del DANE (2018), que registra un promedio de ingresos de aproximadamente cinco salarios mínimos (3.748.000 COP). Esta desigualdad ha sido reportada por estudios como el de Cabrera, Espinoza y Rodríguez (2016), quienes señalan que las diferencias salariales se hacen más evidentes cuando un trabajador pertenece a una etnia, constituyendo un factor de discriminación social, el cual es percibido por los comuneros en los datos cualitativos.

Por otra parte, la diferencia por sexo dentro de las mismas etnias se ve reflejada a favor del sexo masculino en el mercado capitalista (Cabrera *et al.*, 2016). El presente estudio encontró que los hombres tienden hacia una mejor calidad laboral por encima de las mujeres, debido a que se ven más involucrados en el sector laboral, específicamente en el trabajo formal. Lo anterior supone que la comunidad Nasa no solo se encuentra en una condición de heterogeneidad laboral si se compara con la población no indígena, sino también dentro de su propia comunidad. Estudios subsecuentes podrían profundizar desde la perspectiva de la interseccionalidad para describir la experiencia indígena urbana evidenciando diferencias de sexo, edad y orientación sexual, entre otras (Viveros-Vigoya, 2016).

| 252 |

En términos de su inserción al mercado laboral en Bogotá, además de los bajos salarios recibidos en la formalidad, existe una doble condición de precarización para aquellos que se ubican en el trabajo informal. Según el estudio realizado, de los comuneros Nasa laboralmente activos y mayores de 24 años, un 38,4% tuvo como principal actividad el trabajo informal. Como lo expresa Díaz (2017), los trabajos informales se asocian con menos ingresos y mayor inestabilidad laboral y económica. Lo cual estaría en consonancia con lo encontrado en este estudio en términos de vivienda (la mayoría se encuentra en arriendo), inseguridad alimentaria y acceso a bienes, a servicios, y a seguridad en la ciudad. Estas condiciones de supervivencia inevitablemente desencadenan desequilibrios y limitaciones en su buen vivir.

Gran parte de los Nasa viviendo en Bogotá había presentado un desequilibrio en el último año. Una de las razones por las que explican esta situación es la aparición de sentimientos negativos debido a la ruptura social. Esto tiene posibles aspectos asociados: de un lado, el distanciamiento físico (dentro de la ciudad y en el resto del territorio nacional) y del otro, el reducido tiempo libre que poseen en Bogotá, por las jornadas de trabajo y los tiempos de movilidad. Un ejemplo que permite estimar el tiempo no remunerado que emplean en el día a día se puede ver en la encuesta multipropósitos del DANE (2017), que evidencia que Bosa, Ciudad Bolívar y Usme (localidades con amplia presencia

Nasa) registran los mayores tiempos de desplazamiento para ir a trabajar en Bogotá con 60, 60 y 57 minutos respectivamente.

Otra de las causas de desequilibrios o desarmonías manifestadas fue debido a las dificultades del entorno donde viven, debido a la fractura social, cultural y económica tal como lo menciona Roncancio (2019). Esto coincide con la tendencia general de ubicación de asentamientos de la población indígena migrante bajo condiciones de precariedad en la vivienda y con que presenten mayores indicadores de pobreza sobre esas zonas (Aravena, 2002; Díaz, 2017). Esto se refleja en la comunidad Nasa ubicada en Bogotá de forma dispersa y en los barrios en condiciones de pobreza. Según la encuesta Multipropósito del DANE (2017), Bosa, Ciudad Bolívar y Usme (coincide con el mayor porcentaje de hogares Nasa) evidenciaron los índices de pobreza multidimensional más altos por localidad con un porcentaje de 10,9%, 8,9% y 5,3% respectivamente. Sumado a esto se encuentra la percepción de inseguridad y falta de adaptación a estos entornos que expresa el desafío que implica para estas comunidades víctimas del conflicto armado, haber huido para llegar a otros contextos igualmente agresivos e inseguros (Ruiz-Eslava, 2015).

Otra característica de estas condiciones de vida precarias es su alimentación, aspecto de gran relevancia ya que como indica Berryhill *et al.* (2018) en su estudio sobre comunidades indígenas americanas, la inseguridad alimentaria se asocia con condiciones de morbimortalidad, repercutiendo sobre la calidad de vida. Más de la mitad de los comuneros Nasa manifiestan haber comido menos cantidad de lo habitual en el último mes por falta de recursos. Además, relataron que no solo es cuestión económica, sino que la forma en cómo se consiguen los productos y la calidad de estos también se ve afectada. Todo esto es debido a la ausencia de su actividad agrícola usual. Por el contrario, la ciudad en general ha mejorado en este aspecto pues la inseguridad alimentaria en Bogotá para los años de 2014 a 2017, bajó de 4,7% a un 2,5% (Secretaría Distrital de Planeación, 2017).

Por lo tanto, las condiciones de vida de los Nasa en Bogotá no cumplen ni con los parámetros occidentales de calidad de vida, ni indígenas de buen vivir. El primer punto de vista determina que la plenitud se da por la posesión de bienes y el tiempo de goce de los mismos (Cabrera *et al.*, 2016). Esto se ve afectado por la poca remuneración en sus empleos y la alta carga laboral. El segundo se refiere a cómo se siente cada individuo sobre la vida que lleva, su satisfacción, equilibrio emocional y la evaluación de esta basándose en sus aspiraciones (Biddle, 2011). Bogotá no le permite a los Nasa ejercer sus derechos de la misma forma que el resto de los ciudadanos lo hace, pero además los discrimina al desconocer espacios para la resignificación de su condición de indígenas urbanos.

Teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, Biddle (2013) manifiesta que los indígenas australianos poseen condiciones socioeconómicas menos favorables que la población no indígena y son más propensos a reportar períodos

frecuentes de infelicidad o extrema tristeza. Sin embargo, tienen un bienestar superior en comparación a la población no indígena. No obstante, esto no es el caso de los Nasa en Bogotá, a diferencia del estudio propuesto por Biddle, no se toma en cuenta la condición de la migración forzada ni la posición socioeconómica que esto conlleva.

Este último se considera un factor de importancia dado que según lo relatan, el dinero tiende a ser un signo de desarrollo exitoso en la ciudad. Estas inequidades en las condiciones socioeconómicas generan repercusiones en la esfera biológica y mental dando paso a la aparición de sentimientos como soledad y frustración (Roncancio, 2019). Este fenómeno se encontró claramente: si bien la felicidad prima en un poco más de la mitad de los participantes del estudio, la presencia de desequilibrios asociados a sentimientos negativos es producto de la ruptura socioeconómica y cultural que viven.

En este orden de ideas, los indígenas Nasa experimentan la pérdida de su hogar patriótico, es decir, la ruptura con su territorio original por desarraigo o desplazamiento forzado. Esto conlleva a un estado de revictimización en la ciudad (Roncancio, 2019), que las comunidades han buscado sobrellevar precisamente a través de la continuidad y resignificación de sus usos y costumbres en la ciudad. El cabildo y sus actividades como las mingas, círculos de la palabra, movilizaciones, políticas frente a la salud y la alimentación y festivales en donde evocan su memoria para permitir la resignificación de su cultura y, a su vez, se cree el nuevo concepto de “indígena urbano” (Villamarín y Guerrero, 2015).

Solidaridad en la ciudad

Los lazos de solidaridad y trabajo colectivo son quizás el rasgo de los usos y costumbres que más se mantiene en la migración de las comunidades indígenas. Este recurso ha sido estudiado para evaluar el impacto que tiene en la adaptación de una comunidad y su desarrollo, como se puede observar en el estudio realizado por Levitte (2004) en el que analizó el capital social de los pueblos indígenas canadienses en el contexto de su desarrollo económico, así mismo se ha relacionado con otros aspectos como salud, gobernanza, bienestar, entre otros (Mignone, 2009).

Estas relaciones y sus resultados en las condiciones de vida han sido analizados desde la perspectiva del capital social. Este se entiende como los recursos de una comunidad que favorece a cada individuo y que se relaciona con la posesión de redes de conocimiento mutuo. Dentro de estos recursos que lo conforman se encuentran las redes sociales, normas y valores sociales, confianza y recursos compartidos (Bourdieu, 1986). Los comuneros Nasa en Bogotá han reconstruido sus mecanismos de creación y fortalecimiento de su

capital social no sólo como parte de la continuidad de sus usos y costumbres, sino como una estrategia efectiva de adaptación a las condiciones de la ciudad.

Los relatos Nasa muestran que desde la misma llegada son otros comuneros Nasa quienes los reciben y ayudan a ubicarse en Bogotá, entre otras cosas porque la migración también tiende a ocurrir hacia los mismos lugares donde otros familiares han ido. Por todo ello, si tienen inconvenientes en la ciudad, recurren a miembros de su familia y de su cabildo para obtener ayuda. Esta situación se asemeja a la de los indígenas e isleños del Estrecho de Torres en Australia quienes poseen conexiones familiares y comunitarias cercanas como capital social primario a la hora de asentarse en la ciudad (Brough, Henderson, Foster y Douglas, 2007). Sin embargo, como lo manifestó una comunera Nasa, esto representa un problema debido a la precaria infraestructura de las viviendas y la dificultad inicial para conseguir sustento.

Durante manifestaciones en grupos focales se evidenció que uno de los componentes fundamentales para la consolidación del capital social Nasa es el sentido de comunitariedad, forma como ellos denominan los lazos entre individuos del pueblo que incluyen rituales de refrescamiento, prácticas lingüísticas y el cuidado de la alimentación. Manifestaron que estos lazos, mantenidos principalmente por el cabildo, les permiten liberarse de los desequilibrios generados por la ciudad y el desplazamiento y mantener una buena salud. Esto es similar a lo evidenciado por Hutchinson (2006), quien menciona que los pueblos indígenas canadienses que mantienen lazos entre sí y con otras comunidades indígenas gozan de mejor salud que los que no están incluidos en dichas relaciones. Así mismo, los lazos entre comunidades que favorecen la inclusión y el reconocimiento son beneficiosas para el desarrollo de entendimientos comunes y políticas que beneficien a la comunidad.

Otro componente del capital social es el vínculo con instituciones formales (Mignone, 2003). Este es quizás el componente más débil para los Nasa en Bogotá. Los relatos y sus percepciones demuestran desconfianza y debilidad en la relación con la institucionalidad occidental, desde los problemas con el acceso a salud hasta el mínimo uso y disfrute de la forma de consumo cultural del distrito. Otro integrante del pueblo indígena que fue entrevistado mencionó que debido a que su solicitud de ayuda no fue atendida por la entidad gubernamental Prosperidad Social, requirió ayuda de organizaciones que gestionan lugares de paso, en donde adicional a la estancia, consiguió ayuda para insertarse en redes de trabajo. Esto demuestra la importancia de las redes para el desarrollo laboral de los migrantes indígenas, quienes además han presentado obstáculos para el mismo como el acceso a la financiación de sus proyectos, la capacitación empresarial y el acceso a los mercados (Levitte, 2004).

Esta cualidad de acción colectiva representa la noción de los miembros de una comunidad para realizar actos con el objetivo de un beneficio común (Mignone, 2009). Para los migrantes Nasa en Bogotá permite el encuentro

entre ellos, ofrece la posibilidad de una vinculación política y la posibilidad de compartir experiencias y sentimientos de afinidad. Con base en estos objetivos y su experiencia en territorio, los migrantes asisten activamente al cabildo. Por otro lado, esta entidad representa un apoyo para los comuneros quienes, al presentar una dificultad, acuden en gran medida en busca de apoyo.

Además, el cabildo, en unión con otros grupos indígenas de Bogotá, forman redes de apoyo entendidas como “estructuras de transacciones recurrentes” (Aldrich, 1982), los cuales se encargan de apersonarse de diversos temas y luchas que favorezcan a la comunidad indígena y su calidad de vida en la ciudad. El reconocimiento de este activo por parte de la institucionalidad pública puede ser una oportunidad única para aportar al mejoramiento de las comunidades indígenas urbanas y el reconocimiento de sus aportes a la vida de la ciudad.

REFERENCIAS

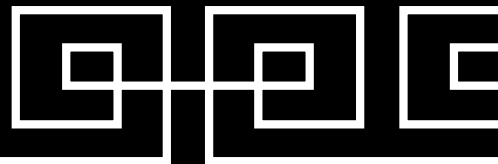
- Acosta, C., Uribe-Mendoza, C., Amaya-Panche, J., Idrobo-Velazco, A., Aliaga-Sáez, F. y Ballén Velásquez, D. A. (2019). Reconciliación y construcción de la paz territorial en Colombia: el caso de la comunidad nasa. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (121), pp. 91-112. <http://dx.doi.org.ezproxy.unbosque.edu.co/10.24241/rcai.2019.121.1.91>
- Aldrich, H. (1982). *The origins and persistence of social networks*. *Social Structure and Network Analysis*, pp. 281-293.
- Aravena, A. (2002). Los Mapuches-Warriache procesos migratorios e identidad mapuche urbana en el siglo XX. En G. Boccara (Ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Abya Yala. pp. 1-38
- Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. (s. f.). *Proyecto global nuestro plan de vida, municipio-resguardo Jambalo Cauca*. <https://nasaacin.org/plan-de-vida-proyecto-global/>
- Batbaatar, E., Dorjdagva, J., Luvsannyam, A. y Amenta, P. (2015). Conceptualisation of patient satisfaction: A systematic narrative literature review. *Perspect Public Health*, 135(5), pp. 243-50. <https://doi:10.1177/1757913915594196>
- Batbaatar, E., Dorjdagva, J., Luvsannyam, A., Savino, M. M. y Amenta, P. (2017). Determinants of patient satisfaction: A systematic review. *Perspectives in Public Health*, 137(2), pp. 89-101. <https://doi:10.1177/1757913916634136>
- Bernal, M. (2012). Territorialidad Nasa en Bogotá: apropiación, percepción y sentido de lugar. *Revista Colombia De Geografía*, 21(1), pp. 83-98. <http://www.scielo.org.co/pdf/rcdg/v21n1/v21n1a07.pdf>
- Berryhill, K., Hale, J., Chase, B., Clark, L., He, J. y Daley, C. (2018). Food security and diet among American Indians in the midwest. *Journal of Community Health*, 43(5), 901-907. <https://doi:10.1007/s10900-018-0501-5>
- Biddle, N. (2011). Income, work and Indigenous livelihoods. In N. Biddle, *Measures of Indigenous wellbeing and their determinants across the lifecourse*. Center for Aboriginal Economic Policy Research. <https://caepr.cass.anu.edu.au/sites/default/files/docs/2019/5/Lecture05Paper.pdf>
- Biddle, N. (2013). Measuring and analysing the wellbeing of Australia's indigenous population. *Social Indicators Research*, 116(3), pp. 713-729. <http://doi:10.1007/s11205-013-0317-8>
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education*. Greenwood Press, pp. 241-258
- Brough, M., Henderson, G., Foster, R. y Douglas, H. (2007). Social capital and aboriginal and Torres strait islander health: Problems and possibilities. In *Beyond band-aids: Exploring the underlying social determinants of aboriginal health: Papers from the social determinants of aboriginal health workshop, adelaide, july 2004*. Cooperative Research Centre for Aboriginal Health. Chapter: 11, pp.191-207
- Cabrera, D., Espinoza, E. y Rodríguez, Z. (2016). Diferencias salariales y satisfacción laboral entre géneros y etnias en el Ecuador. *Revista Científica ECOCIENCIA*, 3(4), pp. 1-26.

- Cogua, L. (2017). *Análisis de los procesos comunitarios relacionados con la seguridad, soberanía y autonomía alimentaria de la comunidad indígena Nasa de la Vereda Solapa, municipio de Jambaló, departamento del Cauca*. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/59827>
- Congreso de la República de Colombia. (2001). *Ley 691 de 2001 mediante la cual se reglamenta la participación de los grupos étnicos en el sistema general de seguridad social en Colombia*. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=4454#:~:text=Art%C3%ADculo%2010.,y%20cultural%20de%20la%20naci%C3%B3n>.
- Consejo Regional de Indígenas del Cauca. (2012). *Guardia indígena*. <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-politico/defensa-vida-ddhh-cric/guardia-indigena/>
- Corporación Nasa Kiwe. (2017). *Cultura páez y costumbres la cultura páez*. <http://www.nasa-kiwe.gov.co/informacion-general/cultura-paez-y-costumbres/>
- Corte Constitucional de Colombia. (2004). *Sentencia T-025 del 2004 por medio de la cual la Corte Constitucional declara el estado de cosas institucional en la situación del desplazamiento forzado*. https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/sentencia-t-025-04_0.pdf
- Corrales, M. (2011). *Hacia una historia social de la escritura alfabética entre el pueblo Nasa ¿por qué y para qué lee y escribe el pueblo Nasa?* [Tesis de doctorado]. http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/6314/5615/3731/por_que_y_para_que_lee_y_escribe_el_pueblo_nasa.pdf
- Corredor, F. (2014). Estrategias y mecanismos de los indígenas Nasa para insertarse en el campo de la etnicidad urbana en la ciudad de Bogotá. [Monografía de grado]. <https://repository.urosario.edu.co/flexpaper/handle/10336/8981/CorredorCaicedo-Omar-2014.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- del Valle-Eskauriaza, A. B. (2020). Vitalización y reproducción de la lengua Nasa Yuwe: dos modelos educativos en un contexto sociolingüístico minorizado. *IKASTORRATZA. e-Revista de Didáctica*, 24, pp. 102-137. http://10.37261/24_alea/5
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2019). *Población indígena de Colombia: Resultados del censo nacional de población y vivienda 2018*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2018). *Encuesta nacional de presupuestos de los hogares 2016-2017*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/enph/boletin-enph-2017.pdf>
- Díaz, M. (2017). La inserción socioeconómica y territorial de los migrantes aymaras en la ciudad de El Alto, Bolivia. *Economía, Sociedad y Territorio*, 17(54), pp. 461-489. <http://dx.doi.org/10.22136/est17542017775>
- Equipo Nacional Plan de Salvaguarda y Ministerio del interior República de Colombia. (2013). *Plan de salvaguarda de la nación nasa BAKA'CXTE'PA NASNASA NEES YUWA'*. https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s_nasa_version_preliminar.pdf
- Escobar, J. P., Corrales, D. A., Escobar, M., Ríos, L. E. y Álvarez, A. (2002). Situación de salud de las comunidades indígenas Nasas, Santander de Quilichao, Cauca. *Revista de la Facultad Nacional de Salud Pública*, 20(2), pp. 35-49. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12020204>
- Gavilán, V., Viguera, P., Madariaga, C. y Parra, M. (2017). Interculturalidad, tradiciones culturales y etnicidades. tres nociones claves para comprender las políticas sanitarias en Chile. *Chungará*, 49(4), pp. 477-482. <https://doi:10.4067/S0717-73562017000400477>
- Gill, L. y White, L. (2009). A critical review of patient satisfaction. *Leadership in Health Services*, 22(1), pp. 8-19. <https://doi:10.1108/17511870910927994>

- Gómez Hernández, E. y Gaviria Ríos, C. L. (2015). *Diálogo de saberes e interculturalidad* (1ra ed.). Pulso y Letra Editores.
- Guacan, A. y Sotelo, M. (2019). *Estado de la investigación en salud sobre pueblos indígenas en Colombia, 1998-2018*. <http://vitela.javerianacali.edu.co/handle/11522/11948>
- Hutchinson, P. J. (2006). First nation/state relationships and first nation health: An exploratory analysis of linkage social capital as a determinant of health. *Pimatisiwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health*, 4(1), pp. 105-118.
- Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe, Organización Nacional Indígena de Colombia y Consejo Regional Indígena del Cauca. (2004). *Diagnóstico sobre educación superior indígena en Colombia*. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000139947>:
- Levesque, J., Harris, M. F. y Russell, G. (2013). Patient-centred access to health care: Conceptualising access at the interface of health systems and populations. *International Journal for Equity in Health*, 12(1), p. 18. <http://doi:10.1186/1475-9276-12-18>
- Levitte, Y. (2004). Bonding social capital in entrepreneurial developing communities-survival networks or barriers? *Journal of the Community Development Society*, 35(1), pp. 44-64. <http://doi:10.1080/15575330409490121>
- Martínez, S., Casallas, R. y Chiguasuque, M. N. (2007). Fortalecimiento de la medicina tradicional en el Cabildo Indígena Muisca de Bosa: una experiencia intercultural exitosa. *Revista De Investigaciones En Seguridad Social Y Salud*, (9), pp. 103-119.
- Meneses, L. (2002). La política Nasa y el clientelismo en el municipio de Páez, Cauca. *Revista Colombiana De Antropología*, 38, pp. 105-130. <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v38/v38a05.pdf>
- Mignone, J. (2003). *Social Capital in First Nations Communities: Conceptual Development and Instrument Validation*. ProQuest Public Health. <https://search.proquest.com/docview/305287974>
- Mignone, J. (2009). Social capital and aboriginal communities: A critical assessment: Synthesis and assessment of the body of knowledge on social capital with emphasis on aboriginal communities. *Journal of Aboriginal Health*, 5(3), p. 100. <https://search.proquest.com/docview/1138545022>
- Ministerio de Cultura de Colombia. (2014). *Nasa (Paez), la gente del agua*. <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Nasa.pdf>:
- Ministerio del Interior de Colombia. (2008). *Plan de vida de los pueblos Murui-Corebaju-Nasa*. https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/murui_muinane_nasa_y_corebaju_-_plan_de_vida_-_acilapp.pdf
- Ministerio de Salud de Colombia. (2016). *Perfil de salud de la población indígena y medición de desigualdades en salud*. <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/lists/bibliotecadigital/ride/vs/ed/psp/perfil-salud-pueblos-indigenas-colombia-2016.pdf>.
- Noguera-Vidal, S. (2013). *Refrescamiento de los guardianes de la medicina tradicional Nasa: actitudes y prácticas en el Instituto Técnico Agropecuario e Industrial Juan Tama del Resguardo Indígena de Canoas, municipio de Santander de Quilichao*. <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/handle/10893/4548>
- Organización Nacional de Indígenas en Colombia. (2017). *Nasa*. <https://www.onic.org.co/pueblos/2095-nasa>
- Palacios, C. (2018). Análisis de la sentencia T-025 de 2004 que declara el estado de cosas inconstitucional por parte de la corte constitucional de Colombia frente a la protección tutelar de

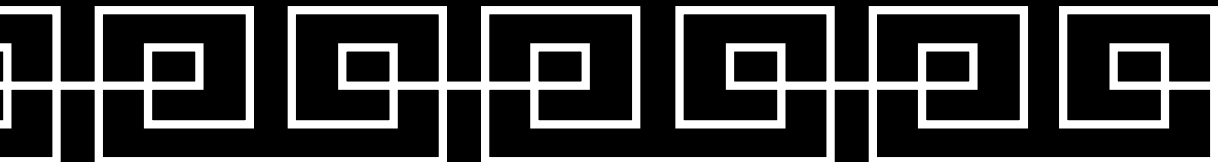
- los derechos de las víctimas de desplazamiento armado en el marco del conflicto interno colombiano. *Dixi*, 20(27), pp. 1-10. <https://revistas.ucc.edu.co/index.php/di/article/view/2388>
- Pontes, A. L., Rego, S. y Garnelo, L. (2018). La actuación de agentes indígenas de salud en la región de alto río negro, brasil: Relaciones entre autoatención y biomedicina. *Desacatos*, (58), p. 84. <https://doi:10.29340/58.2010>
- Observatorio de Salud en Bogotá. (2019). *Pueblos indígenas identificados en Bogotá D. C.* http://saludata.saludcapital.gov.co/osb/index.php/participacion-social/gestionpoblacional/pueblos_indigenas/
- Roncancio, A. (2019). Prácticas e identidades indígenas en contexto de ciudad: el caso de la comunidad indígena Nasa del Cauca, en Bogotá, Colombia. In J. Cockburn y S. Antía (Eds.), *Segregación socio-espacial en las ciudades latinoamericanas*, pp. 317-336. CLACSO. https://www.jstor.org/stable/j.ctvtxw2m3.16?seq=1#metadata_info_tab_contents
- Ruiz-Eslava, L. F. (2015). Salud mental en tiempos de guerra: una reflexión sobre la relación conflicto armado – salud mental en el pueblo indígena Emberá en situación de desplazamiento forzado, Bogotá 2012-2014. *Revista de la Facultad de Medicina*, 63(3), pp. 399-406. <https://10.15446/revfacmed.v63n3.49820>
- Secretaría Distrital de Planeación. (2017). *Encuesta multipropósito 2017 principales resultados Bogotá-región*. http://www.sdp.gov.co/sites/default/files/encuesta_multiproposito_2017_-_principales_resultados_bogota_region_0.pdf
- Villamarín, A. J. y Guerrero, E. J. (2015). *El Cabildo Nasa en Kennedy: un nuevo territorio, un nuevo indígena*. <http://repository.pedagogica.edu.co/handle/20.500.12209/10709>
- Viveros-Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, pp. 1-17. <http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>

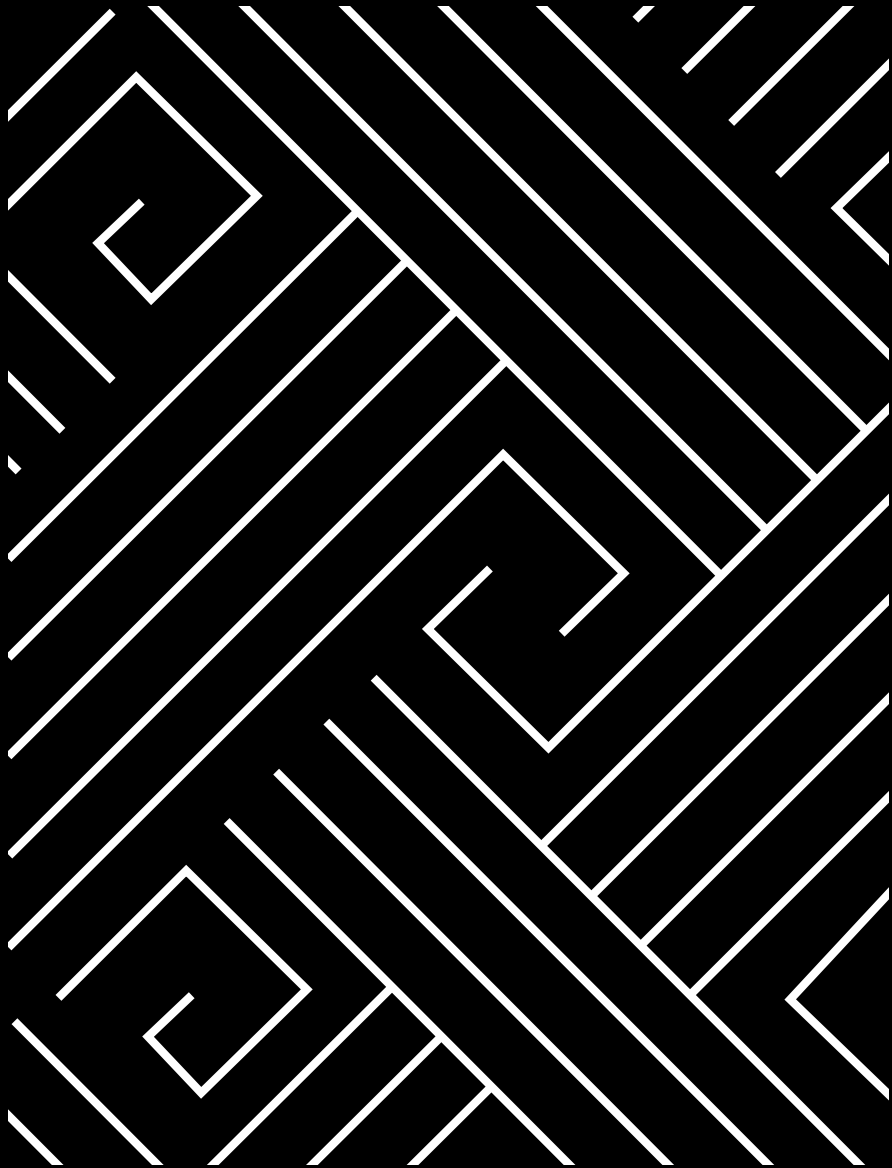
3



Parte 3

Fenómenos compartidos





Capítulo 9

Violencia contra indígenas
en Colombia: un análisis
a propósito de los pueblos
indígenas desplazados
en la ciudad de Bogotá

CAPÍTULO 9

VIOLENCIA CONTRA INDÍGENAS EN COLOMBIA: UN ANÁLISIS A PROPÓSITO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DESPLAZADOS EN LA CIUDAD DE BOGOTÁ

Giovanni Andrés Numpaque-Arcila
Zulma Consuelo Urrego-Mendoza
Kevin Esteban Yanquen-López
Beatriz Helena Soto Mora
Tomás Guzmán Sánchez

RESUMEN

| 266 |

La violencia contra la población indígena en Colombia es un fenómeno complejo e históricamente arraigado, expresado desde diversas manifestaciones directas, culturales y estructurales, en el marco de las cuales numerosas personas pertenecientes a los pueblos indígenas colombianos han tomado la decisión de migrar hacia las grandes ciudades, en procura de preservar su vida. No obstante, el continuo de las violencias los acompaña también durante el destierro ciudadano, en detrimento de sus posibilidades de existencia plena y digna, individual y colectiva.

A partir de la complementación de fuentes orales y datos epidemiológicos obtenidos en este trabajo con los comuneros de seis cabildos indígenas asentados en la ciudad de Bogotá, se discute con base en la propuesta teórica de Johan Galtung, en torno a las diversas manifestaciones de violencia directa, estructural y cultural que acompañan la migración indígena desde los territorios originarios hasta la capital colombiana, junto con las continuidades de violencia que se instalan en torno a la vida indígena en la ciudad.

Se concluye que la violencia acompaña la migración indígena hacia las ciudades en el marco de especificidades propias de cada pueblo, pero con la generalidad del deterioro de los modos de vida propios indígenas por diversos procesos emergentes en sus territorios originarios a partir de influencias externas, lo cual hace imposible continuar allí la vida y determina la migración, sin encontrar tampoco solución luego de tal desplazamiento, en medio de las dinámicas de una ciudad receptora poco preparada para acoger la diversidad

humana que ellos representan. La desterritorialización y la marginalización a la cual se ven sometidos los indígenas en la ciudad son quizás las mayores dificultades que se enfrentan por parte de todos los pueblos convocados, según expresiones de sus comuneros habitantes en Bogotá.

Palabras clave: violencia, pueblos indígenas, migración humana.

ABSTRACT

Violence against indigenous people in Colombia is a complex, historically rooted phenomenon, which is expressed through an array of direct, cultural, and structural manifestations. Consequently, many indigenous people have decided to migrate to large cities to preserve their livelihoods and escape violence in their homelands. However, violence in general has remained a constant feature of life in their urban exile, a fact which has proven detrimental to the possibility of a dignified existence, both on an individual and collective level.

By means of recollection and analysis of oral sources and epidemiological data obtained in our fieldwork with comuneros belonging to six indigenous peoples with settlements in Bogotá, we discuss the ways in which direct, structural, and cultural violence have accompanied the indigenous migration from indigenous territories to the Colombian capital, and we describe the continuities of violence that are implicit in city life for indigenous peoples.

We conclude that the modes of violence indigenous people face exhibit characteristics that arise from each people's peculiarities and idiosyncrasy, but that there are also forms of violence that arise from a general deterioration in the ways of life of indigenous peoples that are caused by entrenched and constant aggression from external sources, generating pressure to migrate away from their territories as well as other forms of violence in the cities they take as refuge. Meanwhile, the city remains ill prepared to welcome the breadth of diversity these people represent. The narratives shared by the comuneros living in Bogotá reveal that deterritorialization and marginalization in the city are perhaps the greatest difficulties with which indigenous peoples are confronted.

Keywords (DeCS): Violence, Indigenous Peoples, Human Migration.

INTRODUCCIÓN

La violencia contra la población indígena en Colombia es un fenómeno que se expresa en diversos planos. Resulta irreductible en toda su complejidad a categorías de persona, tiempo, lugar, o incluso modalidad. Es valioso comprender las violencias que sufren los indígenas en Colombia a la luz de un proceso histórico de legitimación de poder del Estado y de luchas por monopolios de

violencia y tierras, que desde sus inicios han empleado las estrategias de despojo, desalojo, terror y avasallamiento como repertorios. En este proceso histórico, múltiples actores y hechos han debutado en la configuración de la violencia contra los pueblos indígenas: la Iglesia y la evangelización, los caucheros y la esclavitud, el Estado y el dominio del territorio, los grupos armados y el conflicto actual permeado por el narcotráfico y la minería ilegal.

El asunto que concierne en el presente libro, en el marco de la problemática mayor enunciada, es la calidad de vida y salud de personas indígenas de diversos pueblos quienes han sufrido un proceso de desplazamiento por múltiples motivos al Distrito Capital colombiano, y los retos concretos y simbólicos a los cuales se han enfrentado en búsqueda del bienestar deseable desde sus propias necesidades. En este capítulo se aborda la violencia que ha impactado sobre la vida y salud de estas personas para responder a las preguntas: ¿cómo comprender la violencia?, ¿a cuáles violencias se enfrentan las personas indígenas desplazadas a Bogotá en su cotidianidad?, ¿qué es particular de estas violencias en comparación con aquella experimentada por otros sectores de desplazados o víctimas?

Como fenómeno endémico, el desplazamiento en Colombia ha cobrado una posición simbólica y representativa en el imaginario de los colombianos sobre las vivencias de campesinos en el conflicto armado, sin que ocurra lo mismo en cuanto a los pueblos indígenas o afrodescendientes, aunque su afectación sea inmensa. Cuando se habla del desplazamiento de miembros de los pueblos indígenas a Bogotá, este fenómeno adquiere matices adicionales, en cuanto a la interacción de quienes se desplazan con formaciones culturales que suponen un mayor conflicto, y con estructuras gubernamentales y económicas quizás anteriormente desconocidas, inconstantes, lejanas, o incluso lesivas.

Para aproximarse a las múltiples violencias a las que se enfrentan estas comunidades en sus procesos particulares de desplazamiento, es necesario abandonar marcos teóricos rígidos que se han manejado clásicamente en las ciencias sociales y en las ciencias de la salud. Estos marcos reduccionistas son aquellos que categorizan los conflictos como colectivos, en un binario de guerras convencionales y guerras asimétricas; o interpersonales, que consideran la violencia como actos discretos y monolíticos de hetero o autoagresión, que surgen de una agencia e intencionalidad claras. Al contrario, comprender las violencias experimentadas por miembros de los pueblos indígenas desplazados a Bogotá requiere esclarecer la naturaleza de violencias escondidas, más allá de las violencias ejercidas con fusil o arsenales antimotines, llegando a comprender aquellas desatadas por el bolígrafo y el sello oficial, por la herencia colonial, por las prácticas, y por el color de piel.

Desde la posición de la Organización Mundial de la Salud (OMS), la cual adopta la definición de violencia provista por la Alianza para la Prevención de la Violencia. Esta considera la violencia como:

el uso intencional de la fuerza física o el poder, en amenaza o en realidad, contra sí mismo, otra persona, o contra un grupo o comunidad, lo cual resulta o tiene alta probabilidad de resultar en daño físico, muerte, daño psicológico, desarrollo limitado o privación. (Organización Mundial de la Salud, 2002).

Como definición operacional, esta es suficientemente amplia para abarcar daños psicológicos y físicos, así como la privación con sus alteraciones del desarrollo concomitantes, y las amenazas, que si bien no son actos de agresión físicos consumados si representan agresiones psicológicas, son expresión clara y emblemática de la violencia en el marco del conflicto armado en Colombia. Además de esta definición que busca incorporar múltiples expresiones de violencia, la OMS propone también una categorización de los escenarios de violencia en autodirigida, interpersonal familiar, interpersonal comunitaria y colectiva. Estas categorías permiten describir hechos violentos discretos, localizados en tiempo y lugar, lo cual resulta beneficioso al momento de hacer análisis cuantitativo sobre actos violentos. Por ejemplo, el suicidio como una violencia manifestada en autoagresión resulta cuantificable y relacionable a otros tipos de violencia, como lo son los asesinatos, la violencia sexual o la violencia intrafamiliar.

Sin embargo, las definiciones de la OMS tienen un punto ciego que resulta crítico en nuestro análisis, y es que existen violencias que no se manifiestan como actos discretos, por ejemplo, las amenazas contra líderes sociales, la contaminación de recursos vitales de comunidades, la devaluación de conocimientos y prácticas propias de una comunidad, y presiones fundiarias que producen un desplazamiento lento de personas quienes se convierten en sujetos subalternos en la sociedad conformada por colonos. Algunas violencias veladas existen en el plano de estructuras sociales que fijan a las personas en una matriz de relaciones en las cuales viven en riesgo de ser el objeto de agresiones, de privación o de negación de humanidad.

Otras violencias existen en el plano de los símbolos, de relaciones entre lo puro y lo impuro, lo sagrado y lo peligroso o pagano, lo merecido y lo regalado. Todo este universo de violencias se pierde, en esencia, si se adoptara la definición de violencia de la OMS para comprender la violencia a la que se enfrentan personas indígenas desplazadas a Bogotá. Así, lejos de tomar una posición “apolítica” que ignora las vicisitudes por las cuales ha atravesado la experiencia tanto individual como colectiva de la violencia contra indígenas en Colombia, se debe tener en cuenta que las violencias históricas, simbólicas y estructurales adquieren un peso mayor cuando se habla de la violencia directa contra los pueblos indígenas, y específicamente contra aquellos a quienes se han desplazado hacia Bogotá.

Este capítulo pretende brindar una conceptualización múltiple de la violencia a fin de describir el panorama complejo de agresiones explícitas y veladas a las cuales se enfrentan los miembros de los pueblos de Los Pastos, Kamëntšá, Wounaan, Nasa, Yanacona y Misak misak desplazados a Bogotá. Apunta a describir la forma como los miembros de estos pueblos indígenas han navegado diversos escenarios de agresión que varían entre las violencias explícitas ejercidas por actores armados y otras violencias más sutiles pero no menos destructivas, como aquellas a las que se enfrentan estas personas al intentar entablar nuevas relaciones sociales en el Distrito Capital de un país donde los indígenas se consideran, por una parte, prueba de la multiculturalidad del Estado-Nación, pero donde también se tratan como un problema oneroso al momento que intentan exigir reconocimiento como “sujetos de derechos”. Si bien se describen las múltiples violencias que enfrentan todos, cada pueblo permanece irreducible y distinto, de tal forma que también se pretende dar al lector una visión heterogénea de las vivencias de los miembros de cada pueblo en particular.

Bogotá es una de las ciudades receptoras de población indígenas desplazada en el país, pero no es la única. Ciudades como Pasto, Cali, Buenaventura, Quibdó, y Medellín fueron mencionadas en los talleres como ciudades de paso o destinos finales de las migraciones. En ocasiones, este desplazamiento hacia los centros urbanos obedece a patrones regionalizados, de tal forma que los desplazamientos de las ruralidades y los resguardos se dan por proximidad geográfica y por vínculos culturales y económicos con las ciudades como las mencionadas. Los desplazamientos suelen ocurrir primero hacia cabeceras municipales, y posteriormente hacia ciudades y municipios de mayor influencia regional, hasta llegar a Bogotá como principal centro económico y urbano del país (Luque, 2016; Navarrete, 2020).

El caso de los Kamëntšá ilustra este fenómeno de migración en varias etapas. Los comuneros Kamëntšá mencionaron que tuvieron desplazamientos iniciales a Pasto, Mocoa y Cali, debido a migraciones previas de familiares o por relaciones económicas que sostienen estas ciudades con el territorio, y solo posteriormente llegaron a Bogotá tras sufrir otros procesos catalizadores de la migración que comentaremos en más detalle posteriormente. Como lo relata una mujer Kamentsá:

Resulta que había una forma de negocio, por decirlo así, con la mano de obra indígena y en el caso de las mujeres, las mujeres vinieron siendo [...] la oportunidad para mejorar las condiciones económicas de la familia. Entonces, por ejemplo, si había una muchacha de 10 años en la familia, generalmente llegaban gente de la ciudad, de Pasto o de Cali, de ciudades cercanas y, pues, les llevaban remesa o, en muy poquitos casos, dinero a cambio del trabajo de esta muchacha. [...] Sin embargo, eran intercambios abusivos decían las mujeres. Por ejemplo, [esta gente de la ciudad]

les decían a los papás: “no, venga les voy a dar este mercadito para que la muchacha me ayude a cuidar a los niños o a cocinar por tres meses”. (Entrevista, estudiante Kamëntsá, 29 años)

El anterior ejemplo ilustra algunos de los factores en juego en este desplazamiento inicial a Pasto de mujeres Kamentsá. En él influyen cuestiones de hegemonía local de élites urbanas de Pasto y la dependencia económica de estas comunidades y territorios del centro urbano local, que produjeron este patrón de migración. Con las particularidades locales y propias de cada pueblo, este fenómeno de desplazamiento preferente a otras ciudades aparte de Bogotá, es una situación generalizable que surgió en el marco de la investigación. No obstante analizar el caso específico de Bogotá permite identificar a la ciudad como destino final de esta migración por etapas y así mismo analizar la situación en un contexto con una institucionalidad local supuestamente consolidada.

Para este caso de Bogotá, se adopta el esquema propuesto por el sociólogo Johann Galtung como eje central para la comprensión de la violencia vivida por las personas indígenas desplazadas a esta ciudad. Este autor es conocido principalmente en el ámbito de los estudios de conflicto y paz, quien categoriza la violencia en: directa, estructural y cultural (Galtung, 2016). En términos operativos, la violencia directa es un “evento” que involucra actores definidos quienes ejercen actos de agresión física o de amenaza de agresión física contra otras personas. La violencia estructural es un proceso, en el cual es difícil individualizar la identidad de los actores, puesto que esta es una violencia que se manifiesta por medio de una distribución inherentemente inequitativa de derechos, recursos, privilegios, sufrimiento y abusos. Se denomina esta violencia estructural porque los determinantes de quiénes se constituyen en victimarios y víctimas existen en los planos de clase, raza y género.

Es decir, que lo estructural en esta forma de violencia surge de la relación entre el individuo, o más específicamente el grupo particular, y la sociedad. Puesto que la violencia a la que se enfrentan los indígenas desplazados a Bogotá se ve permeada por la violencia con base en clase, género y raza, este concepto resulta sumamente útil para nuestro análisis. Por último, la violencia cultural más allá de ser un evento o un proceso, puede ser comprendido como una “permanencia”, una constante agresión que existe en el campo de lo que significa la identidad de una persona en un contexto histórico o situacional. Según lo describe Galtung, este modo de violencia corresponde a actitudes despectivas, discriminatorias o agresivas, que yacen en el “universo simbólico de una sociedad.” En nuestro medio, aún tan permeado por la colonialidad, las percepciones culturales reduccionistas de la “malicia” como inherente al indígena o la “insensibilidad al dolor del esclavo” adscrita al negro, fueron y siguen siendo ejemplos de este universo simbólico que nutre eventos y procesos de violencia directa y estructural contra estas personas.

En los siguientes apartados se describen particularidades de la experiencia con la violencia de cada pueblo indígena abordado en nuestro estudio, con respecto a los tres tipos de violencia descritos anteriormente.

VIOLENCIA DIRECTA

Durante el periodo 1974-2004, fueron identificados mediante investigación académica y a partir de registros preexistentes, un total de 4693 actos de violencia política contra pueblos indígenas en Colombia, considerando, el propio autor, que la información distaba de ser completa por subregistro frecuente (Villa *et al.*, 2004); así mismo, según el Registro Único de Víctimas (RUV) colombiano, un total de 18.564 indígenas sufrieron hechos victimizantes en el marco del conflicto armado y el posacuerdo de paz durante el periodo 2016-2018, con corte a primero de abril; entre ellos, 11.445 fueron desplazados forzosamente, ocurrieron 67 asesinatos de indígenas, 20 casos de desaparición forzada, siete secuestros, ocho casos de tortura, ocho afectados por minas antipersonales, 22 casos de violencia sexual, 14 casos de reclutamiento forzado de personas menores de edad, 118 eventos descritos como hostigamientos o combates y 1204 amenazas, entre otros (Secretaría Operativa Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas *et al.*, 2018). Desde la firma del Acuerdo de Paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en 2016, hasta lo corrido del año 2020, la situación ha empeorado, con gran notoriedad en los asesinatos selectivos perpetrados contra defensores de derechos humanos y líderes sociales (Nocua, 2019), entre los cuales la cuota indígena ha sido muy alta; lo anterior, en conjunto con otros actos de guerra llevados a cabo por actores armados que permanecen activos, han generado terror y desplazamiento forzado de comunidades indígenas enteras.

En tal marco, dentro de la categoría de violencia directa, se describe cómo varias de las personas indígenas desplazadas a Bogotá fueron sujetas a actos consumados o insinuados de violencia física, con sus correlatos de violencia psicológica. En primer lugar, el conflicto armado que ha experimentado la sociedad colombiana se compone nuclearmente de una gama amplia y heterogénea de actores armados, quienes se disputan dominios transitorios sobre municipios y zonas veredales, con el fin de obtener control sobre territorios estratégicos, acaparar recursos y lealtades o, por lo menos, dominar por medio del temor a las poblaciones que los habitan. Existen diversas manifestaciones de violencia directa descrita por los pueblos indígenas, las cuales consisten en hechos explícitos y amenazas sobre la vida con desenlaces fatales: la muerte, la tortura, el desplazamiento, la desaparición, como fue mencionado anteriormente.

El desplazamiento, fenómeno al que se le ha brindado amplio enfoque en este libro, constituye una de las principales modalidades de violencia y uno de los desenlaces más comunes en este conflicto. Usualmente, en lo relatado, el

desplazamiento forzado sucede como un evento catastrófico y súbito, asociado a “tomas” y “neutralización de territorios” por diversos grupos armados. Según los interlocutores de los pueblos indígenas, los desplazamientos forzados usualmente se daban tras los cambios de grupo ejerciendo dominio sobre los territorios, de los cuales no se encontraban exentos los resguardos y otros territorios indígenas. El suceso desestructurante de un cambio de autoridad se manifestaba en forma de amenazas, lo que termina por producir formas de desplazamiento forzado, según lo dicho por muchos de los entrevistados en esta investigación. Algunos de ellos relataron las formas de violencia directa más explícitas, como lo fueron asesinatos de familiares y conocidos; incluso algunos relataron las muertes de personas conocidas ya radicadas en Bogotá por un desplazamiento previo, quienes fueron asesinadas al regresar al territorio de origen.

Los relatos del pueblo Nasa manifiestan, por ejemplo, la violencia directa como un componente fuerte que motivó su migración hacia Bogotá. Un interlocutor describe cómo su posición como docente y la crianza de su hijo recién nacido en medio de tomas sucesivas, enfrentamientos entre grupos armados y el sonido de las balas, fueron los motivos principales para migrar a Bogotá (Entrevista individual, comunero Cabildo Nasa, Bogotá).

Dos de los entrevistados relatan, además, lo difícil que era mantenerse al margen del conflicto, puesto que debían prestar servicios o brindar provisiones a bandos diferentes, conscientes del riesgo implícito en el acto tanto de negarse, como de aceptar y enfrentarse al señalamiento de “colaborador,” en el eventual caso de cambio de autoridad. Si bien el hecho que la población civil termine involucrada inevitablemente en la dinámica del conflicto es característico de la guerra prolongada en el país, los Nasa describen que hacia el año 2000 se perpetraron masacres contra los indígenas porque: “la gente particular juzgaba que nosotros los indígenas allá éramos guerrilleros.” El 36,9% de los participantes Nasa refirieron haber sufrido algún tipo de amenaza por parte de grupos armados desde 1981 hasta el año del estudio. No obstante, fue el pueblo Wounaan quien manifestó mayor afectación, con el 75%, motivando así a su migración a Bogotá por amenazas. Del total de participantes pertenecientes a los seis cabildos estudiados, un 16,7% justificó la decisión de abandonar su territorio y migrar a Bogotá por la confrontación de grupos armados.

El pueblo de Los Pastos también relata grandes dificultades en navegar el panorama de alianzas y enemistades en medio del conflicto. Uno de los entrevistados describe cómo en territorio es necesario estar: “aparte de [la Policía] porque al rato menos pensado uno también puede caer allí,” en los enfrentamientos (Entrevista individual, comunero Cabildo de Los Pastos, Bogotá). Otro describe que era bien sabido entre la fuerza pública “quién era el que mataba, quién era el que ordenaba a que mate,” y que la atención prestada a

los casos de asesinato por parte de agentes del Estado era insuficiente y tardía (Entrevista individual, comunero Cabildo de Los Pastos, Bogotá).

Es así como la fuerza pública, la cual el gobierno nacional propone como garante de la seguridad de una comunidad, conlleva el riesgo de violencia por asociación o de impunidad. El pueblo de Los Pastos expresa esta frustración y esta violencia que se asocia a la presencia de la fuerza pública en territorio. Ahora bien, lo que relata el pueblo de Los Pastos es una vivencia común en territorios donde la presencia del Estado tanto en infraestructura como en fuerza pública e institucionalidad es carente. Con la llegada del Estado, la cual comienza por presencia de la fuerza pública y termina con la expectativa insatisfecha de infraestructura e institucionalidad, aumenta el riesgo de violencia, y así como lo relata el pueblo de Los Pastos, sucedió con la comunidad de San José de Apartadó, en el departamento de Antioquia, donde a sabiendas de que la presencia de la fuerza pública era premonitoria de conflictos entre bandos diferentes, decidieron declararse “Comunidad de Paz” y rechazar la presencia de actores armados sin importar la legalidad de estos. El 34,6% de sus integrantes justificó la migración por amenazas recibidas desde grupos armados, iniciadas desde la década de los sesenta del siglo XX.

Personas del pueblo Kamëntšá relatan que la presencia de grupos armados y de economías ilegales asociadas al narcotráfico, la minería y la extracción de madera han provocado que muchos comuneros, inicialmente asentados en el Medio y Bajo Putumayo, tuvieran que desplazarse hacia centros urbanos como Bogotá. El 28,1% de los miembros migrantes de esa comunidad refirieron como causa principal conflicto armado; entre estos un 15,8% manifestó ser víctimas de amenazas; mientras el 12,3% sufrieron desplazamientos luego de enfrentamientos armados. Adicionalmente existió reclutamiento forzado. Uno de los entrevistados relata que tiene “familia que estuvo en la guerrilla, que se los llevaron los paramilitares,” lo cual es una vivencia común para múltiples familias en el país. Mostrando una cara quizás más amable de lo que ha significado migrar a Bogotá, el entrevistado dice: “a mi hija la que está ahí, la que es antropóloga ahorita...[mientras] yo trabajaba en el SENA [...] a ella se la iban a llevar los paramilitares” (Entrevista individual, comunero Cabildo Kamëntšá, Bogotá).

En esta discusión sobre los motivos, tanto violentos como no violentos, de hule y de empuje, para el desplazamiento de las personas indígenas a Bogotá, es también importante resaltar que el proceso de desarrollo y urbanización está intrínsecamente relacionado a los procesos de despojo y desplazamiento. Por tanto, en el caso de los pueblos desplazados hacia Bogotá resulta injurioso distinguir la urbanización y el desarrollo como un factor positivo, dejando el despojo y desplazamiento como factores apartados de este. El conflicto armado interno colombiano, desde su inicio, convocó el poder militar en defensa de la propiedad privada de ganaderos y herederos de los latifundios (Palacios,

2003). Con la degeneración del conflicto y la proliferación de grupos armados, las empresas multinacionales también se revistieron de la protección de grupos armados legales e ilegales para proteger sus intereses e incluso para generar despojos que liberarán extensiones de territorios y recursos para sus procesos de producción (Pearce, 2005). Una particularidad de algunos de los pueblos indígenas de Colombia es que las construcciones culturales sobre el territorio, la naturaleza y el usufructo de los recursos naturales, frecuentemente está en contraposición con el modelo extractivista centrado en reducción de recursos y valor a moneda intercambiable en mercados. Es así como la lucha por la autonomía y el derecho al territorio de algunos pueblos indígenas se convierte en un tropiezo para las fronteras de expansión del capital y del desarrollo concebido como la apertura de territorios remotos, y la vinculación de personas como trabajadores a los flujos de recursos y capital domésticos e internacionales se alimenta del despojo y la ruptura de los lazos afectivos, y de las conceptualizaciones y prácticas ecológicas y de subsistencia que son intrínsecos a estos pueblos.

Arturo Escobar, antropólogo que estudia los efectos del desarrollo desde la matriz pos-estructuralista de los efectos discursivos del desarrollo y sus dispositivos de biopoder, llega a la conclusión de que el desplazamiento forzado es una parte integrante de la modernidad eurocéntrica cuya manifestación en África, Asia y Latinoamérica, desde la Segunda Guerra Mundial, ha permitido que los conceptos de valor y de uso de recursos naturales sean los que gobiernan los territorios donde habitan pueblos indígenas y negritudes, creando una incompatibilidad entre estas comunidades y los modelos de producción de capital que son centrales en las políticas de desarrollo (Escobar, 2003).

Ahora bien, el desplazamiento y la violencia en los territorios ejecutada por actores armados es una vivencia común relatada por las personas que participaron en los talleres y en las entrevistas. Sin embargo, al incorporarse en la ciudad, muchos describen la continuidad de esta violencia explícita que dificulta su estabilidad. De hecho, una importante proporción de las personas entrevistadas manifestó percepción de inseguridad en los contextos donde habitan actualmente en Bogotá (Pueblo Wounaan 80,4%; Nasa 80,3%; Yanacona 71,8%; Los Pastos 83,5%; Kamëntšá 75,4%; Misak misak 88,9%). En relación con lo anterior, durante el trabajo realizado con el pueblo Wounaan, la presencia de grupos armados y de delincuencia en los barrios en los que habitan actualmente fue señalada como preocupación constante dentro de la comunidad, en tanto que, constituyen temores latentes de ser revictimizados. Uno de los comuneros describe que: “aquí hay un peligro también en la convivencia porque hay muchos grupos, eh, ilegales, hay muchos grupos que están conformados, entonces esto significa que estamos en peligro aquí también en Bogotá” (Taller de percepciones en salud realizado con comuneros Cabildo Wounaan, Bogotá). Incluso los relatos recolectados durante los talleres con esta comunidad

señalan el caso de asesinatos de jóvenes relacionados con estos grupos: “[...] Hasta, pues, tenemos muertos aquí en Bogotá. Por ejemplo, nos han asesinado tres muchachos aquí en Bogotá, por falta de esas garantías [...]” (Taller de migraciones realizado con comuneros Cabildo Wounaan, Bogotá).

Si bien la experiencia de asesinatos selectivos, masacres, desplazamiento, amenazas y despojos se agudiza para los pueblos indígenas en el marco del conflicto armado interno colombiano, la experiencia de esa violencia supera la temporalidad de este conflicto, y nace con la colonia. Es importante hacer esta distinción porque en los discursos de posconflicto, suele encajarse a los pueblos indígenas como otro grupo poblacional más que ha sido víctima del conflicto actual, sin reparar que el conflicto armado en realidad exhibe matices de un proceso histórico de despojo, y puede ser considerado como una de las últimas expresiones de este proceso, desde el punto de vista del bienestar y la autonomía de los pueblos indígenas en Colombia. En los relatos de los pueblos indígenas en cuestión, se observan estas dinámicas.

VIOLENCIA ESTRUCTURAL

Lo relatado anteriormente corresponde a la denominada violencia directa, constituida por los actos de agresión explicitados. Sin embargo, existen otros tipos de violencias que deben afrontar los miembros de los pueblos indígenas desplazados a Bogotá, los cuales no se ejercen físicamente, sino por medio de la institucionalidad y materialidad de las relaciones sociales.

Una de estas violencias, es aquella que surge de las condiciones de vida en la ciudad, de procesos de estructuración de la sociedad que condicionan la forma como se incorporan y el panorama de realización individual y particular o grupal para estas personas. Al momento de llegar a Bogotá, las personas indígenas se insertan usualmente en redes donde ya hay miembros de sus comunidades viviendo, pero se inscriben dentro de un contexto social complejo, donde hay una distribución inequitativa de oportunidades, de derechos y de privilegios, y una distribución también inequitativa de sufrimiento, carencia e inseguridad. Como norma, al llegar a Bogotá, las personas indígenas suelen emplearse en trabajos informales: construcción, servicios de aseo, entre otros. Además, suelen ubicarse en zonas periféricas de la ciudad, donde es común la ausencia de servicios distritales de salud, educación, suministros de gas, agua y electricidad.

Retomando la conceptualización de Galtung sobre violencia, él define la violencia en general, previa su distinción en directa, estructural o cultural como “daños evitables a las necesidades humanas básicas, y más generalmente a la vida, lo cual disminuye el nivel de satisfacción de necesidades a niveles inferiores a lo posible” (Galtung, 1990). La violencia estructural existe cuando las condiciones sociales que no puede cambiar un individuo significan su posicionamiento inequitativo frente a los demás para suplir sus necesidades humanas

básicas, y es el tipo de violencia más estrechamente relacionada con la negación de derechos y necesidades básicas o la exposición a la precariedad. Por ejemplo, desde el concepto de necesidades humanas básicas. Para Galtung, existen cuatro derechos fundamentales para la dignidad de un ser humano: la supervivencia, el bienestar, la identidad y la libertad. La negación de cada una de estas, siendo evitable, resulta en un tipo de violencia, como lo puede ser el encarcelamiento injusto como negación de la libertad, la precariedad como negación de la supervivencia y el bienestar, y la discriminación hacia una persona por su raza, sexo, orientación sexual, etc., como negación del derecho a la identidad.

De acuerdo con el último censo poblacional realizado en Colombia en el año 2018, el 14,13% de las personas colombianas se encontraban con necesidades básicas insatisfechas de acuerdo con el indicador NBI (9,42% en cabeceras municipales y 30,22% en centros poblados o población rural dispersa); específicamente en cuanto a la población indígena del país, tan solo el 66% de las viviendas indígenas tenía acceso a energía eléctrica (94,8% en cabecera municipal y 56,9% en centro poblado o área rural dispersa), la cobertura de acueducto era del 41,4% (84,1% en cabecera municipal y 27,9% en centro poblado o área rural dispersa), solo 23% tenían cobertura de alcantarillado (74,8% en cabecera municipal y 6,7% en centro poblado o área rural dispersa), la cobertura de gas natural solo alcanzaba al 15,3% (55,4% cabecera municipal y 2,9% en centro poblado o área rural dispersa), y la cobertura de recolección de basuras llegaba al 25,5% (84,9% en cabecera municipal y 6,8% en centro poblado o área rural dispersa). En cuanto a nivel educativo, el 13,3% de la población indígena colombiana refirió no tener ninguna escolaridad, frente a un 4,5% nacional en las mismas condiciones. En general, todas estas proporciones encontradas en indígenas se ubicaron por debajo de los correspondientes indicadores nacionales (DANE, 2018). Estas cifras son consonantes a los resultados obtenidos en nuestro estudio; por ejemplo, en cuanto a cobertura y acceso a servicio de internet, aunque las poblaciones indígenas abordadas habitan en el Distrito Capital colombiano, cuentan con acceso limitado al servicio, con un rango entre 10,9% y 73%, teniendo al pueblo Wounaan y de Los Pastos en los extremos correspondientes a su disponibilidad para los comuneros.

En el trabajo realizado con los pueblos indígenas, se pudieron constatar las múltiples formas a través de las cuales la violencia estructural se expresa sobre ellos. Uno de los entrevistados del pueblo Nasa responde de esta manera, al preguntarle si ha sentido racismo en la ciudad:

No, no creo que se vaya a lo racial, pero [...] hablando institucionalmente, yo pienso que las escuelas no están pensadas ni para los negros, ni para los indígenas, ni para los campesinos, ni para la gente que viene desplazada de otros territorios. [...] Imagínate que, si se supone que uno debe ingresar a un hijo, o bueno, a un estudiante a una escuela cerca a su casa, [y] yo vivo

como a dos localidades de donde me toca dejar el niño en el colegio [...] son cosas que no se tienen en cuenta entonces yo pienso que más que racismo, es como forma de humillación. (Entrevista individual, comunero del Cabildo Nasa, Bogotá)

En la forma de responder, se evidencia un tipo de violencia que se manifiesta por medio de quién tiene acceso y quién no, a servicios como educación, y que este acceso se ve limitado por la situación económica, racial y de género de la persona. Los ejemplos abundan, incluso en el acceso a los servicios de salud. Una mujer Nasa entrevistada da cuenta de la situación que vivió mientras estaba embarazada y requería atención especial por tener una infección, viéndose enfrentada a negación de la atención de su situación de alto riesgo y de su parto por estar afiliada a una EPS indígena del Cauca. La mujer tuvo que devolverse al Cauca para poder tener a su hijo, abandonando la incipiente red de apoyo y de sustentación que había desarrollado en Bogotá (Entrevista individual, comunera Cabildo Nasa, Bogotá).

Si bien para los múltiples pueblos indígenas desplazados a Bogotá, la consecución de trabajo, de oportunidades y de acceso a servicios como los de salud y educación se dificultan, existen también particularidades en la forma como se experimenta la violencia estructural. Por ejemplo, para el pueblo Wounaan, un tema principal es el dominio sobre los cuerpos de las mujeres y los niños desde el Estado y otros individuos. Varias mujeres Wounaan relatan que, en ocasiones, el alquiler de vivienda ha sido supeditado a que planifiquen y no tengan hijos, lo cual es un ejercicio arbitrario y cruel de poder sobre el cuerpo, facilitado por el racismo y la vulnerabilidad de esta población. Incluso desde la biomedicina, la cual anteriormente ha sido fuertemente influida por corrientes ideológicas de eugenesia y control poblacional, se reconoce que el planificar es una práctica en salud que debe surgir voluntariamente y en conocimiento pleno de los riesgos y beneficios que presenta cada método de planificación. El control de los cuerpos de las mujeres indígenas en cuanto a la reproducción, por vía de planificación familiar o esterilización forzadas, junto con otras variadas formas de violencia sexual, han sido descritas también afectando a otros pueblos originarios de Latinoamérica, en la actualidad y desde el periodo colonial (Vallejo, 2017; Moncada, 2017; Cavagnoud, 2016).

Así mismo, miembros del pueblo Wounaan han relatado que frecuentemente se cohiben de acudir a los servicios de salud distritales porque, en ocasiones, se ha separado forzosamente a niños Wounaan de sus padres, cuando estos no han podido demostrar su parentesco por la carencia de documentos. La sustracción coactiva de niñas y niños indígenas por parte del Estado, la Iglesia o de particulares, ha sido también una forma de violencia contra las personas indígenas instaurada desde antaño, y que continúa presentándose, tanto en Latinoamérica como en otras regiones del mundo (Villalta *et al.*, 2019; Poblete, 2019; Santamaría, 2016).

Lo anterior demuestra cómo el flagelo de la eugenesia y el control poblacional siguen vigentes en la práctica de la medicina, y cómo por medio de este ejercicio arbitrario y violento del poder, se precluye un adecuado acercamiento de los servicios de salud a esta población en los momentos en que los necesitan. Los casos específicos antes citados del pueblo Wounaan traen a colación el concepto de biopoder y biopolítica del filósofo francés Michel Foucault, quien describe cómo un Estado soberano transforma el poder de matar, manifiesto en los procesos de despojo y reorganización territorial de la violencia explícita, en el poder de hacer vivir y dejar morir (2008). Al condicionar su estadía en vivienda alquilada a su decisión de tener y criar hijos, los Wounaan están experimentando el poder de una mentalidad que busca su reducción, su acople a la “urbanidad” y/o “modernidad,” y su subalternidad a las formas de ser más ortodoxas en la sociedad colombiana.

Por medio de las instituciones salubristas y de bienestar, el Estado afirma su autoridad al sancionar la reproducción, nacimiento, vida y muerte de ciertos cuerpos y afirmar estos procesos en otros cuerpos, manifiesto en los ejemplos de negación de servicios de salud y de despojo de niños a sus padres, si estos no se encuentran en un registro poblacional y no cuentan con los documentos que los legitiman. Por cierto, cabe resaltar que una de las formas como se ejerce el poder sobre los cuerpos y sobre las poblaciones es precisamente por medio de los organismos de registraduría poblacional que vinculan a individuos en un territorio al Estado y a los derechos y privilegios provistos por este.

En *Seeing Like a State*, el antropólogo estadounidense James Scott describe cómo el proceso de registro poblacional visibiliza a grupos poblacionales, lo cual les permite acceso a ciertos recursos, pero a la vez, permite que el Estado despliegue estrategias de control contra estos. La no participación en los censos y en los procesos de registro poblacional es sancionada, debido al reto que supone ante la legitimidad del Estado (Scott, 1998). En todo esto, cabe resaltar que los Wounaan que llegan a Bogotá han trasegado por relaciones sumamente tensas con el Estado, involucrado en su despojo desde épocas coloniales, pasando por la desprotección e incluso la confabulación en su victimización durante el conflicto actual. El no querer cooperar con los programas de control poblacional del Estado, comprendido desde esta relación, es sencillamente esperable y obedece a que la tecnología de gobierno inscrita en la documentación no tiene mayor sentido para los Wounaan hasta que llegan a Bogotá.

Otros pueblos indígenas relatan casos similares en que la estructura social condiciona su sufrimiento y la agresión experimentada. Por ejemplo, los miembros del pueblo Nasa describen el pasar de una estructura violenta en el Cauca a otra estructura violenta en Bogotá. Con respecto a su migración desde el Cauca, además de la violencia explícita descrita anteriormente, mencionan la falta de condiciones básicas para la vida digna:

Lo malo en cuanto al territorio [son] todos estos factores, digamos, que tenemos, [que] conllevan a la muerte de líderes sociales que nos representan a nosotros [...] Y también por la falta de accesos de vías. Bueno, digamos, si no tenemos lo de accesos de vías no podemos tener educación, esto... poder sacar nuestros productos, alimentos, eh... la misma forma de nosotros poder salir a otras zonas y los cultivos ilícitos que nos afectan en gran manera, porque en cierta manera, también nos [incita] a que nosotros cultivemos, porque nos generan más fácil los recursos económicos. Pero también nos afecta a nosotros porque nos discriminan y nos matan. (Taller de determinantes en salud desarrollado con comuneros Cabildo Nasa, Bogotá)

Este relato aporta una particularidad de la violencia estructural, que es la forma como se perpetúa a los individuos en las condiciones de negación de necesidades básicas. En el taller realizado, los Nasa relataron que la falta de condiciones para incorporarse de una forma voluntaria y propia a los flujos comerciales domésticos e internacionales les obligaban a participar como proveedores de coca para la cadena productiva ilícita del narcotráfico, estrechamente relacionada con el conflicto armado. Es así como la carencia de los recursos básicos en el Cauca expone a los Nasa a condiciones de peligro donde se asocian como participantes en las actividades ilícitas, pero también donde funcionan como trabajadores informales en una industria ilícita donde la coerción, el asesinato y el reemplazo de obreros, es común.

El pueblo de Los Pastos revela experiencias que matizan las vividas por los Wounaan de forma interesante. Debido a su ubicación geográfica en Nariño, Los Pastos han podido movilizarse a través del comercio, de vinculación a formas de trabajo en economías diferentes a las propias, y a la búsqueda de oportunidades laborales o educativas fuera de sus resguardos que ha producido un sincretismo cultural donde se leen como indígenas “menos exóticos” que aquellos quienes no han participado en procesos de escolaridad o de vinculación al estado de la sociedad mayoritaria o incluso ser identificados como “campesinos” sin mayor distinción con respecto al campesinado de la sociedad mayoritaria. Hay que recordar también que el pueblo de Los Pastos corresponde a aquella categoría muy específica de los “indígenas reetnizados o pueblos revitalizados” (Morales, 2015), es decir, personas y grupos humanos con ascendencia indígena que en algún momento de la historia fueron asimilados como campesinos en ausencia de reconocimiento de una identidad indígena, cada vez más diluida en el tiempo, quienes no obstante luego de promulgada la Constitución Política de 1991 en que se reconocieron derechos específicos para los pueblos indígenas, emprendieron un proceso de reorganización y recuperación progresiva de tal identidad indígena previamente abandonada en el marco de complejos procesos de colonización y adoctrinamiento religioso.

En Bogotá, varios comuneros del pueblo de Los Pastos entrevistados manifestaron que han podido vincularse con menor dificultad a los servicios de salud y a ciertos beneficios ofrecidos por el Distrito, y durante el trabajo de campo realizado junto con esta comunidad fue posible evidenciar la heterogeneidad de situaciones y de estrategias para afrontar preocupaciones que se despliegan en la ciudad dentro de un nuevo marco: la consecución de un trabajo o una fuente de ingresos, el garantizarse una vivienda y la alimentación. Entre Los Pastos, un 100% de los niños menores de 11 años se encuentran escolarizados, 95% de los adolescentes hasta los 16 años están vinculados al sector educativo, y es uno de los pueblos que cuenta con mayor número de personas inscritas en la educación superior técnica y universitaria, en contraste con otros pueblos migrantes a la ciudad que han tenido un acceso escabroso y complicado para la escolarización, por situaciones como la distancia de las instituciones educativas respecto a los hogares o problemas de discriminación, entre otros.

El sincretismo cultural funge actualmente como proceso protector ante ciertos tipos de violencia estructural, como la relatada por los Wounaan. Sin embargo, no es posible decir que Los Pastos han estado exentos de la violencia estructural en su territorio o en Bogotá. En varias etapas del proceso colonial, Los Pastos sufrieron presiones fundiarias sobre los usos propios de la tierra que les sujetaron y les circunscribieron en una relación desigual con la sociedad mayoritaria y criolla de Nariño. Su dualidad ambigua como indígenas y como campesinos, les ubicó en el conflicto armado como sujetos doblemente inconvenientes en el despojo del territorio: por una parte, personas quienes usan la tierra para subsistencia y venta en mercados locales, y por otra parte, un pueblo indígena que reclama su identidad y autoctonía en Nariño. En la ciudad, Los Pastos revelan dificultades en la movilización social, en la participación en trabajos informales y precarios, en la posibilidad de acceder a recursos educativos y vivienda en zonas periféricas de la ciudad, lo cual es una condición trascendental en las experiencias de los indígenas desplazados a Bogotá.

Por su parte, las personas entrevistadas del pueblo Yanacona relatan que las ayudas provistas por el Distrito solamente les permite ubicarse en zonas marginadas como viviendas en Ciudad Bolívar, donde al momento de hacer uso de los recursos del Distrito, han recibido amenazas por parte de quienes alquilan las viviendas en el marco del programa de bienestar. Como dice una de las entrevistadas, a los Yanacona: “les arrendaban los mismos que amenazaban a los indígenas para que fueran a hacer la declaración, [y] eran los que les estaban arrendado la casa y los que recibían la plata de la alcaldía” (Entrevista individual, comunera Cabildo Yanacona, Bogotá).

Otro ejemplo de cómo la negación sistemática de necesidades básicas ligado a las formas inequitativas de inserción en la ciudad circunscribe a los indígenas desplazados en reiteradas victimizaciones, es el hecho de que comerciantes aprovechen el desembolsamiento de bonos alimenticios o de

integración para elevar los precios en el momento que estos vayan a ser cobrados. Así, sobre una situación de negación de necesidades básicas se suman las desventajas de no poder interactuar con los modos de producción y con los mercados equitativamente.

En materia de subsidios, varios hogares indígenas los reciben; un 23,3% de los Misak misak, Los Pastos en 27,3%, los Kamëntšá en 55,2%, Yanacomas en 36%, Nasas 37,5% y Wounaan en 76,7% de los casos, sin embargo, la mayoría de cabildantes consideran que estas ayudas no son suficientes y no toman en cuenta sus costumbres, sumado a esto, las dificultades para acceder a los subsidios son diversas, manifestadas por aproximadamente un 50% de los hogares con subsidios.

La dificultad para inserción laboral digna y sus correlatos de desprotección laboral, son frecuentes en los relatos indígenas en la ciudad; por ejemplo, una persona Misak relata que ha tenido dificultades al momento de conseguir trabajo, puesto que cuando estaba laborando en aseo en Aguas de Bogotá, sufrió un accidente que le generó una discapacidad visual. A pesar de que recibió incapacidad paga por parte de la empresa durante algunos meses, no continuó recibiendo el pago, y tras indagar, la respuesta fue que su accidente no había sido un accidente laboral, sino “general,” y con esto la empresa lo despidió. A esta situación se suma el miedo de realizar un derecho de petición ante la compañía por la incapacidad de asesorarse adecuadamente para no caer en desventaja con respecto a los mecanismos y recursos legales que goza la empresa. En este relato se observa que, tras entrar en una relación de desventaja y marginalidad a la Ciudad, el indígena desplazado no consigue trabajo.

VIOLENCIA CULTURAL

Por último, existe un tipo de violencia que sucede en el plano de lo simbólico, y que corresponde a actitudes negativas del conjunto de las personas de una sociedad contra un grupo de personas en particular, con base en características simbólicas de su identidad. Un claro ejemplo de esto es la violencia ejercida contra las mujeres indígenas quienes portan sus atuendos “tradicionales,” que por cierto son vestigios del intento por “civilizar” a estas poblaciones por parte de los colonos españoles, y que se manifiesta en forma de burlas, representaciones populares poco respetuosas, desatención en entidades públicas y privadas, y otras formas de discriminación. Este tipo de violencia es susceptible de manifestarse especialmente en Bogotá, donde las personas desplazadas de sus territorios llegan a una ciudad en la cual se tienen imaginarios particulares sobre lo que significa ser indígena y sobre la modernidad. Para iniciar, es necesario relatar que uno de los imaginarios que más dificulta el proceso de vindicación de la identidad para cada uno de los pueblos indígenas es el de hablar de “los indígenas” en Colombia sin reconocer particularidades culturales y autonomía

como el conjunto de pueblos singulares que son. Esto se transfiere desde las interacciones cotidianas con otras personas en la ciudad hasta la interacción con instituciones o estructuras consolidadas.

En el trabajo con el pueblo Wounaan, entrevistas en Grupo focal reflejaron esta problemática de la siguiente manera:

[...] Los hospitales, ellos no tienen atención directamente para el pueblo Wounaan. Es por esa razón [que] a nosotros [se] nos complica para llegar a un hospital o [...] centro de salud, eh... son [muchas] complicaciones para que ellos nos atiendan. [En] primer lugar, ellos miran es... es si es usted [es] blanco o mestizo, lo que yo digo, ellos miran la cara: “¡Ah usted es indígena hágase acá!”. Entonces, nos dejan por el último y así han [fallecido] algunos niños, han [fallecido] algunos adultos [...]

[...] Sí, aquí ha habido varios niños muertos [...] de los pueblos Wounaan. Aquí, [en Bogotá] se han muerto varios niños [Wounaan]. Hace por hay unos veinte días nos ha fallecido un niño y no sabemos digamos como el diagnóstico muy profundo. [No sabemos] el porqué ese niño se ha fallecido. (Grupo focal, comuneros Cabildo Wounaan, Bogotá)

El relato muestra la condición de pobreza y carencia de acceso a servicios de salud integrales, los Wounaan se enfrentan a una relación tensa con quienes gestionan estos servicios, que se basa en su percepción como un “otro” exótico, quizás, fuera de tiempo y fuera de lugar. En este relato es importante traer a colación el fenómeno que se da en los escenarios de prestación de servicios de salud en el cual surgen actitudes de indisposición frente a personas con cierto perfil culturalizado. Este es el caso de las personas con particulares filiaciones culturales, las cuales son percibidos como obstáculos a la prestación de los servicios de salud, el “progreso científico”, y la adherencia al tratamiento.

Es así como en el ejercicio de la medicina, la indagación sobre la etnicidad, la escolaridad, y la filiación religiosa de una persona, adapta explícitamente las estrategias terapéuticas que se imaginan posibles para estas personas, e implícitamente genera una serie de actitudes y disposiciones que condicionan la prestación de los servicios y la calidad de los servicios ofertados. Aplicando esto al relato, se observa que existe gran confusión entre los participantes del Grupo focal por el fallecimiento de los niños y adultos de su comunidad, sobre lo cual parece no haber sido provista ningún tipo de información o contextualización: indicando una brecha en la comunicación entre las instituciones de salud y los Wounaan.

La gran riqueza expresiva con que relatan los episodios de discriminación evidencian los sufrimientos cotidianos que existen a la luz de estas experiencias de violencia simbólica, que toma características materiales contundentes como el fallecimiento inexplicado de un miembro de la comunidad. Cerca

del 50% de la población total abordada manifestó que las dificultades para el acceso a la medicina institucionalizada de la ciudad comprenden una espera prolongada para recibir la atención, la falta de dinero y la dificultad para conseguir atención oportuna.

En sentido contrario, la posibilidad de acceder y practicar la medicina propia indígena, aún dentro del territorio en que un pueblo se encuentra desarraigado por desplazamiento forzado, constituye una oportunidad invaluable para consolidar la propia identidad, que suele emplearse como práctica de resistencia cultural (Morales, 2015), enfrentada a la deslegitimación que habitualmente recibe de parte de la cultura dominante criolla en general, y desde el conocimiento biomédico autoseñalado como “científico” en particular (Salgado *et al.*, 2018). Infortunadamente, fue frecuente entre las personas indígenas que participaron del estudio, la afirmación en torno a la dificultad que afrontan, estando en Bogotá, de poder acudir a esta medicina propia, ya que es complicado encontrar en la ciudad tanto los insumos básicos que se requieren en esta, como los sabedores idóneos disponibles en un ambiente urbano.

En otros casos, la sensación de extrañeza y de otredad es más sutil, pero participa de igual forma en sufrimientos y violencias que se viven cotidianamente en Bogotá. En el trabajo con el pueblo Nasa, por ejemplo, las personas describen eventos en los cuales sus vestimentas les hacían objeto de burla o de indagaciones ofensivas sobre su lugar de procedencia. Relatan los Nasa que en ocasiones se asume que son peruanos o bolivianos, debido a la asociación que el grueso de la población de Bogotá hace en sus imaginarios entre atuendos coloridos y el supuesto sustrato poblacional indígena con ropajes coloridos que identificaría a estos países, junto con un reduccionismo de la diversidad cultural indígena latinoamericana a las culturas autóctonas de tales lugares en medios nacionales e internacionales. Sin embargo, más que ser una simple burla o un signo claro de ignorancia, este evento refleja cómo se vive negativamente la ciudad por los migrantes Nasa en Bogotá. Al ser interpelados como extranjeros o caricaturas de lo que es ser “un indígena” en genérico, los Nasa y otros pueblos indígenas sufren una forma de racismo que comunica su incompatibilidad en la principal ciudad del país donde se ubica su territorio, y sobre la cual, en muchos casos, han puesto sus esperanzas de progreso y consecución de una vida digna. Algo similar sucede con la palabra “víctima,” que es otra más de las categorías con las cuales el indígena desplazado a Bogotá se vuelve legible para la sociedad en la que busca integrarse con cierta autonomía. La categoría de víctima significa un tipo de otredad diferente a la del indígena, pues se reviste de significados fuertemente polarizados, ante los cuales la sociedad citadina prefiere reaccionar habitualmente desde la impotencia y la invisibilización.

Para las instituciones, las categorías de indígena y víctima son categorías con una gran carga simbólica, que si bien marcan movimientos y organizaciones

sociales que buscan reivindicar los derechos de estas personas, pueden resultar gravosos e incluso someter a peligros y agresiones al momento de intentar conseguir trabajo, estar en un ámbito educativo o acceder a ciertos servicios como los de salud.

REFLEXIONES FINALES

El panorama sobre violencia y pueblos indígenas de Colombia, reflejado en las páginas anteriores parte de la experiencia de trabajo con algunos de los pueblos indígenas actualmente desplazados en la ciudad de Bogotá, y nos ha permitido no solamente identificar las generalidades y especificidades de las experiencias violentas vividas por estas personas y comunidades, desde el prisma de las violencias directas, estructurales y simbólicas o culturales; sino también nos ha permitido vislumbrar continuidades y disrupciones entre las experiencias de los indígenas colombianos desplazados.

Ninguno de los pueblos es ajeno a la violencia directa, y que se viva particularmente en estrecha relación con las disputas por control territorial en el marco del conflicto armado. En las vivencias de violencia directa se destaca la incapacidad de permanecer en territorio, la amenaza constante a la vida, así se intente desarrollar esta como civil y en neutralidad, y además la incapacidad de volver al territorio.

Además, varios de los entrevistados y los talleres relatan cómo la experiencia de violencia directa, si bien ha cambiado de carácter al momento de migrar a Bogotá en calidad de desplazados, no ha desaparecido. En cuanto a la violencia estructural y cultural, se encontró mayor grado de diversidad en la experiencia de la violencia, especialmente determinada por cuán cercana es la cultura de cierto pueblo con respecto al grueso de la cultura hegemónica en Colombia. Así, los miembros de pueblos indígenas quienes provienen de zonas con menor presencia de la institucionalidad gubernamental, como los Wounaan, están sujetos a unas vulnerabilidades particulares con respecto a otros pueblos con una historia más permeada por el sincretismo cultural.

Como regla general, esto también sucede en el ámbito de la violencia cultural, donde el grado de violencia se vive en función de la “otredad” de las personas con respecto a la cultura hegemónica en Colombia. Existen ciertos puntos de convergencia en la experiencia de estas violencias veladas. Todos los pueblos relatan una inserción a la ciudad que les supone desventajas con respecto al resto de la ciudadanía y múltiples relatos de cómo en Bogotá les han sido negadas múltiples oportunidades educativas, laborales, de vivienda, incluso servicios básicos de salud.

Dada la estrecha relación que los pueblos indígenas colombianos tienen con sus territorios, el cual representa mucho más que sustento y sitio de vivienda, erigiéndose en ordenador básico de su cosmovisión y pilar de bienestar, las

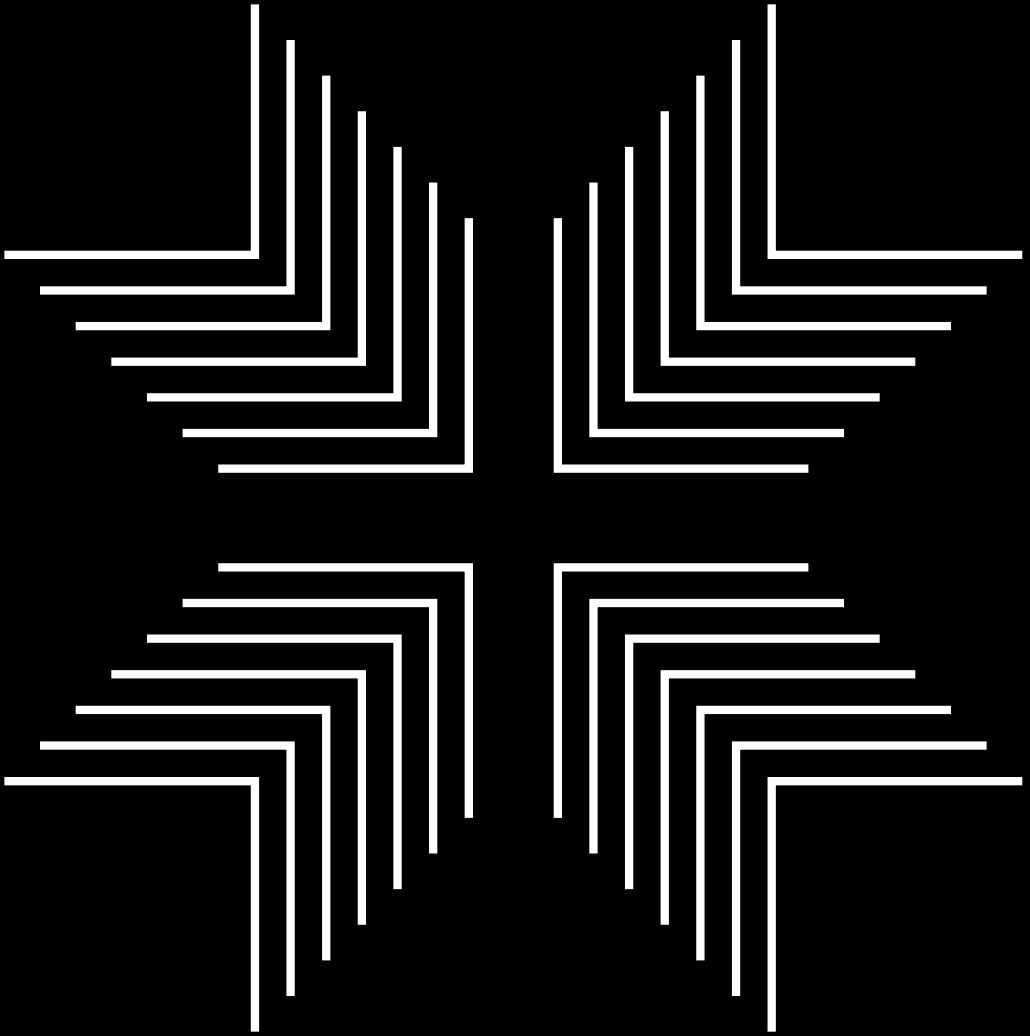
distintas violencias que desembocan en desplazamiento forzado les afectan de una manera mucho más profunda y desestructurante que a otras poblaciones igualmente desplazadas en el marco del conflicto armado. Todo ello debe ser tomado en cuenta para el abordaje integral de los pueblos indígenas desplazados en la ciudad de Bogotá, desde una perspectiva que propenda por su dignificación y buen vivir.

Queda como tarea pendiente para la academia el repensarse a sí misma como interlocutora de realidades indígenas en la ciudad como las que fueron mencionadas, desde una postura crítica a su propia colonialidad como institución; así como desde su papel social de constructora de posibilidades en el marco de las cuales la ciudad pueda concebirse y realizarse como garante del derecho a la existencia plena en medio de la diversidad.

REFERENCIAS

- Cavagnoud, R. (2016). Reseña del libro Memorias del caso peruano de esterilización forzada, de Alejandra Ballón. En *Anthropologica*, vol.34(36), pp. 189-191.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2018) *Resultados Censo Nacional de Población y Vivienda Colombia 2018*. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivenda-2018>
- Escobar, A. (2003). Displacement, development, and modernity in the Colombian Pacific. *International Social Science Journal*, 55(175), pp. 157-167.
- Foucault, M., Davidson, A. y Burchell, G. (2008). *The birth of biopolitics: lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Springer.
- Galtung, J. (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, 27(3), pp. 291-305.
- Luque, R. (2016). Los Desplazamientos Humanos Forzados en el Cauca (Colombia): Características Sociales y Espaciales. *Investigaciones Geográficas*, n.º 65, pp. 181-200.
- Moncada, A. (2017). Oro, sexo y poder: violencia contra las mujeres indígenas en contextos mineros de la frontera amazónica Colombo-venezolana. *Textos e Debates*, 1(31), pp. 43-53.
- Morales, L. (2015). Violencia cultural, colonialismo y reetnización; el sentido de las prácticas en salud desde el punto de vista indígena. *Revista de la Facultad de Medicina*, 63(4), pp. 699-706.
- Navarrete-Suarez, J. (2020). Persistencia y regionalización del desplazamiento forzado en Colombia (2005-2010; 2011-2016): una aproximación desde el análisis espacial. *Revista CIFE: Lecturas en Economía Social*, 22(36), pp.69-97.
- Nocua, D. (2019) Violencia sociopolítica contra líderes sociales y defensores de derechos humanos en el postconflicto: dificultades y retos para la implementación de una paz estable y duradera en Colombia. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 30(1), pp. 149-170.
- Organización Mundial de la Salud. (2002). Informe Mundial sobre la Violencia y la Salud: Resumen. OPS.
- Palacios, M. (2003). *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Editorial Norma.
- Pearce, J. (2005). *Más allá de la malla perimetral: el petróleo y el conflicto armado en Casanare, Colombia*. Cinep.
- Poblete, M. (2019). El trabajo de niños y niñas mapuche-huilliches como “mocitos” y “chinitas” de servicio (Valdivia, siglos XVIII y XIX). *Revista Chilena de Antropología*, 40, pp. 221-237.
- Salgado, R., Keyser, U., Ruiz de La Torre, G. (2018). Conocimientos y saberes locales en tres propuestas curriculares para educación indígena. *Sinéctica, Revista Electrónica de Educación*, n.º 50.
- Santamaria, A. (2016). Etnicidad, género y educación superior. Trayectorias de dos mujeres arhuacas en Colombia. *Convergencia*, 23(70), pp. 177-198.
- Secretaría Operativa Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, et al. (2018). *Informe sobre la situación actual de vulneraciones a los derechos humanos e infracciones al derecho internacional humanitario en contra de los pueblos indígenas en Colombia en el contexto del Acuerdo de Paz*. Secretaría Operativa CDDHHPI, p. 77.

- Scott, J. C. (1998). *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. Yale University Press.
- Vallejo, L. (2017). Efectos socioculturales de una política de población de control natal en el pueblo indígena Cofán en Colombia. *Revista Solonik Políticas Públicas y Derechos Humanos*, n.º 2, pp. 45-59.
- Villalta, C., Gesteira, S. (2019). Prácticas de circulación coactiva de niños y niñas en la Argentina. Tramas institucionales, jerarquías sociales y derechos. *Runa*, 40(2), pp. 149-167.
- Villa, W., Houghton, J. (2004). *Violencia política contra los pueblos indígenas de Colombia, 1974-2004*. CECOIN.OIA.IWGIA.



Capítulo 10

La vida en el
desplazamiento indígena
en Bogotá: armonía,
desarmonía y territorio

CAPÍTULO 10

LA VIDA EN EL DESPLAZAMIENTO INDÍGENA EN BOGOTÁ: ARMONÍA, DESARMONÍA Y TERRITORIO

Tomas Guzmán Sánchez
Santiago Astaiza-Vergara
Paula Sofía Escobar Montaña
Zulma Consuelo Urrego-Mendoza
Beatriz Helena Soto Mora

RESUMEN

El presente capítulo constituye un ejercicio por indagar sobre cómo son cuestionadas las formas de participación e inclusión de sujetos indígenas desplazados que se organizan en seis cabildos en Bogotá. Se argumenta que el desplazamiento es la búsqueda del deseo por perseverar en su ser, y que esa perseverancia está motivada por un contexto que va más allá del conflicto armado. Por lo tanto, la inmigración de estas comunidades a la capital abre, así, un vector novedoso que, al contestar las condiciones urbanas que les exige corresponderse como una fuerza externa y, por ende, adaptarse, abre un camino para repensar las condiciones de existencia en la urbe ahora como una fuerza inmanente en la ciudad. La presente reflexión busca generar un diálogo con la manera en como estos sujetos piensan y presentan otra ciudad posible. Este diálogo se articula a partir de la palabra desarmonía, que emerge para describir las dolencias que estos sujetos padecen en la ciudad, pero sobre la que también se teje una crítica a las condiciones urbanas que pretenden someterlos, es decir, a las formas de inclusión y pertenencia que la ciudad les abre y les impone para integrarlos a ella como fuerza de trabajo.

Palabras clave: deseo, armonía, desarmonía, desplazamiento, indígenas en contextos urbanos.

ABSTRACT

This chapter constitutes an exercise to inquire about how the forms of participation and inclusion of displaced indigenous individuals who are organized in six councils in Bogotá and with which an investigation was carried out about their perceptions on health and their quality of life in the capital city. We argue that displacement is the search for the desire to persevere in their being, and that this perseverance is motivated by a context that goes beyond the armed conflict, thus opening up a new vector that, when responding to the urban conditions that require them correspond as an external force and, therefore, adapt, opens a way to rethink the conditions of existence in the capital city now as an immanent force in the city itself. In this way, this chapter tries to generate a dialogue with the way in which these subjects think and present another possible city. This dialogue is articulated from the word disharmony, which emerges to describe the ailments that these subjects suffer in the city, but on which there is also a criticism of the urban conditions that try to subject them, that is, to the forms of inclusion and participation that the city opens to them to integrate them as a workforce.

Keywords: Desire, Harmony, Human Migration, Indigenous People in Urban Context.

REFLEXIONES CONCEPTUALES

El término desplazamiento en Colombia usualmente hace referencia al éxodo experimentado por poblaciones rurales y urbanas a causa del conflicto armado que ha vivido el país en sucesivas etapas de violencia. Su principal sentido está ligado al forzamiento, la intimidación, la amenaza directa contra la vida y la integridad de personas por parte de una serie de actores, legales e ilegales, que coaccionan la permanencia de sectores de la población en ciertos territorios en donde se disputan intereses políticos y económicos (véase, para esta discusión, entre otros: Vallejo, 2006; Naranjo, 2001; Meertens y Segura, 1997). Dicho sea de paso, esta definición sobre el desplazamiento permite, entre otras cosas, enmarcar dichas coacciones dentro del Derecho Internacional Humanitario y su aplicación a la legislación interna en Colombia.

No obstante, a partir de la investigación realizada junto con los Cabildos indígenas Kamëntšá, Nasa, Misak misak, Yanacona, Los Pastos y Wounaan en Bogotá, que organizan a la población migrante de estos pueblos en la capital, fue posible establecer que el marco de su desplazamiento es mucho más amplio que una amenaza directa contra la vida de esas comunidades por parte de un grupo armado. No se trata, pues, de negar que esa amenaza directa contra la

vida existe y que es justamente frente a ella que se ha de deparar el contexto de este capítulo, sino de admitir que una amenaza a la vida implica mucho más que la intimidación directa o indirecta por parte de actores armados, incluyendo también aquellas situaciones en que se priva al sujeto individual o colectivo de las condiciones mínimas para una vida digna, o se la somete al estigma y limitación del ser sin permitir su desarrollo vital pleno. De este modo, el desplazamiento se entiende como una forma singular de migración que se da dentro de un sistema de producción extractivo y de una máquina de postulados desarrollistas que desterritorializa (forzando al deseo a moverse más allá de sus umbrales), pero sobre el cual se territorializa otros postulados (apelando a la vida y al deseo para persistir).

Como lo ha señalado Arturo Escobar (2005), el desplazamiento es la expresión de un modelo desarrollista que procura la conquista de territorios, su transformación social y económica, bajo un razonamiento logocéntrico basado en las operaciones del capital. El extractivismo, es decir, la extracción de materias primas como interés económico, es la materialización de esta expresión del modelo desarrollista que, como señalan Verónica Gago y Sandro Mezzadra (2015), se define por ser un patrón de acumulación capitalista que ejerce presión sobre las dinámicas territoriales que emprenden otros usos de la tierra. Es decir, si se suman ambas definiciones se podría concluir que el desplazamiento encarna una sustitución de las formas de uso de la tierra en favor de un modelo económico extractivista³ que se legitima a sí mismo en las promesas de desarrollo. Este modelo se sostiene, por supuesto, sobre un conflicto prolongado que no solo opone intereses económicos, por lo general armados, entre sí, sino que también opone los intereses de las comunidades a esos otros intereses económicos. En dicho conflicto, el marco de disputa es, pues, el territorio y la vida.

De un lado, en esta disputa, está el dispositivo biopolítico⁴ del desplazamiento, cuyo objetivo es, además de asegurar la extracción de valor en los territorios expropiados, regular y disciplinar potenciales vectores emancipatorios allí donde las comunidades reclaman autonomía política sobre los intereses del capital y producir excedentes de población como mano de obra barata, ya sea en la producción de commodities o en la explotación de trabajos precarizados en las urbes. De otro lado, específicamente en el caso de las poblaciones indígenas con

3 El modelo económico extractivista incluye múltiples intereses presentes en los territorios con economías tanto legales e ilegales. Dentro de esta investigación la economía ilegal que más fue mencionada fue el narcotráfico, si bien existen muchas otras. De cualquier modo, se considera que una división entre lo legal y lo ilegal no es relevante dado que estas formas de extracción de valor van a influir sobre las dinámicas del uso del territorio.

4 Se refiere al término biopolítico en estricta referencia a Foucault, en tanto una forma de gobierno dirigido a las poblaciones y su normalización con el fin de "hacer vivir y dejar morir" (Foucault, 2002, p. 289). El desplazamiento desde el dispositivo biopolítico hace parte de esta definición, en tanto supone articular el dejar morir y permitir la vida a condición de migrar.

las cuales este estudio interactuó, está la imbricación indisoluble entre territorio y vida que se alza como demanda fundamental para garantizar el derecho a la existencia. Esta imbricación fue nombrada, en concertación con las comunidades de los cabildos indígenas junto a quienes se realizó esta investigación, como armonía o armonización en tanto denominación posible en el castellano, lo que no quiere decir que para todos su significado sea exactamente igual, dado el contexto lingüístico heterogéneo de estas comunidades.

En términos generales, la armonía constituiría un bienestar en lo físico, lo comunitario y con todas las demás agencias que habitan un territorio. También, una desimbricación entre la vida y el territorio fue nombrada por estas comunidades como desarmonía. Sin embargo, el término, de manera general, hace referencia a cuando una agencia, humana o no, afecta de manera negativa la relación con otras agencias y esto puede pasar en múltiples contextos de la vida de estas comunidades, más allá del extractivismo y el desplazamiento. Lo cierto es que la desarmonía enferma, es una afección negativa sobre el cuerpo individual o comunitario y, por tanto, apunta a un malestar en una determinada situación que debe ser pensada y conjurada.

En un principio, la desarmonía por el desplazamiento parecería indicar una pérdida del referente territorial sobre el cual se constituía la vida de estas comunidades y una suerte de malestar por la pérdida de dicha territorialidad. Sin embargo, el problema es mucho más profundo que el luto por la pérdida de tal referente, y más bien se manifiesta en la construcción de otra territorialidad y los impases que esto implica. Dicho de otro modo, la cuestión no es apenas el éxodo de estas comunidades a la capital, sino la vida de estas comunidades en la capital y lo que desean viviendo en ella: la vida, la propia vivencia del indígena desplazado.

La expresión de ese deseo es análoga a la búsqueda por una armonización nueva en un contexto que le es adverso y abre una brecha en la que se manifiestan tanto dolencias como posibles curas a la herida producida por el desplazamiento. La cuestión de la que trata este capítulo, por ende, se refiere a la búsqueda de armonización, a partir de la construcción de un nuevo territorio desplazado, que enuncia en la desarmonía una crítica profunda a los procesos de inclusión de estas comunidades a la ciudad. Así mismo se indaga sobre el deseo y la persistencia de continuar siendo comunidades singulares en un espacio que pretende homogeneizarlas, abriendo en esa lucha la capacidad de una crítica radical a la ciudad. De esta manera, interesa pensar sobre sus dolores físicos y comunitarios, al igual que la capacidad de entrever un futuro posible para conjurarlos, transformando, en la materialización de otra ciudad posible, las propias condiciones urbanas.

PREMISAS METODOLÓGICAS

Existen unas premisas metodológicas que motivan el presente análisis, y que devienen de un contexto de investigación que implicó una escucha atenta a los comuneros y comuneras de los cabildos con los que se realizó la presente investigación. Estas premisas están basadas sobre lo que Sylvan Lazarus (1996) ha llamado una investigación en interioridad. Esta propuesta, que desafía los marcos comunes de las ciencias sociales, postula, a agrande rasgos, que se puede prescindir de exterioridades explicativas que pretenden convertir una situación singular en un objeto preexistente sobre el que una determinada disciplina erige su autoridad académica (véase: Moraes, 2019). Por el contrario, una investigación en interioridad, Lazarus tiene como axiomas: 1) la gente piensa y 2) el pensamiento es relación de lo real (Lazarus, 1996, p. 35).

De este modo, las intervenciones de estos comuneros y comuneras constituyen el verdadero lugar teórico del itinerario que se propone recorrer. Es decir, más allá de las referencias bibliográficas, son los sujetos, en referencia a su singularidad y en interioridad a ella, los que ofrecen a todos quienes participaron de este ejercicio, los términos en como una problemática determinada se abre al pensamiento, es decir a sus posibles. Se entienda de este modo, que los posibles solo existen en tensión con lo dado (realidad) y constituyen, así, la capacidad de explicitar lo real (el corte: lo que emerge). Así, se parte de la idea sobre la cual el deseo es aquello que en su búsqueda y constitución de un cuerpo tiene la capacidad de nominar dicho real sobre el que se postula la singularidad.

Las referencias a la literatura académica solo aparecen como contrapunto, como capacidad de diálogo con otros, o para precisar cosas que a veces resultan complejas a la enunciación. Sin embargo, cada cita solo es relevante en la medida en que se ancla a la premisa de un problema singular situado en la interioridad misma de las cuestiones enunciadas por los sujetos de esta investigación y no como recursos exteriores a ellas.

DESEO Y DESPLAZAMIENTO

Lo que en este capítulo se quiere especificar con el término deseo se basa en la idea del *conatus* espinozista. De este modo, el deseo constituye la búsqueda de un cierto objeto; búsqueda que, de un modo u otro, determina la persistencia de un cuerpo en perseverar en su ser (Lordon, 2015). El *conatus* es esa persistencia, ese poner en marcha la búsqueda: lo que pone en movimiento un cuerpo en el deseo mismo por vivir o, lo que es igual, es la vida misma (Lordon, 2015; Buttler, 2006). No se trata, sin embargo, apenas de la idea de mantenerse con vida, sino además de potenciar esa existencia.

En ese sentido, se podría sostener que el desplazamiento es esa persistencia, ese poner en movimiento un cuerpo con el fin de perseverar en su ser.

Pero ese movimiento no se juega en el terreno del libre albedrío, sino que está determinado por otros deseos y por el suyo mismo (Lordon, 2015). Por lo tanto, no se trata de decir que todo desplazamiento se da a partir de una amenaza directa de muerte, como se suele suponer en el término desplazamiento forzado, sino que también se puede dar a partir de las promesas que un nuevo horizonte puede abrir para la potenciación de un conatus, que es en parte sobre lo que versa el desarrollo. No obstante, tanto amenaza como promesa son determinantes del deseo en el proceso mismo de desplazarse.

Ahora bien, una distinción radical entre amenaza y promesa sería equivocada. Esto debido a que la promesa de desarrollo y el extractivismo, no solo amenazan la existencia de estas comunidades en sus territorios de origen, sino que al intervenir y modificar las relaciones sociales plantean nuevos objetos de deseo y nuevos terrenos de disputa: el desplazamiento es, pues, uno de ellos. Pero ¿de qué manera ambos determinantes afectan a los cuerpos indígenas a desplazarse? La expresión “estrechez del territorio”, dada por un comunero del Cabildo Misak misak en Bogotá, expresa sin reparos cómo el desplazamiento, del que aquí se trata, está afectado por los determinantes anteriormente especificados:

[Salí del territorio] pues, más que todo, por estrechez de territorio y la necesidad de, pues, las ganas de salir adelante con mi familia [...] Allá [en el territorio] todo es trabajo del campo entonces allá no hay facilidad y oportunidades de trabajo. (Entrevista individual, comunero Cabildo Misak misak, Bogotá)

Véase, entonces, cómo en la anterior declaración hay una tensión en donde, por un lado, el territorio ha dejado de ser garantía para la subsistencia y para potenciar la vida y, por el otro, donde la necesidad de “salir adelante” abre un nuevo espacio de realización: el de otro tipo de trabajo diferente al de las labores del campo. La “estrechez del territorio”, por tanto, hace referencia a una imposibilidad concreta de permanecer en un lugar determinado y la necesidad de buscar lo posible de otras formas, en otros lugares y en otras circunstancias. En ese sentido se podría argumentar que la “estrechez del territorio”, de una forma u otra, señala una desigualdad y al tiempo un impulso por conseguir una mejor posición para poderla sobrellevar. La desigualdad que pone en primer plano la declaración anteriormente citada es la del acceso a la tierra y al trabajo.

Sin embargo, otras desigualdades fueron puestas en relieve en esta investigación por cada comunidad, entre ellas: la violencia por parte de actores armados y las fumigaciones; la violencia doméstica; la falta de hospitales, escuelas/universidades e infraestructura; el encarecimiento de la vida en los territorios de emigración; y la falta de vivienda o la búsqueda de oportunidades. En la

siguiente gráfica, diseñada a partir de la encuesta de calidad de vida que se aplicó a los comuneros adscritos a los seis cabildos indígenas con los cuales esta investigación trabajó, se hizo énfasis en caracterizar la violencia por parte de los grupos armados contra estas poblaciones, dejando en el ítem búsqueda de oportunidades otras determinaciones que motivaron el desplazamiento.

Tabla 1. Razones para desplazarse desde el territorio de origen en comuneros indígenas desplazados en Bogotá, 2019

Razones	Nasa %	Misak misak %	Yanacona %	Los Pastos %	Kamëntšá %	Wounaan %
Amenazas directas por parte de algún grupo en armas	36,9	9,6	10,8	34,6	15,8	75
Confrontaciones entre grupos armados	12,3	24,7	8,1	3,8	12,3	16,7
Reclutamiento forzado por parte de algún grupo armado	3,1	4,1	2,7	2,6	1,8	12,1
Fumigaciones aéreas contra cultivos ilícitos	3,1	20,5	2,7	0,0	5,3	1,1
Búsqueda de oportunidades	52,3	65,8	73	61,5	61,4	2,2
Violencia Intrafamiliar	1,5	4,1	0,0	2,6	7,0	1,1
Otras	4,6	1,4	2,7	5,1	1,8	1,1

No se trata, sin embargo, de un error teórico-metodológico el declarar que no solamente la violencia armada directa causa el desplazamiento indígena⁵. Efectivamente los contextos en los territorios de emigración de estas comunidades están marcados por el signo de la violencia armada. Violencia que es causa, efecto y prolongación de desigualdades y que engendra desplazamientos de los cuerpos y los deseos: y que, como todo desplazamiento, nunca es voluntario, lo que no supone una negación de las acciones de los sujetos. Muestra de ello es el alto porcentaje de personas de estas comunidades que se desplazaron a causa de alguna faceta del conflicto armado.

No obstante, la mayoría de los encuestados manifestó que su desplazamiento giró en torno a otras violencias y desigualdades que, si bien se dieron en el marco del conflicto armado y son profundizadas por este, dan muestra de

5 También es importante recordar que para el Estado la categoría “desplazado” se configura en relación directa con la violencia armada, de modo que los reconocimientos a estos sujetos se enmarcan en una visión estrecha del fenómeno. Por ello fue importante para esta investigación detallar las modalidades del conflicto armado con las cuales se desplazaron estas comunidades, en vista a proporcionarles datos que les puedan servir para accionar al Estado.

que la violencia directa por parte de grupos armados es solo uno de los tantos dispositivos que tiene el extractivismo a su disposición para movilizar su maquinaria en los territorios que le interesan. De este modo, no menos violenta e importante que la violencia armada directa es la carencia de oportunidades de subsistencia en los territorios a falta de medios de producción, así como la carencia de infraestructura hospitalaria, educativa, sanitaria, etc. que muchas veces mueve a los sujetos a buscar otros lugares con mejores condiciones y a exigirlos para su territorio, es decir, a perseguir la promesa de bienestar que fue postulada e incumplida por el discurso del desarrollo (de Vries, 2010).

No obstante, como ya se advirtió, amenaza y promesa son dos caras de la misma moneda y tienen en el desplazamiento de los comuneros de las seis comunidades indígenas a las que se refiere este artículo, un motivo específico: la necesidad de poder desplegar la vida, lo que casi siempre se traduce en el enrolamiento salarial en las ciudades o, por lo menos, en la obtención de algún tipo de recurso monetario.

INSERCIÓN, SUBSISTENCIA Y LA VIDA DEL DESPLAZADO INDÍGENA EN BOGOTÁ

En los talleres realizados junto a las comunidades pertenecientes a los Cabildos indígenas Nasa, Misak misak, Yanacona, Los Pastos, Wounaan, Kamëntšá se preguntó por los aspectos positivos y negativos de sus territorios de emigración y los del territorio de inmigración. La intención al preguntar por ello era establecer lo que los motivaba aún a permanecer en la ciudad y lo que deseaban viviendo en la misma. La mayoría de respuestas, en cuanto al lado positivo de vivir en Bogotá, enunciaban la posibilidad de encontrar con mayor facilidad recursos monetarios y de infraestructura que en sus territorios les eran negados, y que no eran factibles en otros centros urbanos: “Lo bueno de Bogotá es que tenemos oportunidades de estudio. O sea, podemos llevar a nuestros hijos a la universidad, hacer un doctorado, podemos conseguir dinero, podemos viajar y eso es lo bueno de Bogotá” (Taller de determinantes en salud, Cabildo Nasa, Bogotá).

Esto, sin embargo, no supone el encuentro con una mayor igualdad, sino más bien con un determinado mercado de trabajo en algunos casos, un espacio de escolarización en otros o el acceso a una asistencia monetaria por parte del Estado.

La causa del desplazamiento, así como las formas de inserción laboral o de consecución de recursos dentro de Bogotá marcan la singularidad de cada una de estas comunidades frente a su vida como desplazados y las formas en cómo se asientan en la ciudad. En general, la primera inserción de los indígenas desplazados a Bogotá dependió, en mayor o menor medida, de las redes de parientes y conocidos que ya se habían desplazado y estaban asentados en la capital. En el caso específico de los Wounaan, esta primera inserción en la ciudad también estuvo mediada por las instituciones del Estado, puesto que, al

ser una comunidad especialmente afectada por el conflicto armado tiende a ser beneficiaria de ayudas humanitarias dadas por el Distrito y la Nación, aunque esto no siempre sucede de manera efectiva.

También, el asentamiento de estas comunidades depende del tipo de renta al que acceden. De este modo, y de manera general, cuando el tipo de renta se da por trabajos en el mercado de servicios (empleos domésticos, de cuidado, de vigilancia, de construcción, etc.) las comunidades tienden a un tipo de asentamiento disperso en Bogotá, en donde median variables como el valor del arriendo, el tiempo y el gasto en transporte público, así como el valor devengado en el salario. Comunidades como Los Pastos, los Yanaconas, los Nasa y los Kamëntšá obedecen a este tipo de asentamientos, aunque presentan algunas pequeñas concentraciones en ciertas localidades de la ciudad.

Por otro lado, cuando los tipos de renta vienen de trabajos informales o de mercados laborales fluctuantes, así como de ayudas económicas del Estado, los sitios en que se instalan estas comunidades tienden a ser más nucleados. Es el caso de los Wounaan, cuya renta depende de ayudas humanitarias entregadas por el Estado o de las artesanías que producen y venden en la calle, o de los Misak misak que trabajan principalmente en la floricultura de la Sabana de Bogotá, que es un mercado laboral inestable e indeseado por su riesgo y carga de trabajo, o en empleos informales. En el caso de los Kamëntšá que se encuentran cursando una carrera universitaria, muchos de los cuales tienen algún tipo de beca o subsidio de vivienda, también se presenta una nucleación en las residencias universitarias. Sin embargo, más allá del tipo de asentamiento, ya sea nuclear o disperso, en la mayoría de los casos se constató que los comuneros de estos cabildos se instalan en la ciudad guiados por relaciones comunitarias que ya vienen desde sus territorios de origen.

También es importante señalar que la mayoría de los trabajos desempeñados por los comuneros adscritos a los cabildos que participaron en esta investigación son precarios e inestables, y deben buscar más de una fuente de ingreso, formal o informal, para poder sostenerse. E incluso así, muchos de ellos no llegan a un salario mínimo mensual (ver capítulos cuantitativos en este libro). Sumado a esto, existen una serie de factores que dificultan o impiden el acceso a cualquier tipo de relación salarial: la carencia en competencias lingüísticas del castellano, la incompatibilidad entre subsidios estatales y trabajo (principalmente en el caso Wounaan, donde la consecución de un empleo, por precario que sea, amenaza con hacer perder los subsidios estatales de los que son beneficiarios. Aunque esto también se da en otras de las comunidades asociadas a los cabildos con los que trabajó este estudio), y la exigencia del pago por adelantado de la seguridad social. Esto último es lo más importante, puesto que, o impide que las personas accedan al trabajo por falta de recursos o las obliga a endeudarse para poder dar cumplimiento a ello.

De este modo, el trabajo o la consecución de algún ingreso monetario para sostenerse es una de las principales preocupaciones de los desplazados indígenas. Esto, es el nuevo terreno en donde la vida del desplazado es capturada, lo que lo distancia de su territorialidad anterior de manera radical, puesto que, si bien la “estrechez del territorio”, es decir la precarización de la vida en los lugares de emigración, los obligaba a moverse en la búsqueda de otras oportunidades, ahora esas oportunidades engendran un nuevo tipo de desigualdad que están signadas en el acceso a alguna fuente de ingreso y la apropiación de un nuevo territorio.

DESARMONÍA DEL DESEO: EL INDÍGENA DESPLAZADO EN LA AFECCIÓN DEL DINERO

Como sugiere el antropólogo Daniel Etcheverry (2016), una de las lecturas que se puede hacer de la migración es a través de los mediadores entre los dispositivos de inserción gubernamental de la migración y los inmigrantes. Estos mediadores, además de intervenir en la experiencia de la inmigración, constituyen formas discursivas sobre el migrante. Una de estas formas discursivas sobre la experiencia de la migración se expresa en términos de “adaptación” a la “sociedad de acogida”. Para el autor, este discurso de la mediación, así como las prácticas que conlleva, busca ubicar y fijar los flujos migratorios y los sujetos migrantes a las posiciones que han sido establecidas de antemano por las vías de inserción en los lugares de inmigración. Usualmente, en el caso de flujos migratorios fuertemente racializados, tales posiciones se enmarcan, aunque no se reducen, dentro de los puestos en el mercado de trabajo que les son asignados –especialmente en los sectores informales, de servicios o de cuidados– (Etcheverry, 2011; 2016).

En cierta medida lo que se pone en juego en este contexto y en los vectores de deseo que se manifiestan son, justamente, los efectos que trae para la vida de los indígenas desplazados en Bogotá el tener que “adaptarse” a la ciudad (en este trabajo si bien no se está explorando a profundidad la perspectiva de los mediadores institucionales de la migración de las comunidades indígenas a Bogotá). En este sentido, lo que ha podido constatar esta investigación es que los cabildos indígenas cuestionan fuertemente la idea de “adaptación”, proponiendo, en cambio, alternativas para plantear su existencia en la ciudad de acuerdo a sus formas de pensamiento.

La manera en cómo se cuestiona la inclusión a la ciudad no pasa apenas por una crítica directa hacia el término, sino que casi siempre se la explicita haciendo referencia a las desarmonías que traen para sus vidas las dinámicas urbanas. De este modo, se podría pensar que la desarmonía en este contexto también apunta a testar las inconsistencias de los modos en cómo estas personas son incluidas o excluidas dentro de la ciudad, es decir, las inconsistencias de lo dado (véase, por ejemplo; De vries, 2016).

Lo dado, en este sentido, hace referencia a las formas establecidas para garantizar la inclusión a la ciudad. Para el caso de los migrantes indígenas con los que se trabajó en esta investigación, lo dado se articula y se presenta por medio de las transacciones monetarias y lo que ello implica y permite, es decir, las sujeciones a ciertos puestos y mercados de trabajo y la reproducción de la vida de las familias y las personas en la ciudad –alimentación, arriendo, transporte, escolarización, etc.–. En este sentido, lo dado supone una homogeneización de la experiencia migrante de estas comunidades al someterlas a la búsqueda de recursos para su subsistencia en la ciudad, exigiéndoles apartarse de sus vestimentas, lenguas o formas de territorialización y comunalización, así como adoptar otras posiciones como las de vigilante, empleada del servicio, trabajador, estudiante, entre otras. El deseo de perseverar en su ser, sin embargo, se opone a la reducción o “adaptación” que suponen estas formas de inclusión en la ciudad, buscando establecer una brecha que les permita enunciar el tipo de pertenencia y vivencia que quieren tener como comunidades dentro de la urbe, fundando de este modo, una nueva heterogeneidad en la ciudad.

La brecha que abre el deseo de estas comunidades en medio de las formas de inclusión que les exige “adaptarse” a las condiciones de Bogotá se ve claramente reflejada, así, en los modos en cómo se expresan las desarmonías que estas viven en la ciudad: es decir, sus dolores físicos, emocionales, individuales, familiares, comunitarios y con los demás agentes con los que interactúan, pero también en lo que ellas mismas imaginan y postulan sobre cómo debería ser la ciudad para poder contemplar su existencia. De este modo, el vector de deseo por el cual muchos de los indígenas desplazados decidieron inmigrar a Bogotá, es decir, la búsqueda de oportunidades y la consecución de recursos monetarios, comienza a ser ampliamente cuestionado, pues si bien se admite que el dinero les posibilita reproducir su vida en la ciudad y adquirir cosas que de otra forma no les sería permitida, la sujeción a las dinámicas urbanas implica un desgaste físico y emocional que afecta sus relaciones familiares y comunitarias.

En la siguiente discusión sostenida por los integrantes del Cabildo Yanacóna al respecto de las desarmonías de su comunidad en Bogotá, se debatió sobre lo que implica vivir bajo el signo del dinero o la “plata”:

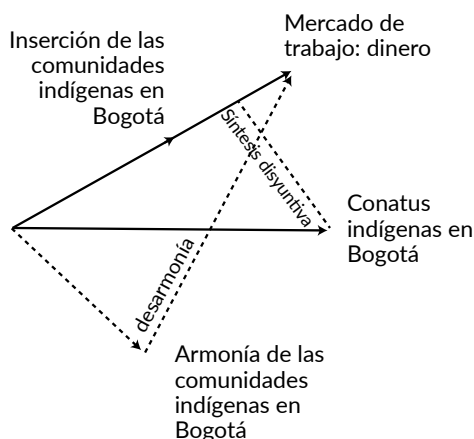
–¿Pero por qué quiere tener plata? Que quiere tener su casa, su carro, su moto y tú cómo consigues eso, pues, dentro de toda esta dinámica consumista. Entonces todo ese cuento se va al piso. O sea, nunca vamos a tener una armonía como tal [...]

–Mire, lo que pasa es que en la ciudad usted no puede despegarse de una cosa, porque se despega de lo económico ¿dónde va a vivir? ¿Cómo va a comer? ¿Cómo se va a transportar? (Grupo focal, Cabildo Yanacóna, Bogotá)

Aquí el dinero o “la plata” es analizada por los cabildantes del resguardo Yanacona en Bogotá, en tanto la relación de dependencia en la cual un vector de deseo recluta otro bajo la promesa y la amenaza de la subsistencia (véase: Lordon, 2015), es decir: 1) La capacidad de adquirir bienes y servicios, al mismo tiempo que esta capacidad es la garantía de su reproducción como fuerza de trabajo y 2) La sujeción que esto implica a un mercado laboral y, por ello, el sometimiento a sus dinámicas y a sus deseos. El dinero, en este caso, podría ser pensado como una “síntesis disyuntiva” (De Vries, 2016; Mesomo, 2020): una síntesis entre el deseo de subsistencia de estas comunidades en la ciudad (pertenencia) y el deseo de los mercados de trabajo por reclutar mano de obra (inclusión). Sin embargo, esta síntesis es cuestionada por los cabildantes de las comunidades indígenas desplazadas a Bogotá, al introducir la desarmonía como un nuevo elemento que les permite evaluar las consecuencias que trae para su vida el estar sometido a los regímenes laborales urbanos.

En la Figura 1, que se presenta a continuación, es posible graficar los vectores de deseo que se colocan en juego en la inserción de las comunidades indígenas desplazadas en Bogotá. De este modo, se puede visualizar cómo los mercados de trabajo reclutan a los indígenas como mano de obra por medio del deseo-dinero y cómo esto produce una “síntesis disyuntiva” entre el deseo de subsistencia de los comuneros indígenas en Bogotá y las formas de patronazgo con las cuales pasan a ser incluidos como fuerza de trabajo en la ciudad. De otro lado, el gráfico permite ilustrar cómo la desarmonía se convierte en la posibilidad de un corte de esa relación de subordinación, que emana de un rechazo a tales formas de relacionamiento y una insistencia al deseo de perseverar como comunidades singulares.

Figura 1. Vectores de deseo que se colocan en juego en la inserción de las comunidades indígenas desplazadas en Bogotá, 2019



El que las desarmonías explicitadas por las comunidades indígenas puedan ser leídas como una crítica a las condiciones de inclusión a la ciudad y que la enunciación política de otras formas de habitar en Bogotá se prescriba a partir de ellas, no implica que los dolores físicos, sus angustias y sus malestares no sean sentidos por estas comunidades y los sujetos que de ellas se forman. Más bien, esto demuestra la conexión material que existe entre su pensamiento y el territorio donde viven, expresando así una sintomatología que varía del estrés a las formas de alimentación, buscando con ello, expresar la necesidad de transformar sus condiciones de vida en la ciudad para potenciar su existencia de acuerdo a lo que ellos consideran como necesario. De este modo, la desarmonía parece abrir la posibilidad de enunciar el corte que podría, en otras instancias, contribuir en la búsqueda de su bienestar o *Buen vivir*.

Así las cosas, se puede argumentar que las desarmonías a las que se enfrentan las comunidades indígenas en Bogotá y su deseo por modificarlas son producto de las afecciones que experimentan diariamente en la ciudad, tanto a nivel personal como comunitario, pues, además de encontrarse en un contexto en el que el mediador fundamental es la relación-dinero, la consecución de recursos monetarios enmarca las circunstancias y los desafíos en los que se entretienen una red de sentimientos, sensaciones y pensamientos.

El estrés es, pues, una de las formas en cómo los indígenas desplazados con los que se trabajó en esta investigación, precisan las afecciones negativas que las condiciones urbanas les imponen. A partir de la descripción de los efectos que tiene sobre ellos el estrés, los comuneros indígenas de los seis cabildos que constituyen el universo investigativo, reflexionan acerca de la naturaleza de la afección sobre la que se teje su malestar. De este modo, mediante el análisis de los relatos de los participantes del estudio, se logró identificar dos tipos de afecciones del estrés derivados de la consecución de una fuente de ingresos: 1) El desempleo o la falta de alguna actividad que produzca recursos monetarios, lo que implica no poder garantizar una estabilidad y una solidez económica y 2) El empleo y las dinámicas del ambiente laboral. Así, por ejemplo, en uno de los talleres sobre percepción de salud junto a la comunidad Yanacona, los participantes sistematizaron de manera clara la forma en cómo opera el estrés para el primer caso, el del desempleo:

–[Enfermedad] del bolsillo. Entonces eso fue lo que él [acabó] de decir, él lo acaba de llamar estrés laboral.

–¿de qué parte del cuerpo es esa enfermedad?

–De la cabeza.

–De la mente.

–Psicológico.

–¿Cuál es la causa?

–La necesidad. O sea, que le hace falta para ir a comprar el...

—Que tengo los niños chiquitos, mire por ejemplo él con dos niños.

—¿[A] usted le angustia tener o no tener trabajo?

—Sí.

—Claro, claro. Eso es lo que tenemos que sacar, porque pues, a un Yanacona le genera sufrimiento no tener con que satisfacer la necesidad de su casa, eso es una enfermedad [...]. (Taller de determinantes en salud, Cabildo Yanacona, Bogotá)

Para los cabildantes yanaconas, como se muestra en el relato anterior, hay una relación directa entre la carencia económica y las dolencias psicológicas, mentales o de la cabeza. Decir que el estrés es causado por la falta de empleo o por el empleo mismo, que es una enfermedad “del bolsillo”, describe cómo el no tener una fuente de ingresos, y por ende carecer de dinero, los disminuye y los coloca en una situación en la que su cuerpo va expresar esa disminución. De este modo, es posible sostener que la precarización laboral de los comuneros indígenas es directamente proporcional a la precarización de su estado de salud.

En lo relacionado con el empleo, en el Taller de percepciones de salud junto a los cabildantes Nasa en Bogotá, se evidenció que el sentimiento de subyugación o sometimiento es una de las formas en las que el trabajo se asocia al estrés. En el siguiente relato, dado por uno de los participantes Nasa, se describe cómo el trabajo captura todas las esferas vitales del narrador de esta experiencia, quien se siente absorbido en tiempo y fuerza por la relación laboral. La pérdida de su fuerza y de su tiempo vital termina, entonces, por minar sus relaciones familiares y comunitarias, no pudiéndose encontrar más en su singularidad y no pudiendo ver en su trabajo alguna afección alegre:

[...] No somos felices porque estamos mucho tiempo en el trabajo, pero no estamos con la pareja, no estamos con los hijos. [...] Acá no pasa porque estamos sometidos al trabajo. Trabajar de domingo a domingo, horas extras. Entonces ese tipo de cosas acá no se van a ver porque nosotros estamos bajo condiciones, ¿cierto? Entonces, todo ese tipo de cosas para nosotros genera una desarmonía, no tenemos un equilibrio, porque tenemos que estar sometidos bajo algunas condiciones que lastimosamente tenemos la forma de vivir, pero a la vez tenemos como ese sometimiento, entonces eso es lo que expresamos nosotros. (Taller de percepciones en salud, Cabildo Nasa, Bogotá)

La dificultad en el acceso a empleos estables y bien remunerados hace parte de la violencia estructural de la ciudad y de las formas en cómo estas pretenden incluir a las comunidades indígenas en el marco de las dinámicas urbanas. De este modo, las formas de inclusión que se dan por medio de las categorías representacionales como la de indígenas desplazados y/o víctimas

(términos que los diferencian y marcan como extranjeros), hace que cuenten con mayores desventajas a la hora de acceder a algún empleo e, incluso, en algunos casos se considera que ellos disfrutaban de una suerte de “discriminación positiva” y que, por esta razón, no deberían acceder entonces a ciertas ofertas de trabajo, ya que esto les daría una cierta posición de ventaja en supuestos mercados laborales. Este es el caso de una comunera Pasto que relata cómo fue rechazada en un puesto de trabajo por la lectura representacional que se proyecta sobre su situación:

Pues eso era cuando yo era estudiante. Entonces había unas ofertas para prácticas y yo me presenté y pues lo primero que preguntaron [era] si alguno pertenecía a alguna comunidad minoritaria. Yo levanté la mano y me preguntaron de qué comunidad. “Yo soy indígena”, entonces dijeron que para los indígenas había mucho favoritismo y, por lo tanto, preferían que uno buscara esos espacios de indígenas y que los otros, pues, los dejarán para las otras personas. (Mujer, Cabildo Los Pastos, Bogotá)

Lo anterior muestra que los términos pertenencia (es decir, los mecanismos de creación de identidades o conjuntos representacionales que buscan participar de la ciudad) e inclusión (las formas de gobierno y las formas de adaptación a la ciudad) no son intercambiables (véase: de Vries, 2016). Sin embargo, ambas, inclusión y pertenencia, se encuentran relacionadas desde que una y otra van a condicionar las formas de participación en las dinámicas urbanas, creando universos representacionales, aunque expresando intereses diferentes que, sin embargo, terminan por confluir en las dinámicas participativas. Es decir, inclusión y pertenencia, conforman una síntesis disyuntiva sobre la cual se va a dar la inserción de los indígenas desplazados a Bogotá sobre lo dado de la ciudad.

De este modo, la búsqueda de empleo, por ejemplo, va a pasar por el deseo de conseguir un puesto laboral y las formas y tecnologías gubernamentales (ej. discriminación positiva o negativa) que los incluyen o excluyen de acuerdo a una lectura normativa de lo que deben ser o los espacios que deben ocupar estos sujetos. Las comunidades indígenas desplazadas a Bogotá, sin embargo, han manifestado en esta investigación que, si bien quieren ser parte de la ciudad y ser reconocidos ante las instancias gubernamentales como comunidades indígenas, la búsqueda por su autonomía va más allá del simple reconocimiento e implica la transformación de las dinámicas urbanas: abriendo, de este modo, un otro posible sobre lo que la ciudad puede venir a ser, no solo para ellos, sino en su totalidad. Este es, pues, un vector emancipatorio, es decir, un vector de corte. La forma de expresar este vector es, como ya se dijo, enunciando las desarmonías que les produce la ciudad y, a partir de allí, imaginar otra ciudad posible.

De este modo, los malestares y dolencias físicas derivados de la vida laboral son parte de una crítica a las formas de inclusión y pertenencia a la

ciudad, constatando los impactos que tienen sobre sus cuerpos las formas de sometimiento a las dinámicas de consecución de recursos monetarios. Así, por ejemplo, la exposición a temperaturas extremas a la que se enfrentan algunos de los comuneros Misak misak que se dedica a la floricultura y la alta exigencia física de trabajos como el empleo doméstico y la construcción, en la que se emplean buena parte de los cabildantes Yanaconas, Nasa, Wounaan, Kamëntšá y Los Pastos, impactan en sus procesos de salud- enfermedad.

Adicionalmente, en la investigación se encontró que dichos malestares, además de ser generados por las actividades laborales propiamente dichas, son generados por condiciones asociadas a estas. De este modo, en los relatos de los comuneros de los seis cabildos indígenas con los que se trabajó en esta investigación, son persistentes los descontentos por la cantidad de tiempo invertido en el trabajo y en el transporte, este último ineficiente e insuficiente. Los entrevistados de estas comunidades, principalmente aquellos ubicados en la periferia de la ciudad, manifiestan que sienten que gran parte de su fuerza vital y su tiempo se gasta en la espera y en los trayectos dentro del transporte público. Las condiciones de hacinamiento de los buses, alimentadores y transmilenios exagera la sensación de desgaste y prolonga la duración del tiempo laboral en un tiempo que se considera muerto. Las dificultades en el acceso a sus barrios y las distancias con el trabajo aumentan, también, la sensación de estrés en estas comunidades:

| 307 |

[...] Normalmente, el transporte en Bogotá: caos total; deficiente; pasajes carísimos para un transporte malo; trancones por donde quiera todos los días; inseguridad a toda hora: lo chalequean a uno; contaminación ambiental ni digamos; ahora [los que] tenemos un achaque, como decimos en la tierra, hacinamiento en el transporte, vamos como sardinas chiquitas, más tocados que el himno nacional; [...] demora en frecuencia de los buses. Hablamos de Transmilenio y de cualquier buseta. Las únicas que van rápido son las que cobran mil o dos mil en los barrios aledaños, porque por ejemplo Transmilenio eso es, ¡Virgen santísima! Media hora, hasta cuarenta y cinco minutos dura en llegar un alimentador. (Taller de percepciones, Cabildo Los Pastos, Bogotá)

A lo anterior se suman los deberes en casa, los cuales son asumidos frecuentemente por las mujeres, lo que representa una mayor carga física y desgaste para ellas. Este desgaste, como ya se mencionó, va a percibirse no solo a nivel corporal, sino en todas las dimensiones de su ser.

[...] Las mujeres también tiene algún parecido, pero más que todo a nosotras las mujeres nos da como eso, añadiendo, del estrés. El estrés porque, pues, así como cuidamos nosotros nuestros hijos también tenemos que estar

en nuestro trabajo, entonces eso es un poco como decir doble carga para... cómo decirlo que nos de ese problemita en la salud, es el estrés, el dolor de cabeza, la gripa por la contaminación. (Taller determinantes en salud, Cabildo Kamëntšá, Bogotá)

En la cita anterior también se observa lo que parece ser otro generador de enfermedad: la contaminación, que los indígenas participantes en este estudio experimentan en distintos ámbitos. Una de las esferas en la cual la contaminación aparece usualmente relatada es la que atañe a las viviendas, puesto que las residencias de la urbe se caracterizan por ser espacios reducidos y claramente delimitados, estableciendo así una dicotomía entre un adentro y un afuera: es decir, entre los espacios disponibles para su uso y disfrute y aquellos que le son ajenos. Esta investigación pudo establecer que dicha dicotomía no existe para los indígenas en los territorios de emigración, ya que su forma de concebir la vivienda abarca no solo una edificación, sino todo el paisaje y sus relaciones. Por lo tanto, no hay un afuera y un adentro, lo que existe es apenas un interior que conecta las diferentes esferas de la vida.

Tal hallazgo permite pensar que la noción de contaminación dentro de la vivienda va más allá del hacinamiento, cuestionando, entonces, la idea de propiedad privada y las dinámicas que a ella se asocian al establecer una fractura social basada en la dicotomía adentro y afuera. Así las relaciones familiares, comunitarias y vecinales se ven afectadas, generando malestares que se ligan, de nuevo, al estrés. Como lo narra un comunero Pasto dentro del Grupo focal que se realizó con esta comunidad en Bogotá:

La vivienda es otra parte que, por lo menos... antes vivíamos en amplios sitios, teníamos bastante oxígeno, ahora somos cinco seis en unos metrajes tan pequeños entonces eso también no hay suficiente oxígeno entre sí, también nos estamos contaminando. Es otra parte que, digamos, el gobierno o el que maneja lo que es vivienda hace que cada vez sean reducidos los apartamentos o casas, pero eso también muchas veces hace que esa contaminación... por lo de la higiene. Para mí también es una parte de vivienda también y cada vez lo reducen, entonces es un estrés que casi uno ya no se puede ir ni a la cama, casi no puede guardar la ropa, entonces es una parte es mucho el estrés. (Grupo focal, Cabildo Los Pastos, Bogotá)

Las vías por las cuales se materializa la subordinación y la desarmonía no solo se dan a partir de la precarización de la vida que es generada por la contaminación y el estrés al que se someten los indígenas desplazados en Bogotá, la alimentación está incluida como otro de los factores percibidos por los cabildos que hicieron parte de esta investigación.

Los usos de los territorios por parte de las comunidades indígenas, así como de otras comunidades que se asientan en el campo, usualmente proveen el sustrato para el acceso y la disponibilidad de los alimentos, a diferencia del contexto urbano donde la producción se da únicamente en términos capitalistas. La dinámica en la ciudad, respecto a la consecución de alimentos, suele basarse en términos de la oferta y la adquisición de los productos y, en ese sentido, la relación con el alimento está mediada por el dinero.

La alimentación dentro de las comunidades indígenas es determinante para garantizar un bienestar físico, emocional y espiritual tanto del individuo como de la sociedad: una buena alimentación se relaciona con fortaleza física, adecuada nutrición, prevención de las enfermedades, además de tener usos terapéuticos diversos. Es decir, el sujeto indígena usa el territorio, la alimentación que este le ofrece y los significados asociados que les pone como herramienta para garantizar su armonía. Esto se puede ver en lo mencionado por uno de los participantes al Grupo focal perteneciente a la comunidad Nasa.

Participante 1: Yo creo que el territorio, la tierra, es como el principal remedio o la principal pastilla, digamos así, que curaría todos esos desequilibrios que tenemos.

Participante 2: Aja, es la fuente de vida

Participante 3: Yo pienso que en sí el principal remedio para nosotros es la tierra, porque en la tierra vamos a poder solucionar mucho

Participante 1: Vea usted, se agarra a conversar con la comunidad y la comunidad dice: vea yo tuviera un pedazo de tierra yo estaría sembrando un plátano, estaría teniendo mi gallina, así sucesivamente. Entonces se cura la gente. Vea, en serio, llega una persona allá y como que se actualiza y se dedica como a trabajar y eso hace que tenga más salud, porque tiene un contacto natural con el pollo, con la tierra, con el árbol, con la medicina. (Grupo focal, Cabildo Nasa, Bogotá)

Como se ve en la cita anterior, la ciudad rompe y modifica la relación alimento-territorio-armonía, obligando a que la subsistencia se dé por medio de la búsqueda de un recurso monetario. En la ciudad el dinero es el eje alineador del deseo, pero no alcanza a subsanar las necesidades de estas comunidades. El alimento ya no se siembra sino se compra: esto cambia la relación con el alimento tanto simbólica como nutricionalmente ya que el tipo, contenido y cantidad cambia con respecto a la disponible en el territorio de emigración.

La desarmonía en relación con la alimentación de la ciudad se da, entonces, cuando los indígenas desplazados a Bogotá la entienden como el sometimiento a las condiciones materiales que los obligan a vivir a partir, única y exclusivamente, de la mediación social del dinero. Esto ocurre, por ejemplo, cuando el horario laboral define la hora de comer y el salario define qué alimentos se

pueden comprar y en qué cantidad, limitando el acceso a la adquisición de alimentos que para ellos resultan esenciales.

Cuando el sostén de la vida es el dinero, el conatus del indígena queda subordinado a su consecución y, de este modo, pasa a estar fuertemente atravesado por las dinámicas de inserción a la ciudad. En este sentido, podría afirmarse que este condicionamiento monetario con respecto a la consecución de alimentos implica una suerte de contaminación de estos, al considerarse que su forma de producción está mediada por el interés únicamente económico y no por otro tipo de intereses, como la salud. Así, por ejemplo, la sospecha de químicos y transgénicos en los alimentos que consiguen en la urbe se liga con la forma en cómo estos están supeditados a las relaciones del mercado. Esto es mencionado por uno de los participantes de Los Pasto en el Grupo focal de percepciones en salud de la siguiente manera:

Los alimentos transgénicos, porque nosotros ya no tenemos alimentos sanos como se da en territorio, sino que aquí la frutica que más consumimos [es] la que viene de Chile, con todos los químicos, que le echan químico para que se vea más bonita, para que se vea más grande. Entonces todo eso se va acumulando en el cuerpo y más las aguas tan contaminadas y, pues, la alimentación que por ejemplo nos venden un cereal como por decir bueno el arroz, pero nosotros estamos acostumbrados a consumir la quinoa, pero si voy a comprar la quinoa está a un precio digamos cinco veces mayor que el arroz, pues me toca consumir arroz, pero entonces eso ya se va como el cuerpo debilitando y no tiene las mismas defensas que nosotros en tener digamos nosotros en territorio. (Grupo focal, Cabildo Los Pastos, Bogotá)

| 310 |

Esta insatisfacción y desarmonía con la alimentación va más allá del simple cambio de dieta o cambio de los hábitos. La relación manifestada por las comunidades entre alimentos y contaminación no se da únicamente por las características de la alimentación en la ciudad, sino por la sensación de subalternidad que viven las comunidades indígenas en Bogotá. Este es el reflejo de la dificultad para poder establecer una soberanía alimentaria en la ciudad. Así, por ejemplo, uno de los participantes del Taller sobre percepciones de salud del pueblo Nasa muestra su deseo por recuperar los alimentos del territorio y menciona su voluntad de establecer estrategias para abastecerse a sí mismo y a la comunidad, reafirmando la necesidad de establecer una soberanía alimentaria

Yo creo que hay muchas formas. Uno es el territorio. Otra es mantener la comunitariedad, de pronto uno cuando piensa solo allá cuando, uno está acostado allá descansando y dice bueno nosotros luchamos contra la comida sintética, la comida que tiene conservantes, la comida que tiene químicos, hablando de la parte nutricional. Entonces uno dice: uno porque no podría

por ejemplo traer de territorio café, arroz, panela, traer todos los cuchucos, eh... si todas esas cosas, maíz, ¡si!, que uno de territorio. Lo puede traer y comenzar a distribuir ya sea digamos seco, ya sea en conservación, porque la comida aguanta, la papa aguanta, el maíz aguanta, eh... otras cosas aguantan, excepto algunas frutas. El arroz y el café, pues, todo eso aguanta y yo creo que una cosa sería, pero eso solo se puede si hay un sentido de comunitariedad, si hay comunidad, sí [...]. (Taller de percepciones de salud, Cabildo Nasa, Bogotá)

El estar sometido al alimento no deseado, el no conocer su origen, genera tal insatisfacción, malestar y estrés que afecta corporal y mentalmente a los sujetos indígenas desplazados. Circunscribir la alimentación a la capacidad económica homogeniza las dietas, lo cual choca con sus sentidos de “lo propio” y sus deseos. La búsqueda activa de alternativas para garantizar el alimento deseado es una forma de pensar una nueva territorialidad de las comunidades indígena desplazadas a la ciudad y de esta manera generar circuitos que los conecten con sus territorios de emigración, ampliando las redes de significado de la ciudad.

En conclusión, es posible sostener que la contaminación y el estrés fueron identificados por las comunidades con las que trabajó esta investigación como generadores de desarmonías. El ambiente de la ciudad resulta tóxico al provocar malestares auditivos, respiratorios, de los alimentos y sociales, puesto que la inseguridad de la ciudad también es percibida como un síntoma de la contaminación. El ambiente ciudadano, entonces, genera gripes e inflamación de los pulmones, y junto a los dolores auditivos, se dan cefalea y cansancios; no se puede disfrutar del barrio y se desconfía de vecinos o de otros habitantes que conforman el espacio social donde ubican su morada los indígenas desplazados a Bogotá, produciendo así una imposibilidad de reterritorializarse y una constante sensación de transitoriedad; el acoso por la escasez de recursos y las limitaciones que esto impone en términos de la relación dinero, termina entonces por redundar en una precarización de su vida en Bogotá. Todo ello constituye el tejido de relaciones que, a partir de las prescripciones estrés y contaminación, sustentan la desarmonía en el sentido en el que se muestra cómo la subordinación a la inclusión y las formas en cómo se disputa la pertenencia a la ciudad afectan directamente la salud de estas comunidades. Sin embargo, también es posible decir, que eso que la desarmonía describe es precisamente aquello en donde se quiere intervenir y modificar, planteando alternativas a estas situaciones y materializándolas en la medida en que estas comunidades se organizan como un sujeto político novedoso en las dinámicas urbanas.

LA FORMULACIÓN DE UNA OTRA CIUDAD POSIBLE: DESEO Y ARMONÍA

Como lo señaló el antropólogo Daniel Etcheverry (En comunicación personal, 2020), al respecto de los procesos migratorios y los deseos del migrante, no es posible, así exista una concordancia entre uno y otro, subsumir el deseo que motivó la emigración a los deseos que se abren en la inmigración. De este modo, no es posible argumentar que las razones que condujeron a los indígenas con los que se trabajó en esta investigación a emigrar de sus territorios, son las mismas que motivan su permanencia en Bogotá. Sin embargo, esto tampoco significa que estas comunidades deseen someterse a las formas de inclusión y a los modelos de pertenencia que la ciudad les ofrece, así como tampoco significa que estas comunidades quieran permanecer iguales a sí mismas. Lo que está en el trasfondo es, pues, la postulación de un otro tipo de ciudad en donde puedan potenciarse como comunidades indígenas singulares —es decir, como Nasa, Wounaan, Los Pastos, Kamëntšá, Misak misak y Yanaconas— y al mismo tiempo transformar las condiciones urbanas en las que viven.

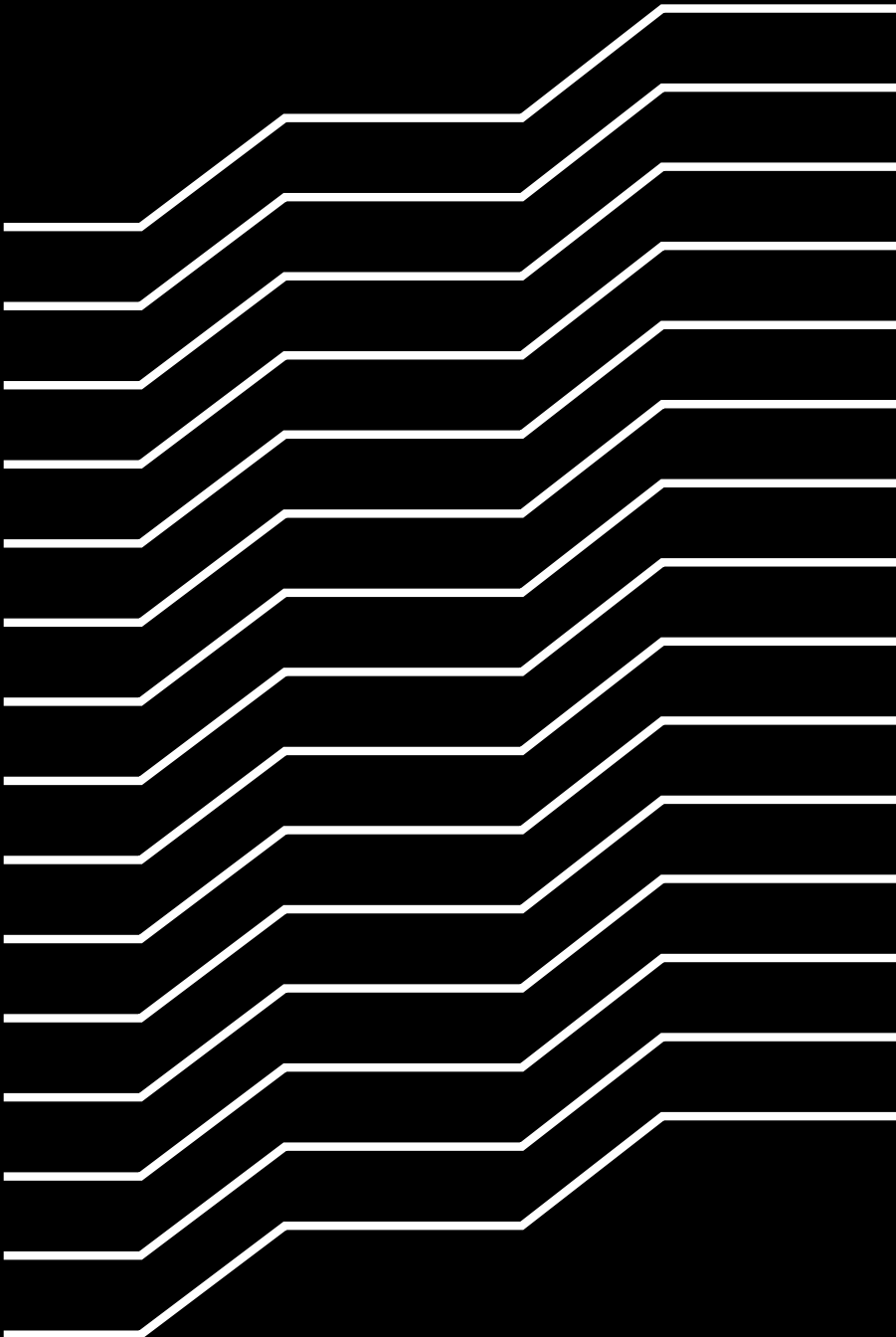
La consecución de un territorio y de unas formas nuevas de territorializarse son fundamentales para poder encontrar en la urbe una armonía sobre la cual constituir otras formas de relación, otros ambientes y otras dinámicas. Ello ineludiblemente obliga a que la ciudad se transforme. Así, al hablar sus lenguas, al insistir en sus vestidos, al constituir formas comunitarias de organización como los cabildos, al cuestionar las formas de propiedad, las relaciones monetarias, el modelo de transporte, las dinámicas laborales y de patronazgo, la educación y los aparatos gubernamentales, las comunidades indígenas desplazadas a Bogotá cuestionan a los habitantes de la Urbe sobre la manera en cómo viven en ella, mientras proponen otras formas de habitarla.

En síntesis, podría decirse que la presencia de los sujetos indígenas desplazados en Bogotá es de alguna forma un acontecimiento, en el sentido de un posible que se abre para todos aquellos que habitan la ciudad y que podría, por ello, eventualmente transformar sus condiciones (ver, por ejemplo: Badiou y Tarby, 2010). Este acontecimiento se materializa en la medida en que los sujetos indígenas en Bogotá se organizan a través de cabildos, no solo para interlocutar con el Estado y sus instituciones, sino que además, y quizás en contravía del ordenamiento estatal que los fija únicamente en los territorios de “origen”, estas comunidades, por medio de la lucha concreta por un nuevo territorio en donde perseverar en su ser —es decir, un resguardo urbano donde poder poner en práctica sus formas de pensamiento—, postulan una suerte de heterogeneidad, constituyendo así una novedad en una ciudad que ahora puede devenir objeto de transformaciones radicales insospechadas. De este modo su desplazamiento, y en general cualquier desplazamiento, no es la intromisión de una fuerza externa que se deba domesticar, sino que es la expresión de una fuerza

inmanente potencialmente capaz de transformar los lugares de inmigración a partir de búsquedas, pensamientos y luchas concretas que al contestar y controvertir las condiciones que se les imponen para existir, postulan otras formas de ser y otras condiciones de estar, no solo para algunos, sino para la totalidad de los habitantes de la urbe o de cualquier otro espacio de inmigración.

REFERENCIAS

- Badiou, A. y Tarby, F. (2010). *La filosofía y el acontecimiento*. Amorrortu editores.
- Buttler, J. (2006). The desire to life: Spinoza's ethics under pressure. In N. Kahn, D. Coli y V. Sacamanno. *Politics and the passions, 1500-1850*. Princeton University Press.
- De Vries, P. (2010). Redimir la promesa utópica del desarrollo: hacia un mundo, una mundialización, una modernidad. En V. Bretón (Ed), *Saturno devora a sus hijos: miradas críticas hacia el desarrollo y sus promesas*. Icaria.
- _____. (2016). The inconsistent city, participatory planning, and the part of not part in Recife Brazil. *Antipode*, 48(3), pp. 790-808
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICAHN y Editorial de la Universidad del Cauca.
- Etcheverry, D. (2016). Sobre burocracias, documentos e sujeitos migrantes: otimização e flexibilidade na Vivencia da mobilidade. *Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, 24(47), pp. 115-129.
- _____. (2011). *Vivo en un mundo y quiero otro: un estudio etnográfico sobre los discursos migratorios e as modalidades de controle dos imigrantes em Buenos Aires, Madri e Porto Alegre*. [Tesis de Doctorado]. UFRGS.
- Foucault, M. (2002). Aula de 17 de março de 1976. En *Em defesa da sociedade*. Graal.
- Lazarus, S. (1996). *Antropología del nombre*. Éditions du Seuil.
- Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*. Tinta Limón
- Marteens, D. y Segura, N. (1997). Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia. *Revista Nueva Sociedad*, 148, pp. 30-47
- Mesomo, J. (2020). *Técnicas de si, devires e inconsistências: três teorias da subjetivação*. <https://maquinacrisica.org/2020/07/14/tecnicas-de-si-devires-e-inconsistencia-tres-teorias-da-subjetivacao/>.
- Mezzadra, S. y Gago, V. (2015). Para una crítica de las operaciones extractivas del capital: patrón de acumulación y luchas sociales en tiempos de la financiarización. *Revista Nueva Sociedad*, 255, pp. 38-52.
- Moraes, A. (2019). Uma antropologia pós-leninista e a questão do real. *Páxis Comunal*, 2(1), pp. 40-64.
- Naranjo Giraldo, G. (2001). El desplazamiento forzado en Colombia: reinención de la identidad e implicaciones en las culturas locales y nacionales. Scripta Nova: *revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 94(1). http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/5658/1/NaranjoGloria_2001_DesplazamientoforzadoColombialIdentidad.pdf
- Vallejo Cruz, L. F. (2006). *La construcción del desplazado en Colombia*. Universidad Autónoma de Occidente.



Parte 3

Capítulo 11

Buen vivir como apuesta
para pensarse en la
colectividad urbana

CAPÍTULO 11

BUEN VIVIR COMO APUESTA PARA PENSARSE EN LA COLECTIVIDAD URBANA

Beatriz Helena Soto Mora
Catalina María Moreno Torres
Nicolás Calvache Montúfar
Tomás Guzmán Sánchez
Zulma Consuelo Urrego-Mendoza

RESUMEN

| 318 |

El concepto de calidad de vida convoca la valoración de la percepción del nivel de satisfacción de las necesidades de los individuos. Esta estratificación se enmarca en ordenamientos sociales y estándares propuestos por el actual modelo de desarrollo que se desliga de la visión colectiva y el bienestar mutuo con distintos desarrollos humanos y culturales. Emerge entonces, el concepto del *Buen vivir o Vivir bien*, que pondera la satisfacción en un sentido gregario vinculando otros valores como el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos y conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la naturaleza, la visión de futuro, entre otros. Aunque la Constitución Política de Colombia de 1991 “reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación”, los pueblos indígenas, históricamente han tenido que padecer diversas formas de reorganización territorial y transformación de su cultura a causa de procesos migratorios condicionados y forzados por el proyecto civilizatorio del capitalismo y teñidos bajo la marca del conflicto armado hacia ciudades como Bogotá D. C.

En este sentido, se generan tensiones en los procesos de inserción social en la capital de las comunidades indígenas de Los Pastos, Yanacona, Wounaan, Nasa, Misak misak y Kamëntšá que develan escenarios de inequidades, segregación y discriminación evidenciados por afectaciones socioculturales, indicadores negativos en salud, deficiencias en la atención local recibida, desarmonías y sufrimiento social. Finalmente, se postula la inminente necesidad de resignificar la identidad urbana hacia el fortalecimiento de la identidad étnica y procesos de

organización comunitaria, promoviendo el acceso efectivo al trabajo y recursos como vivienda, salud, educación y demás servicios sociales que los reivindica y resignifica como ciudadanos, sin que esto implique procesos de pérdida cultural, para el ejercicio pleno del bienestar y buen vivir en el goce efectivo de sus libertades y derechos humanos.

Palabras clave: calidad de vida, pueblos indígenas, población urbana, características culturales, zona de conflicto cultural.

SUMMARY

The concept of life quality refers to the assessment of the perception of the level of satisfaction of the individual's needs. This stratification is framed in social orderings and standards proposed by the current development model that is detached from the collective vision and mutual welfare with different human and cultural developments. The concept of el Buen vivir o Vivir bien (*Good Living or Living Well*), which emerges in Latin America, considers satisfaction in a gregarious sense, linking other values such as knowledge, social and cultural recognition, codes, ethical and spiritual behaviors in relation to the society and nature, the vision of the future, among others. Although, the Political Constitution of Colombia 1991 "recognizes and protects the ethnic and cultural diversity of the Nation", indigenous peoples have historically suffered various forms of territorial reorganization and transformation of their culture due to migratory processes conditioned and forced by civilization project of capitalism and dyed under the mark of the armed conflict towards cities like Bogotá DC.

In this sense, tensions are generated in the processes of social insertion to the capital city, of indigenous communities such as, Los Pastos, Yanacona, Wounaan, Nasa, Misak misak and Kamëntšá, showing scenarios of inequity, segregation and discrimination evidenced by sociocultural affectation, negative indicators in health, deficiencies in the local care received, disharmony and social suffering. Finally, the imminent need to re-signify urban identity towards the strengthening of ethnic identity and community organization processes is raised, promoting effective access to work and resources such as housing, health, education and other social services that vindicate and re-signify them as citizens, without this implying processes of cultural loss, for the full exercise of well-being and good living in the effective enjoyment of their freedoms and human rights.

Keywords: Quality of Life, Indigenous Peoples, Urban Population, Cultural Characteristics and Cultural Shatterbelt.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) define la calidad de vida como “la percepción que un individuo tiene de su lugar en la existencia, en el contexto de la cultura y del sistema de valores en los que vive y en relación con sus objetivos, sus expectativas, sus normas, sus inquietudes” (1996, p. 385). Durante el mismo año, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), crean el programa Medición de las Condiciones de Vida (MECOVI), para fortalecer la medición de las condiciones de vida en América Latina y el Caribe mediante el uso de encuestas dirigidas a los hogares (DANE, 2019, p. 11).

En respuesta a esto, Colombia, a través del Departamento Nacional de Estadística (DANE) inicia el diseño e implementación de sus propias encuestas tendientes a medir las condiciones de vida y bienestar de los hogares como el acceso a bienes y servicios públicos, privados o comunales, salud, educación, trabajo, vivienda, cuidado de niños y niñas menores de 5 años, entre otros, para entender los distintos niveles de vida y pobreza existentes en la sociedad y tomar decisiones asertivas en términos de políticas públicas.

Sin embargo, determinar la calidad de vida, acorde a la definición expuesta por la OMS, implica valorar la percepción de los individuos frente a la satisfacción de sus necesidades, vinculando todas las formas posibles de la materialización de las condiciones para el goce efectivo de sus derechos y libertades.

| 320 | Si bien al mencionar niveles de vida, se alude al concepto de pobreza en el marco del desarrollo, este ha sido atribuido a los ordenamientos sociales y resultados procesuales determinados por momentos históricos. En este sentido, la satisfacción de las necesidades no puede ser concebida desde un nivel abstracto y arbitrario en una sola vía. El filósofo alemán Max Horkheimer refiere este proceso como “la miseria del presente vinculado con la estructura social, por tanto, la teoría de la sociedad representa el contenido del materialismo contemporáneo” (López, 2008).

En el marco de este materialismo, el sentido solidario del trabajo no se concibe como predecesor de la vida social, en su defecto, estructura el concepto de competencia entre sujetos individuales, estableciendo la ponderación de las relaciones al intercambio de mercancías donde el yo, el tener, el mío y el no mío, en su conjunto dominan el ejercicio de decidir sobre el “vivir, el lenguaje, el pensamiento junto a las demás expresiones culturales” (López, 2008).

Así como Horkheimer, otros teóricos han intentado comprender la estructuración de lo que se considera socialmente como condiciones y necesidades junto a sus consecuentes satisfacciones frente a la crítica del capitalismo como modelo económico, que implica la generación de estándares y clases sociales, desligadas de la visión colectiva y el bienestar mutuo entre grupos de personas con distintos desarrollos humanos y culturales.

En la línea de esta discusión el *Buen vivir o Vivir bien* germina como concepto (en constante construcción) que pondera la satisfacción en el marco del

ajuste tanto a las circunstancias sociales como ambientales en un sentido colectivo, atribuyendo otros valores a la noción de calidad de vida. El ecologista uruguayo Eduardo Gudynas y el economista y político ecuatoriano Alberto Acosta, establecen dentro de ese marco de valores el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos y conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros (Gudynas y Acosta, 2011, p. 77), replanteando la necesidad de repensar en clave de la cultura occidental y del modelo económico la sobrevaloración del poder, involucrando en el Buen vivir la construcción colectiva frente a nuevas formas de tejer la vida social en sintonía.

Desde otros lugares como la CEPAL se propone la subción de los conceptos del *Buen vivir* y *bienestar social* desde las subjetividades generadas por el cómo y por qué las personas experimentan su vida de forma positiva. Autores como Amalio Blanco y Darío Díaz postulan la necesidad de tomar en consideración lo individual y lo social “desde la valoración que hacemos de las circunstancias y el funcionamiento de la sociedad” (Keyes, 1998, p. 122; Blanco y Díaz, 2005, p. 583).

Estos aportes, en términos de calidad de vida permiten comprender el bienestar desde las percepciones y sentimientos derivados de las necesidades sociales, problemas y aspiraciones colectivas (Keyes, 1998, p. 122; Blanco y Díaz, 2005, p. 583). Sin embargo, el concepto del *Buen vivir* se sobrepone desde el plano de las ideas, los discursos y las prácticas. Frente a las ideas se da continuidad a la discusión enmarcada en el concepto de desarrollo en la interdependencia a la ideología de progreso, ya que implica involucrar elementos de mayor trascendencia en la idea de pensarse como individuos junto a las distintas formas de concebir el mundo de manera diferenciada por grupos de personas sin que unas sean más importantes que otras.

Esto conlleva a la necesidad de separar de los discursos la celebración del crecimiento económico o el consumo material, como indicadores de bienestar, apelando al concepto de calidad de vida mediante la inclusión tanto de las personas y sus relaciones sociales como con la naturaleza y el entorno que los rodea.

En palabras simples, el *Buen vivir* pone el acento en la calidad de vida, pero no la reduce al consumo, la propiedad o la generación de servicios que en muchas ocasiones implica la desterritorialización de los procesos simbólicos (Gudynas y Acosta, 2011).

El presente capítulo, se encuentra direccionado a la comprensión de estas relaciones en el contexto de ciudad de las comunidades indígenas Los Pastos, Yanacona, Wounaan, Nasa, Misak misak y Kamëntšá que han migrado a la ciudad de Bogotá. El propósito es brindar reflexiones a la luz de los resultados de la investigación llevada a cabo entre las mencionadas comunidades junto a la Universidad El Bosque y la Universidad Nacional. Dichos hallazgos permiten comprender la concepción del territorio como un nuevo espacio simbólico,

forjado de factores históricos, políticos y económicos en el marco del modelo de desarrollo, que explican el aumento de procesos migratorios de comunidades indígenas a la ciudad de Bogotá.

Seguidamente, se describen los procesos de inserción social que condicionan a los migrantes a las conductas y códigos de la ciudad que determinan la percepción del bienestar, el buen vivir y el estado de salud. Finalmente, se presenta a manera de análisis crítico las respuestas generadoras de inequidades y discriminación en los procesos de inserción a la ciudad, junto a la propuesta de generar nuevas categorías y metodologías para la construcción de conocimiento que permita una lectura completa sobre las diferentes formas de resignificar la vida en la ciudad de las comunidades indígenas asentadas en Bogotá.

DEL TERRITORIO A LA CIUDAD: UN NUEVO ESPACIO SIMBÓLICO

El reconocimiento de los pueblos indígenas en Colombia tuvo una arista importante en la historia del país, ya que fue a finales del siglo XX que se presentaron una serie de manifestaciones que dieron origen a distintas movilizaciones de las minorías étnicas con el propósito de visibilizar y reivindicar su cultura y su diferencia cultural. Es a partir de la promulgación de la Constitución Política de 1991 que el Estado colombiano “reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación” (Artículo 7), por lo que actualmente se celebran las diferencias culturales y las identidades étnicas en el marco de esa diversidad cultural; este reconocimiento de la diversidad como política estatal, produce un multiculturalismo de Estado, como un modelo de política pública y una propuesta de organización social, en otras palabras, un hecho jurídico-político que se enuncia desde la diferencia cultural (Giménez, 2009; Restrepo, 2008).

Esta propuesta de organización social, “constituye una oportunidad de afianzar un modelo de desarrollo y acción estatal” (Rojas y Castillo, 2005, pp. 54-55); incluso, para los pueblos indígenas, este reconocimiento les ha significado un paso en firme para avanzar en sus proyectos de autonomía “en ellas se expresan elementos que constituyen el proyecto de sociedad al que aspiran estas poblaciones y sus organizaciones sociales, que orientan su acción política hacia la construcción de alternativas al modelo de desarrollo imperante” (Rojas y Castillo, 2007, p. 17).

Estos pueblos, históricamente han tenido que padecer diversas formas de reorganización territorial y transformación de su cultura a causa de procesos migratorios producto de la violencia que ha sido generada desde el llamado proyecto civilizatorio en el que fueron sometidos para ser parte de las sociedades “civilizadas”. El conflicto armado, el despojo de sus territorios, el extractivismo, es decir, el desarrollo y otras formas de colonización han incidido a que muchas de estas comunidades tengan que desplazarse del lugar social y

político que se les había reconocido y asentarse en otros espacios simbólicos o en otros territorios en situaciones precarias.

El sociólogo europeo Ion Lorea, relaciona el proceso de producción del espacio en la urbanización del mundo con la segregación de las poblaciones y los territorios, aludiendo contradicciones producidas por el capitalismo, donde este es colonizado por formas parceladas, medibles, cuantificables y vendibles (2013, p. 15).

En el Distrito Capital de Bogotá según el reporte del DANE (2019), hay presencia de 19.063 habitantes que conforman pequeñas comunidades de grupos indígenas y que se ubican geográficamente en los barrios de la periferia de la ciudad o en sectores populares en situaciones de vulnerabilidad. La paradoja del campo y la ciudad.

Para lo que compete en esta investigación y en mención de las seis comunidades referidas, en el Distrito Capital se hace referencia a los asentamientos de los pueblos indígenas Misak misak provenientes del departamento del Cauca; los Kamëntšá que han habitado el Valle de Sibundoy en el departamento del Putumayo; Los Pastos, perteneciente al departamento de Nariño; los Yanacuna o Yanaconas que habitan seis departamentos de Colombia y con mayor asentamiento en el Cauca; los Nasa, concentrados en su mayoría en el Cauca, Valle del Cauca, Huila, Caquetá y Putumayo y; los Wounaan quienes han habitado la orilla del río San Juan en el Chocó y Valle del Cauca; estas comunidades se encuentran concentradas en la zona urbana, como bien se aprecia en la Tabla 1.

Tabla 1. Asentamiento de comunidades indígenas en el Distrito Capital Bogotá

Pueblo	Wounaan	Misak misak	Kamëntšá	Los Pastos	Yanacona	Nasa
Residencia localidades	Ciudad Bolívar (93,5%)	Fontibón (95,8%)	Teusaquillo (22,4%)	Rafael Uribe Uribe (14,5%) Los Mártires (13%)	Suba (35,1%)	Usme (20,6%)
Barrio por localidad	Vista Hermosa (31,52%)	Casandra (53,42%)	*	*	*	*

* Porcentaje restante disperso en otros barrios de la ciudad

Como se aprecia en la tabla anterior, la mayoría de estos asentamientos ocupan espacios periféricos de la ciudad, siendo un ejemplo claro el caso de los Wounaan quienes concentran el 93% de su población en la localidad de Ciudad Bolívar. Esto precisamente responde a lo que se mencionó anteriormente, “el mundo se urbaniza” y las comunidades indígenas no han sido ajenas a los diferentes procesos de urbanización que se han venido presentando. El crecimiento urbano de países latinoamericanos se produjo por la inquietante apuesta al desarrollo y al posdesarrollo, la industria, el comercio, la ampliación de la

frontera agrícola para la producción de alimentos a grande escala que se está presentando en el campo, la concentración de la propiedad privada por grandes terratenientes o cedida a multinacionales que se dedican al extractivismo afectando de manera directa los territorios indígenas, generalmente ubicados en reservas naturales, que restringen espacios para la construcción de viviendas o actividades agrícolas propias (Engelman *et al.*, 2017; Weiss *et al.*, 2013)

Las nuevas teorías económicas y políticas mundiales como el neoliberalismo, desplegado entre los años 80 y 90 en Latinoamérica, ha condicionado la intervención del Estado en asuntos económicos y jurídicos propios, limitando los avances en materia de política social rural, creando una brecha entre el campo y la ciudad respecto a las condiciones y oportunidades para el disfrute efectivo de los derechos de los ciudadanos, que se expresa en inequidades de diversa índole como la inseguridad alimentaria, el analfabetismo, la exclusión social, la limitación al acceso a la educación y a la salud, y la ocasión en gran medida de la pobreza extrema característico de los países latinoamericanos, los mayores indicadores de mortalidad, morbilidad y menor esperanza de vida en comparación con la población no indígena (López, Pereira y Machado, 2017; ONU, 2009).

La situación de las comunidades indígenas rurales se agudiza mucho más por los actos de violencia, históricamente ha sido una de las premisas durante todo el proceso de construcción de nación. El conflicto armado, el despojo de sus territorios, los desplazamientos derivados del accionar de actores estatales, la fuerza pública, los grupos alzados en armas, los grupos armados organizados o residuales y los grandes grupos económicos que han encontrado en los territorios indígenas una oportunidad de expansión de monocultivos, la deforestación, la siembra de cultivos ilícitos, la ganadería intensiva, la explotación legal e ilegal de recursos mineros y energéticos y las obras de infraestructura de diversa índole que se llevan a cabo, han vulnerado el derecho al territorio con que cuentan estas comunidades.

En este contexto de violencia, las migraciones forzadas de comunidades indígenas hacia los centros urbanos, ya sea por el extractivismo y modelo de desarrollo o por la inmediata presencia de grupos armados, son un asunto que poco a poco desestabiliza cualquier noción de reconocimiento y de protección estatal hacia esta población. Los desplazamientos se realizan hacia las grandes ciudades atendiendo a las dinámicas de colonización occidental, las cuales determinan estos nuevos espacios simbólicos como epicentros generadores de oportunidades de empleo, alimentación, salud, educación y de “cercanía” hacia un Estado que se considera alegóricamente, quien los va a proteger de manera inmediata.

Sin embargo, el nuevo territorio se reviste de una segregación, con unos nuevos códigos de ordenación, fragmentación, restricción, pero también, de prohibiciones e imposiciones, dicho de otra manera, una discriminación que desestabiliza su identidad cultural. Lorea (2013) en su triada sobre las practicas espaciales, las

representaciones del espacio y los espacios de representación, lo enuncia como el espacio vivido, esto es “el espacio de la imaginación y de lo simbólico dentro de una existencia material. Es el espacio de usuarios y habitantes, donde se profundiza en la búsqueda de nuevas posibilidades de la realidad espacial” (p. 16). En la Tabla 2 se presentan algunas de las causas que han generado las migraciones de población indígena hacia el Distrito Capital de Bogotá.

Tabla 2. Causas de la migración forzada hacia la ciudad como nuevo espacio simbólico

Pueblo	Nasa	Misak misak	Yanacona	Los Pastos	Kamëntšá	Wounaan
Razón declarada	%	%	%	%	%	%
Amenazas directas por parte de algún grupo armado	36,9	9,6	10,8	34,6	15,8	75
Confrontaciones entre grupos armados	12,3	24,7	8,1	3,8	12,3	16,7
Reclutamiento forzado por parte de algún grupo armado	3,1	4,1	2,7	2,6	1,8	12,1
Fumigaciones aéreas contra cultivos ilícitos	3,1	20,5	2,7	0,0	5,3	1,1
Búsqueda de oportunidades	52,3	65,8	73	61,5	61,4	2,2
Violencia intrafamiliar	1,5	4,1	0,0	2,6	7,0	1,1
Otras	4,6	1,4	2,7	5,1	1,8	1,1

Las nuevas posibilidades de la realidad espacial de migrantes indígenas no escatiman la condición por la que tuvieron que desplazarse, para Lefebvre (2013) y teniendo en cuenta el contexto indígena, la tierra ya no es solamente agricultura o el subsuelo y sus recursos, sino que también, es el Estado-nación ligado a esos territorios, es “la política absoluta y la estrategia política” (p. 360). De acuerdo con el informe de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2014) los migrantes indígenas que llegan a las grandes ciudades quedan sometidos:

A la extrema pobreza, o terminan viviendo en zonas marginales, con riesgo ambiental y social, y sin seguridad. También se han señalado las dificultades que tienen los migrantes para conservar y ejercer sus identidades y cultura, el acceso a los servicios y la inserción laboral en las ciudades, derivados de la discriminación estructural, situaciones que afectan especialmente a los más jóvenes. (Lefebvre, 2013, p. 69)

Ahora bien, la situación no solo atañe a unas condiciones de vida, claramente el *Buen vivir* tendría una grieta que poco a poco se hace más grande. La situación engloba una desestabilización de organización social que ha sido la lucha y resistencia constante de los pueblos indígenas en el país, y los modos de reivindicar su cultura y su diferencia cultural.

Esta resignificación del territorio como espacio simbólico debe vincular dentro de los procesos de inserción de la vida en la ciudad los sistemas identitarios y revalidar el concepto de territorialidad e identidad cultural de acuerdo con su historicidad.

Dentro del proceso de migración se encuentran aquellos que debieron trasladarse en búsqueda de mejores condiciones de vida, mejores condiciones laborales o de estudio, y quienes lo hicieron obligados por el conflicto armado, la presión sobre la comunidad por amenazas de muerte realizadas por grupos armados, el reclutamiento forzado, entre otras, abandonando su territorio apresuradamente; sin embargo, una vez instalados en las grandes ciudades surge la necesidad ineludible por parte de los migrantes de establecer un lugar de encuentro, un territorio, un espacio simbólico “el hombre no deja nunca de jalonar su espacio: lo baliza, lo marca, inscribe trazados a la vez simbólicos y prácticos” (Lefebvre, 2013, p. 238).

Para los grupos indígenas, la organización social y política en la ciudad es un punto de inflexión y articulador para mantener los procesos identitarios latentes, el cabildo, es una figura organizativa que les otorga potestad dentro de su lucha por la emancipación y autonomía como comunidad. Los asentamientos indígenas o espacios de encuentro dentro de la ciudad, generan vínculos fuertes que facilitan las formas de inserción de otros miembros migrantes de la comunidad, generando un ambiente de seguridad y fraternidad.

Se convierten estas en una red clave de apoyo económico y acogida afectiva tanto para aquellos que lograron insertarse de alguna manera a la vida ciudadana como aquellos que luchan día a día dentro de la complejidad urbana. Un miembro de un cabildo arguye: “por eso no me he salido del cabildo, porque compartimos el mismo lenguaje y nos comprendemos y, bueno, aunque hay problemas como en todo, pero siempre seguimos ahí y es bonito” (Entrevista hombre Nasa).

Son estos, entre otros factores los que permiten que el proceso migratorio sea o no una experiencia intensa para los indígenas (Silva e Sousa, 2011; Weiss *et al.*, 2013). En Bogotá se puede observar la creación de distintos nucleamientos de

origen y a su vez la construcción de redes familiares de apoyo, como lo es el caso específico de la comunidad Wounaan ubicados en la localidad de Ciudad Bolívar al sur de la Capital, donde al ser parte del cabildo se les permite ser partícipes de las formas de negociación con instituciones del Estado o para ser beneficiarios de algunos apoyos, pero también, para afianzar su identidad cultural a través de la participación activa en sus asambleas; en concreto, para ellos significa ser parte de algo, dentro de la inmensidad de la ciudad, propiciando que las estadias y migraciones temporales se vuelvan prácticas extendidas o permanentes.

El cabildo para la comunidad Nasa es un soporte emocional que permite la vinculación política que dota de sentido la experiencia de habitar fuera del territorio de origen, siendo esta, una forma para lograr ser parte del nuevo territorio simbólico en el que se encuentran, por lo que las redes sociales y relaciones de parentesco toman importancia para el sustento de las mismas comunidades indígenas dentro de la ciudad junto con la incorporación de nuevos miembros dentro de un espacio insólito. Lo planteado por Silva e Sousa (2011), bajo la nomenclatura de “redes migratorias” como el mecanismo por el cual los indígenas migrantes reciben apoyo brindado por su comunidad, favoreciendo de esta manera el ingreso a un nuevo territorio, por medio de solidaridad grupal, disminuyendo las posibles barreras que se interponen entre ellos y su buen vivir.

Por otra parte, para Weiss *et al.* (2013) no solo es un asunto de cadenas y redes migratorias de colaboración y de trabajo colectivo, sino que, por el contrario, también existen otros aspectos que predisponen a las personas a juntarse para apoyarse entre ellas, como la pobreza, la etnia y el desinterés por parte de los otros.

Generalmente la identidad cultural se reafirma a través de la conformación de comunidades y de esta manera formalizan su reconocimiento frente a diferentes organismos (Weiss *et al.*, 2013). No cabe duda que son estos espacios los que permiten en parte la persistencia o continuidad de sus usos y costumbres, se abren espacios de diálogo, se comparten preocupaciones y se realiza intercambio para la transmisión de saberes entre generaciones.

El Distrito Capital de Bogotá como una de las grandes metrópolis de Latinoamérica, ofrece en la esfera social fortalecer procesos de inclusión y una lista extensa de oportunidades de sustento provocadoras para las comunidades que están en busca de una supervivencia en la ciudad. Cabe señalar que, la migración implica el movimiento de una población desde un punto de origen establecido hacia otro que se encuentra fuera de un contexto habitual, la justificación de su ocurrencia comprende causas que confluyen en que toda migración se encuentra condicionada ya sea por la búsqueda de mejores oportunidades de subsistencia o las consecuencias del forzamiento por agentes externos, resultando en búsqueda de condiciones diferentes que permitan el alcance de ciertas necesidades, expectativas o nuevas condiciones de vida.

Los procesos migratorios en Colombia se han visto marcados por el desarrollo económico del país, pero también se tiñen bajo la marca del conflicto armado, es un asunto que difícilmente se puede desprender en la mayoría de los procesos migratorios ocurridos en el país, esto define el modo en el que las personas deciden trasladarse y dirigirse a diferentes lugares, de tal forma dan sentido a los procesos de inserción social por el tiempo y preparación que pueden existir tanto para dejar un lugar como para llegar a uno nuevo.

En la Tabla 2 que se presentó anteriormente, fue posible identificar diferencias en las causas y motivaciones por las que las personas llegan a la ciudad de Bogotá, la ciudad capital que se ha erguido como una metrópolis donde se encuentran migrantes de diversas regiones y contextos geográficos, sociales y culturales, principalmente porque es una de las ciudades con mayor extensión territorial, sitio de concentración de los aparatos del Estado, los medios de comunicación, el emporio ideológico de la iglesia católica y la economía, que reflejan el carácter centralista de la nación.

Algunos miembros de las comunidades indígenas asentadas en Bogotá, refieren de forma explícita esos procesos de migración que los han conducido a este nuevo lugar y a la producción de un nuevo espacio simbólico.

Para la comunidad Misak misak proveniente del departamento del Cauca existen causas claras para llevar a cabo la migración hacia los centros urbanos. En comunicación personal con algunos de estos pobladores, mencionan: “ya después de que estaba [la guerrilla], después vinieron los otros [grupos] armados y [le] tocaba [a] uno aislarse de aquellos grupos. Bajamos a Piendamó, primero tocaba que ir a Popayán” (Taller migración, pueblo Misak misak). Otros afirman que: “ahorita algunas mamás han contado [que] en el territorio siempre ha existido la violencia, [lo que hace] que los pueblos indígenas o los Misak se desplacen a otros lugares” (Taller de migración, pueblo Misak misak).

Es claro que el conflicto armado ha influenciado en gran parte los movimientos migratorios de esta comunidad, el tránsito por distintos municipios y ciudades ha acarreado transformaciones en las formas de interacción social, debido a las modificaciones del territorio, de las estructuras familiares y de las prácticas culturales que venían realizando desde sus lugares de origen.

Las migraciones tienen un efecto directo en la vida de las personas, el *Buen vivir* no es un asunto que haya quedado en sus anteriores territorios de origen; en sus nuevos asentamientos buscan de manera apresurada unas mejores condiciones, pues quien migra pretende estabilizar su vida de la mejor forma posible, siendo la búsqueda de oportunidades laborales una de las principales causas:

[Salí del territorio] pues, más que todo, por [la] estrechez del territorio y la necesidad de, pues, las ganas de salir adelante con mi familia [...] Allí, [en el territorio], todo es trabajo del campo, entonces allá no hay facilidad y oportunidades de trabajo. (Taller de migración, pueblo Misak misak)

Precisamente los contextos de ciudad traen consigo el enfrentamiento a dinámicas y estructuras sociales desconocidas y no vividas previamente, que para cualquier persona externa resultan complejas de entender y asimilar de manera inmediata; entonces, la incorporación a las diferentes actividades de la ciudad, permite a paso lento la inserción en estos nuevos territorios o lugares para habitar.

El panorama para la comunidad de Los Pastos tiene algunas diferencias, porque realizan tránsito en distintos lugares antes de llegar a la capital del país; muchas de estas personas por la cercanía geográfica se asientan en ciudades del vecino país, Ecuador, donde se han establecido relaciones comerciales y laborales fuertes dada la condición de frontera.

Las personas pertenecientes al grupo indígena Los Pastos, expresan que por lo general llevan muchos años de establecimiento en Bogotá; entre las causas principales de migración se encuentran la búsqueda de alternativas laborales que permitan mejorar su calidad de vida en clave de economía; también es común ver que las personas jóvenes se movilizan en búsqueda de oportunidades académicas: “bueno allá las cosas económicas no alcanzan, a nivel académico no es que (...) uno migra y se va a conseguir dinero, a trabajar y poder estudiar” (Taller de migración, pueblo Los Pastos). Asimismo, las aspiraciones de crecimiento personal se ven marcadas por la oportunidad que representa a la hora de conseguir un empleo formal, como lo refiere un comunero:

| 329 |

Creo que ya esta generación percibe ya un olor a profesionalismo (...) si tú sales a una ciudad por mínimo, mínimo, ahora ya el cartón de bachiller ya no te sirve, tienes que tener (...) curso en el SENA o en alguna parte (...) para que te empleen por el mínimo y en lo que tengas, entonces pues si varios compañeros pues de mi promoción (...) han salido varios a estudiar. (Grupo focal, Taller migración, pueblo Los Pastos)

Algunas redes migratorias establecidas tienen una gran funcionalidad en las grandes ciudades:

Por medio de cabildos se ha generado esas redes de apoyo (...) entonces que eso también ha sido un factor muy importante dentro de la comunidad de Los Pastos acá en Bogotá (...) ya que por medio de otras personas es que se han generado también otras redes como la parte de estudio (...) líneas para conseguir trabajo y también incluso hasta para conseguir vivienda. (Grupo focal, Taller migración, pueblo Los Pastos)

Las grandes ciudades como Bogotá, se convierten en el foco de asentamientos de muchas poblaciones y en nuevos territorios de tránsito y destino de estas poblaciones, incluyendo a los grupos minoritarios y grupos étnicos. Su presencia

y la configuración de un nuevo territorio trae consigo una transformación, no solo estructural para territorio geográficamente establecido sino para una transformación y conversión de nuevos lugares de interacción, un nuevo territorio de representación, haciendo eco al carácter multiétnico y multicultural del que se abanderan los Estado-nación.

DE LOS PROCESOS DE INSERCIÓN SOCIAL A LA PERCEPCIÓN DE BIENESTAR Y EL BUEN VIVIR EN LA CIUDAD

Actualmente, en el contexto urbano que describe a Bogotá, los procesos de inserción social a las conductas o códigos por parte de las comunidades indígenas asentadas en la ciudad es una obligación impuesta para que aquellos entendidos como foráneos, puedan mantener condiciones básicas de subsistencia. Estas conductas atraviesan la necesidad de generar nuevas identidades, resultado de la interacción con el nuevo contexto como sujetos que viven el embate y la contradicción de la modernidad, el desarrollo y la globalización en el territorio (Silva e Sousa, 2011). Son estas unas de las principales razones por las que deviene un cambio generacional en las motivaciones personales para abandonar los lugares de origen, como lo son la falta de oportunidades para sustentarse económicamente en el territorio, la ausencia del Estado en términos de infraestructura y servicios sociales, y la búsqueda en la mejora de las condiciones de vida y bienestar (Silva e Sousa, 2011).

| 330 |

De acuerdo con los estudios realizados por el profesor de sociología Dietz (2019), la fundamentación de la adopción de nuevas conductas y dinámicas generadoras de relaciones subalternas, desencadenan en escenarios de desigualdad, donde la diversidad se asume desde un carácter dinámico, conflictivo y heterogéneo, forzando al proyecto hegemónico de nación que afecta las percepciones sobre el bienestar y el *Buen vivir*. Tal es el caso de los comuneros Nasa participantes del estudio, quienes el 41% de los entrevistados afirman “no sentirse felices en la ciudad”, y de estos, el 28,6% mencionan como principal dificultad la adaptación a las dinámicas de la ciudad, el 25% a la falta de oportunidades que los vincule a la vida laboral y el otro 25% la ruptura del vínculo con el territorio de origen. Para algunos de ellos:

Bogotá es horrible para vivir. Esta es la fecha que no me amaño. Entonces, esos días si fueron muy malucos, muy intensos porque yo me vine sola [...] pues, como nosotros, bueno, la mayoría, somos de tierra caliente, el frío, la gente, todo, todo, porque, pues, no muchas cosas que no. (Taller determinantes de la salud, pueblo Nasa)

No obstante, en clave de la interculturalidad, merece la pena revisar lo que propone la teórica argentina Catherine Walsh quien evidencia al mismo tiempo, desde la perspectiva del multiculturalismo las distintas dificultades entre el encuentro de las múltiples culturas que componen una sociedad, donde no se promueve un relacionamiento horizontal en las relaciones de vivencias en el nuevo contexto; así mismo, desde la pluriculturalidad no se evidencia un reconocimiento instrumental de la diversidad; y, desde la perspectiva intercultural crítica se visibilizan asimetrías políticas, económicas, sociales y de poder que limitan las posibilidades de insertarse en el nuevo contexto (Walsh, 2005; 2010).

Lo anterior queda evidenciado por percepciones negativas del bienestar y discriminación, por ejemplo, una comunera Wounaan afirma: “nos han discriminado como indígenas por no hablar el español, por su mismo rasgo físico también, no hay espacios donde concertar [...]” (Entrevista mujer Wounaan). Otra menciona que:

Quando se viste con este vestido y se va para el centro allá otros lo miran como bien y otros lo miran como mal, lo miran de pies a cabeza o voltean a mirar entonces ya le da es como pena. (Entrevista mujer Wounaan)

Las comunidades indígenas que se referencian en esta investigación, con frecuencia se ven expuestas a diversos estímulos culturales exógenos, se transforman algunas de sus prácticas de acuerdo con el nuevo espacio; cambia su temporalidad; el dinero empieza a tornarse parte importante de la cotidianidad y del diario vivir; hay una configuración de sus prácticas respecto a la tierra y su uso; la producción de alimentos escasea o puede llegar a ser inexistente como lo menciona Yagüe (2014) en su publicación.

En definitiva, se evidencian escenarios de marginalización con principal afectación en las necesidades básicas de subsistencia como al acceso a alimentos, que en el caso de los comuneros Wounaan, en el que el 91% de los hogares encuestados dejaron de comer alguna de las comidas principales por falta de recursos económicos; el 93% comió menos de lo habitual y el 74% afirmaron que algún miembro del hogar recibe desayunos, medias nueves o almuerzo en algún plantel educativo y no en su hogar. Este tipo de información se corrobora con afirmaciones de un comunero de la comunidad Misak misak: “uno no se está conservando, pues ya uno no come lo que comía antes porque espiritualmente tampoco piensa como pensaban los mayores, pues los mayores pensaban en estar bien y le buscaban solución a todo” (Taller percepciones en salud, pueblo Misak misak).

En consecuencia, y en línea a lo descrito inicialmente por los teóricos Dietz y Walsh (2019, 2005), la diversidad étnica y cultural debe abordarse desde la complejidad de definiciones que impliquen la visión de los grupos

étnicos como la sumatoria de un conjunto de características que están siendo reconfiguradas en un nuevo espacio en el que se espera se propicie la igualdad de oportunidades para el desarrollo del *Buen vivir*.

En contraste con lo anterior, ya estando asentados en la ciudad se evidencia todo lo contrario al desarrollo de un espacio que facilite la igualdad de oportunidades, ese reconocimiento y protección de la diversidad que se establece en el orden constitucional pasa a un tercer plano, ya que la búsqueda y satisfacción de un *Buen vivir*; el territorio o *espacio simbólico vivido*, está mucho más limitado y ahora debe ser compartido con otros; cabe señalar, siguiendo nuevamente a Henri Lefebvre (2013) que “la construcción de la ciudad preparó y determinó la ocupación del territorio, su reorganización bajo la autoridad administrativa y política del poder urbano” (p. 201). De modo que, la diversidad exige nuevas formas de reconocimiento, ya que se empieza a confrontar un nuevo modo de interpretar la realidad indígena (Charry, 2012).

Lo anterior queda confirmado, ya que la mayoría de la población indígena asentada en las ciudades se inscribe en prácticas capitalistas de producción y formas de inserción laboral, que son realmente precarias o inexistentes. Por ejemplo, el 63% de las familias Wounaan encuestadas manifiestan que reciben menos de un salario mínimo mensual, seguidos del 34% de las familias Kamëntšá.

Por otra parte, el 56% de las familias Misak misak, el 25,9% de los Yanacóna, el 47,1% de los Nasa y el 44,9% de las familias de Los Pastos, deben sobrevivir con un salario mínimo durante el mes. Esto indica que, las familias deben completar un ingreso familiar total que se aproxime al sustento digno con diversas fuentes lo que implica trabajos adicionales en condiciones de ilegalidad y explotación o el acceso a beneficios de políticas sociales como subsidios, los cuales no logran solventar al total de la población (sumado con la población receptora) en condiciones de pobreza y exige trámites burocráticos para acceder a los mismos.

La realidad en la ciudad es bastante precaria, se demuestra que la inserción laboral es estacional con salarios insuficientes, como es el caso la comunidad Misak misak en el campo de la floricultura, donde cumplen con extensas jornadas laborales, expuestos a químicos, a temperaturas extremas, con remuneraciones económicas que no se comparan ni siquiera con un salario mínimo.

Particularmente para la comunidad Wounaan, quienes el 45,3% aluden entender el español pero no hablarlo, se muestran marcados procesos de discriminación y precarización de la vida en la ciudad, donde 76,7% de las familias dependen de subsidios para sobrevivir, concordando con lo que ya se mencionó arriba en la Tabla 2 tan solo el 87,8% se encuentran inscritas en el registro único de víctimas y el 91,7% de los mismos refieren migrar a la ciudad desplazados por amenazas directas de grupos armados y confortamientos en su territorio.

Para la Organización de las Naciones Unidas ONU (2009), las condiciones de pobreza y precariedad de las comunidades indígenas asentadas en contextos de ciudad triplica a la población general. En la mayoría de los casos, los hombres indígenas son contratados para trabajos arduos como la construcción o el comercio informal, entre otros, y las mujeres indígenas trabajan como empleadas domésticas o en la floricultura como en el caso de los comuneros Misak misak residentes en la capital; muchos de ellos en condiciones inestables.

De igual manera, se revela en los relatos Kamëntšá escenarios de explotación laboral por intercambios injustos de mano de obra, de las cuales la mayoría son mujeres, o en el caso de los Nasa, quienes, al adoptar la modalidad de venta informal en el espacio público, deben enfrentar barreras como el lenguaje y la cultura, en un medio de subsistencia en las dinámicas laborales de la urbe. Algunos testimonios confirman esto: “luego las tenían encerradas por uno o dos años y encerradas en condición de esclavitud doméstica” (Entrevista individual a mujer Kamëntšá). Otros manifiestan:

Sin embargo, eran intercambios abusivos decían las mujeres. Por ejemplo, les decía a los papás: “no, venga les voy a dar este mercadito para que la muchacha me ayude a cuidar a los niños o a cocinar por tres meses”. (Entrevista individual a mujer Kamëntšá)

Con base en lo expresado, se hace posible la interpretación en la que no se encuentra un estado de satisfacción, quedando incompleto el cumplimiento de las expectativas y haciendo difícil la percepción de bienestar y el Buen vivir. Aun cuando se tiene en consideración la heterogeneidad de apreciaciones.

En el siguiente relato de un comunero de Los Pastos, también es posible evidenciar cómo su perspectiva de calidad de vida se ha visto afectada y se enfatiza en la añoranza de su propio territorio: “por lo menos (...) antes vivíamos en amplios sitios, teníamos bastante oxígeno, ahora somos cinco, seis, en unos metrajes tan pequeños, entonces eso también, no hay suficiente oxígeno entre sí, también nos estamos contaminando” (Taller percepciones en salud, pueblo Misak misak).

Las inequidades están presentes en cada uno de los lugares que habitan y también del territorio como espacio simbólico en el que configuran sus presencias. Deben enfrentar el reto de pertenecer al Sistema Educativo Colombiano, pero desde unos procesos de enseñanza y de aprendizaje occidentalizados, dejando a un lado la educación propia. Esta investigación arrojó que la mayoría de los comuneros no consiguen finalizar la Educación Básica Secundaria (EBS) y mucho menos la Educación Media (EM), lo que los imposibilita al acceso a la Educación Superior (ES) para los jóvenes mayores de 18 años, como se ilustra a continuación:

Tabla 3. Escolarización y acceso a la educación superior por comunidad indígena

Misak misak	Kamëntšá	Los Pastos	Yanacona	Nasa	Wounaan
17 a 21 años: 39%	17 a 21 años: 66,7%	17 a 21 años: 50%	17 a 21 años: 47%	17 a 21 años: 61%	17 a 21 años: 32,35%
Mayores de 21 años: 6,8%	Mayores de 21 años: 14,8%	Mayores de 21 años: 3,1%	Mayores de 21 años: 5,6%	Mayores de 21 años: 12%	Mayores de 21 años: 8%

La encuesta de medición de la calidad de vida urbana promovido por el DANE, incluye la disponibilidad y el acceso a los servicios educativos, que vinculan a su vez la Educación para el Trabajo y Desarrollo Humano y la Educación Superior como uno de los indicadores de satisfacción del conjunto de necesidades y preparación para la inserción en la vida laboral en edad productiva. En este sentido, se mantiene una amplia brecha entre las comunidades indígenas en comparación con la población general, recalcando inequidades relacionadas al género y al dominio del idioma español, como es el caso de las familias Wounaan.

“PENSAR BONITO” “SENTIRSE BIEN”: PERCEPCIÓN DEL ESTADO DE SALUD

Como se expresó anteriormente, la tenencia de la tierra se asume más allá de un recurso natural o ámbito geográfico, y se constituye como el medio por el cual se ejerce poder, configurándose como un espacio simbólico además de tangible que genera pertenencia (Vázquez, 2007). En este sentido, la comunidad Nasa relaciona la salud y el bienestar con la armonía o la desarmonía en relación directa con el territorio, concebido por ellos como una noción trascendental, que no es suficientemente entendida con cualquier explicación meramente biológica y médica disciplinar. Asimismo, para la comunidad Kamëntšá esta relación trasciende desde el “pensar bonito” para vivir bien e involucra conjurar todos los conflictos, humanos o no, que puedan afectar sus cuerpos, sus comunidades o, en general, sus relaciones espirituales y materiales con el mundo.

Por eso, se identifica dentro de la inserción social, la adopción de los nuevos mecanismos que condicionan a los indígenas a las dinámicas propias de la ciudad, factores reconocidos por los mismos comuneros que enferman a los cuerpos: “vamos a tener enfermedades estomacales, debilidad, pero, pues bueno, eso es como un tema también de proceso de acoplarse con la vida citadina” (Taller percepción de salud, pueblo Los Pastos).

La presión que ejerce la ciudad y su ritmo se expresa en los cuerpos como estrés, a causa de la contaminación auditiva, ambiental como el tráfico y la polución, la inseguridad, cambios en la alimentación y la pobreza propia de las formas de inserción económica en Bogotá.

La situación de salud de las comunidades indígenas, según la Organización de las Naciones Unidas en el informe presentado en 2009, está caracterizada por enfermedades crónicas asociadas a procesos metabólicos como la diabetes cuya prevalencia es superior a 50% en mayores de 35 años; la concentración de altos indicadores de enfermedades infecciosas como Malaria y Tuberculosis; mayores tasas de mortalidad materna e infantil en relación a la población general; problemas de salud mental como depresión, uso indebido de sustancias psicoactivas y tasas de suicidio hasta 7 veces más altas en comparación a la población no indígena. Sumado a esto, se evidencian barreras geográficas y culturales de acceso a la atención en salud; para el caso del presente estudio el 50% de los Kamëntšá, el 54,5% de los Yanaconas, el 55,2% de las familias Nasa expresan como principal barrera de acceso “conseguir una asistencia médica de manera oportuna”, mientras que para el 50% de Los Pastos y el 48,9% de los Wounaan manifiestan una espera prolongada para recibir atención médica. Lo anterior es evidente en la siguiente comunicación personal cuando uno de los miembros de la comunidad expresa: “la razón que uno no va al médico es porque le toca sacar una cita, esa cita se demora que... ocho días y uno incluso puede estarse muriendo y eso es lo complicado de acá de la EPS” (Taller percepción de salud, pueblo Misak misak).

La propuesta de la *Determinación social de la salud*, en el marco de la epidemiología social latinoamericana / epidemiología crítica latinoamericana promovida por el médico investigador ecuatoriano Jaime Breilh (2014), se propone la existencia de una historicidad asociada a lo biológico, que condiciona los fenómenos físicos, químicos y biológicos de la naturaleza con la sociedad humana, donde conviven los procesos fisiológicos del fenotipo y el genotipo con lo socio-ambiental y en este sentido lo natural es inevitable a lo social para desarrollar su propio espacio legal. De este modo se argumenta la relación de interdependencia de los comportamientos biológicos del cuerpo a los procesos históricos y socio espaciales, donde las relaciones con el entorno generan situaciones de desarmonía y sufrimiento generadores de enfermedad.

El sufrimiento, más allá del dolor físico y del malestar percibido, discierne como una realidad problemática y agitadora de la vivencia humana, alejando al ser de la verdadera felicidad y del placer (Hurtado, 2018). Visto desde el dolor percibido, se entiende como una experiencia desagradable y emocional que tiene dos agentes partícipes, el cuerpo como el encargado de experimentarlo y la persona de sufrirlo (Hurtado, 2018). Se distingue entonces, el sufrimiento físico del sufrimiento social, siendo este último la ausencia de un sentido vital, donde hay tristeza, incomprensión, desorientación, miedo, soledad, entre otros.

Estos sentimientos en el contexto de la investigación que se presenta, son percibidos como desarmonías donde el 50,7% de los Misak misak; el 54,4% de los Kamëntšá; el 44,3% de Los Pastos; el 41% de los Yanacona; el 42,6% de los Nasa y; el 53,3% de las familias Wounaan han percibido algún tipo de desequilibrio o desarmonía en la ciudad de Bogotá. Otras expresiones quedan registradas como el de la comunidad Kamëntšá, quienes, ante la ausencia de un territorio propio, describen procesos de curas en las relaciones con su entorno (la inserción al territorio como espacio simbólico):

El pensamiento y la cura son dos cosas indisociables dentro de la medicina propia Kamëntšá y que ambas necesitan un territorio para poder efectuarse. Es posible decir que Bogotá constituye un territorio, de algún modo, pero no aún un territorio propio, abierto, capaz de sostener el pensamiento para abrir caminos, como lo mencionó un médico Kamëntšá. (Taller determinantes en salud, pueblo Kamëntšá)

Una inserción forzada en la ciudad, conlleva al mismo tiempo a un escenario de desequilibrio físico, mental y emocional afectando negativamente la percepción sobre el estado de salud (Bonilla, 2011). Estos factores atribuidos a las dinámicas propias de Bogotá, da como resultado la aparición de males y dolencias que no experimentan en su lugar de origen. Aquí, se resalta la importancia de los cuidados mutuos tanto corporales como afectivos en términos que son propiciados por espacios de encuentro para estas comunidades.

Por medio del cuidado mutuo se crean relaciones interpersonales fuertes, lazos de apoyo, el encuentro humano con los suyos que generan sentimientos de satisfacción, redes de cuidado, pensamiento colectivo, armonía y equilibrio. La comida, tiene una dimensión social en palabras de Yagüe (2014), y como también fue evidenciado en este estudio; se generan vínculos que dan la oportunidad del reencuentro y de apartar sentimientos como el abandono y la miseria para sentirse en equilibrio y armonía.

El sentido de *comunitariedad* llamado así por la comunidad indígena Nasa, no es más que el reflejo de todo lo mencionado anteriormente, ya que les permite la construcción de lazos emocionales que a su vez les confiere mejores herramientas para mantener una buena salud o por lo menos les permite recomponerse de los males generados por el desplazamiento como lo es en el caso de todos aquellos que fueron forzados a abandonar sus tierras en condiciones de amenazas contra sus vidas o las de sus familiares, por miedo a ser heridos en fuego cruzado entre grupos armados, por la angustia que provocaba el pensar que uno de sus hijos sea reclutado en contra de su voluntad; no obstante, todo lo anterior le otorga a el cabildo toda la facultad como mecanismo de resistencia, puesto que no es más que un instrumento para organizar sus propias lógicas, para darles un mayor

peso no solo político dentro la comunidad, sino también de independencia, pertenencia y armonía (Villamarín y Guerrero, 2015).

HACIA UNA MIRADA INTEGRADORA EN LA CIUDAD QUE LE APUESTE AL BIENESTAR Y BUEN VIVIR DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Los resultados de la presente investigación permiten evidenciar procesos sistemáticos de violencias estructurales y discriminación hacia las comunidades indígenas asentadas en la ciudad de Bogotá. En este sentido, la propuesta de *Determinación social de la salud*, permite explicar la distribución de percepciones e indicadores sociales y de salud negativos, consecuencia de las formas de inserción precarias en el aparato productivo y de poder en una sociedad, bajo la matriz de la “triple inequidad” asociada a la clase social, el género y la etnia (Donnangelo, 2014). Se configuran en esta lógica, modos de vida impuestos por el escenario receptor que generan condiciones de vulnerabilidad diferenciales que se interrelacionan compartiendo la misma raíz germinal frente a la acumulación del capital y del poder que reproduce inequidades sociales y en salud (Donnangelo, 2014; Morales *et al.*, 2013).

Los indígenas migrantes a la ciudad de Bogotá, participes en el presente estudio, describen dentro de los resultados la obligación de superar barreras impuestas tanto por la sociedad receptora como por la estructura del Estado-nación, que los segrega a condiciones precarias de subsistencia en la ciudad. Aunque la naturaleza de la investigación en un principio procura caracterizar las condiciones demográficas, sociales, de salud, junto a los procesos de articulación a la vida urbana, los resultados develan afectaciones socioculturales, deficiencias en la atención local recibida, desarmonías y sufrimiento social que amerita la resignificación de la identidad urbana mediante la emergencia de procesos organizativos y participativos que promueva su derecho a la ciudadanía plena (Engelman, 2014) y el goce efectivo de la oferta social para el libre desarrollo de sus potencialidades.

En su defecto, se exponen diferenciaciones que estructuran un saber dominante en la lógica del desarrollo donde se reconocen otras expresiones en términos minoritarios, como si se tratara de *especies en vía de extinción* acentuando convicciones de superioridad. Resulta completamente necesario ir más allá de un relativismo epistemológico mediante el reconocimiento y respeto de la diversidad de saberes que implique una ruptura con las relaciones de poder dominantes, dejando de lado pretensiones como ideales de dominación en el marco de una *descolonización del conocimiento* (Gudynas y Acosta, 2011).

Entonces, el *Buen vivir* propende por el reforzamiento de identidades que en muchas culturas de manera independiente al lugar físico que se habita, si bien puede poner en juego sus esencias, no hace lo mismo con sus márgenes

mediante la resignificación que implicaría comprender los espacios geográficos a lo que se considera como *invasión* o *usurpación* de recursos naturales y estilos de vida (Gudynas y Acosta, 2011).

Autores como Pablo Villatoro, y en concordancia con las posturas de medición de *bienestar* y *progreso social* expuestas por la CEPAL (2010^a), incorporan la inminente necesidad de avanzar hacia la construcción de nuevos enfoques que permitan ampliar dichos conceptos desde la comprensión de las relaciones de los individuos con sus nuevos entornos junto a las expresiones materiales y subjetivas derivadas de estas (Villatoro, 2012, p. 68). En concordancia, se postulan las dimensiones de Integración social (evalúa la calidad de las relaciones que se generan), Aceptación social (sentido de pertenencia a un grupo), Contribución social (sentimiento de utilidad), Actualización social (confianza en el progreso y en el cambio) y Coherencia social (capacidad para entender la dinámica de la sociedad) (Keyes, 1998, p. 122; Villatoro, 2012, p. 17) como mecanismos que pudieran ser medibles y aportarían en los escenarios de toma de decisión en políticas públicas frente a la calidad de vida de las personas migrantes a la ciudad.

Si bien existen muchas divergencias frente al concepto de *Calidad de vida* desde los conceptos de *Buen vivir* y *Bienestar*, se resalta en ambas corrientes los esfuerzos por comprender el mundo subjetivamente construido, la historia y la relación con los recursos físicos, sociales y simbólicos del territorio de las personas que migran desde contextos rurales al urbano.

En esta vía, se alude a la reconstrucción de los escenarios donde se desarrolla la vida en el marco de categorías como *lo urbano* y *la ruralidad*, pues estos responden en la lógica del capitalismo y las relaciones materiales con el entorno a reordenamientos económicos y políticos que no solo han desatado escenarios de expropiaciones, sino que, además, *invisibiliza identidades pre-existentes y surgentes*.

Autores como Engelman (2014), han establecido la necesidad de problematizar las diferenciaciones y vínculos entre el “el campo” y “la ciudad” desde un punto de vista relacional y dinámico, mediante el debate de aquella imagen ahistórica y esencializada de lo étnico que a su vez asocia esto exclusivamente a lo rural.

En la línea de la diversidad-interculturalidad crítica propuesta por Dietz y Walsh (2019, 2005, 2010), se postula la necesidad de transformar las relaciones de dominación hacia el fortalecimiento de la identidad étnica, fortaleciendo los procesos de organización comunitaria, promoviendo dentro del marco de las políticas públicas el acceso efectivo a recursos como vivienda, acceso efectivo al trabajo, salud, educación y demás servicios sociales que los reivindica y resignifica como ciudadanos, sin que esto implique procesos de *aculturación* o *pérdida de cultural* (Engelman, 2014; Herrera, 2018; Zárate y Leal, 2018).

De igual manera, el estudio permite evidenciar la necesidad de incluir otras formas de entendimiento epistémico para el abordaje de las comunidades indígenas y minorías étnicas, nuevas intencionalidades para transformar el conocimiento que se desea producir, hacia el reconocimiento de la capacidad de agencia cultural, política e histórica en el ejercicio de la autonomía, con total participación de estas comunidades.

Para concluir, el presente capítulo, pretende abrir el debate frente a la reestructuración de los mecanismos de medición y determinación del bienestar y la calidad de vida, hacia metodologías participativas que le apuesten a la caracterización de las diferentes formas de resignificar la vida en la ciudad de las comunidades indígenas, mediante el fortalecimiento de la identidad y el buen vivir en contextos urbanos para el ejercicio pleno y digno de sus libertades en el marco de sus derechos humanos: “digamos eso es lo más bonito de nuestra comunidad: que nosotros tenemos problemas y existe el [cabildo], donde todo el mundo se reúne, aunque acá no tenemos, pues, el fogón, pero pues nos reunimos todos, al menos nosotros” (Taller migración, pueblo Misak misak).

REFERENCIAS

- Blanco, A. y Díaz, D. (2005). El bienestar social: su concepto y medición. *Psicothema*, 17 (4), pp. 582-589.
- Bonilla, D. (2011). Indígenas urbanos y derechos culturales: los límites del multiculturalismo liberal. *Revista Direito GV*, 7(2), pp. 569-604. <https://doi.org/10.1590/S1808-24322011000200009>
- Breilh, J. (2014). *Las tres “s” de la determinación de la vida y el triángulo de la política*. Centro Brasileiro de Estudos de Saúde – CEBES. Seminario “Rediscutiendo a questão da determinação social da saúde”. Universidad Andina Simón Bolívar. <https://www.slideserve.com/symona/las-tres-s-de-la-determinacion-de-la-vida-y-el-tri-ngulo-de-la-politica>
- Charry, J. (2012). La etnoeducación como proyecto y apuesta política para transmitir, conservar, reproducir valores y tradiciones constitutivos del ser indígena o afrodescendiente. *Silogismo*, (10), pp. 1-8.
- Comisión Económica para América Latina – CEPAL. (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*, pp. 1-127. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37050/4/S1420783_es.pdf
- Asamblea Constituyente de la República de Colombia. Constitución política de Colombia (1991) *Artículo 7*. (Título 1) 2da ed. Legis
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2019). *Población indígena de Colombia. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/grupos-eticos/informacion-tecnica>
- Dietz, G. (2019). Diálogos Intersaberes: Reflexiones Metodológicas. En S. Sartorello (coord.), *Diálogo y conflicto interepistémicos para la construcción de una casa común*, pp. 95-132. Universidad Iberoamericana
- Donnangelo, C. (2014) A conceptualiza~ao do social na interpreta~ao da doen~a: balan~o crítico. En J. Da Carvalheiro, L. Heimann y M. Derbli, *O social na epidemiologia Um legado de Cecília Donnangelo*. In Instituto de Saúde, pp. 47-84.
- Engelman, J. (2014). Etnicidades cuestionadas: metodología y epistemología de nucleamientos y comunidades indígenas urbanas. *Polis, Revista Latinoamericana* 13(38), pp. 67-87.
- Engelman, J., Weiss, M. y Valverde, S. (2017). El territorio en la ciudad. Trayectorias, nuevas configuraciones y políticas públicas en relación a los pueblos indígenas en Argentina. *Ruris - Revista Do Centro De Estudos Rurais – UNICAMP*, 10(2), pp. 101-134.
- Giménez, G. (2009). La cultura como identidad y la identidad como cultura. En G. Castellanos, D. Grueso y M. Rodríguez (eds.), *Identidad Cultura y política, perspectivas conceptuales, miradas empíricas*, pp. 35-59. Programa Editorial Universidad del Valle.
- Grupo de la OMS sobre la calidad de vida. (1996) ¿Qué es calidad de vida? / WHO Quality of Life Assessment Group. *Foro Mundial de la Salud 1996*; 17(4), pp. 385-387
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 53, pp. 71-83.
- Herrera, M. (2018). *Comunidades indígenas urbanas: disputas y negociación por el reconocimiento*. *Andamios* 15(36), 113-34.

- Hurtado, F. (2018). Antropología del sufrimiento social. *Antropología Experimental*, (17). <https://doi.org/10.17561/rae.v0i17.3777>.
- Keyes, C. (1998). Social well-being. *Social Psychology Quarterly*, 61, pp. 121-140.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. (E. Martínez, trad.). Capitán Swing Libros, S. L.
- López, M. C. (2008). Sufrimiento social y salud de las personas desplazadas y refugiadas. En P. Riaño y M. Villa (ed.), *Poniendo tierra de por medio. Migración forzada de colombianos en Colombia, Ecuador y Canadá*, pp. 420-467. Corporación Región con el apoyo de Centro Internacional de Investigación para el Desarrollo (CIID) y Social Sciences and Humanities Research Council.
- López, W., Pereira, A. y Machado, C. (2017). Trajetória Das Relações Público-Privadas No Sistema de Saúde Da Colômbia de 1991 a 2015. *Cadernos de Saúde Pública* 33(suppl 2), pp. 1-16.
- Lorea, I. (2013). Prólogo. Henri Lefebvre y los espacios de lo posible. *La producción del espacio*, pp. 9-30. Capitán Swing Libros, S. L.
- Morales, C., Borde, E., Eslava, C. y Concha, C. (2013). ¿Determinación social o determinantes sociales? Diferencias conceptuales e implicaciones praxiológicas. *Rev. Salud Pública*. 15(6), pp. 797-808.
- Organización de las naciones unidas (ONU). (2009). *La situación de los pueblos indígenas en el mundo*. ed. Department of Economic and Social. New York. https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/SOWIP/en/SOWIP_web.pdf.
- Restrepo, E. (2008). Multiculturalismo, gubernamentalidad, resistencia. En O. Almario y M. Ruíz (eds.), *El giro hermenéutico de las ciencias sociales y humanas*. Universidad Nacional.
- Rojas, A. y Castillo, E. (2005). *Educación a los otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*. Universidad del Cauca.
- Rojas, A. y Castillo, E. (2007). Multiculturalismo y políticas educativas en Colombia ¿interculturalizar la educación? *Revista Educación y Pedagogía*, XIX(48), pp. 11-24.
- Silva e Sousa, F. H. (2011) Entre la aldea y los rascacielos: identidad, inmigración y territorialidad indígena urbana en Curitiba, Brasil. *Revista Española De Antropología Americana*, 41(2), pp. 391-416. https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2011.v41.n2.5
- Vázquez, F. (2007). *La resignificación de la identidad como estrategia de resistencia frente al dominio colonial*. Belén, Catamarca. IV Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Villamarín, A. y Guerrero, E. (2015) *El Cabildo Nasa en Kennedy: un nuevo territorio, un nuevo indígena*. <http://repository.pedagogica.edu.co/handle/20.500.12209/10709>
- Villatoro, P. (2012). *La medición del bienestar a través de indicadores subjetivos: Una revisión. Estudios estadísticos y prospectivos (serie 79)*. CEPAL Naciones Unidas.
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, Conocimiento y Decolonialidad. *Signo y Pensamiento* 24(46), pp. 39-50.
- Walsh, C. (2010) Interculturalidad crítica y educación intercultural. En S. Alarcón y S. Ploskonka (ed.), *Construyendo Interculturalidad Crítica*. pp. 75-96.
- Weiss, M., Engelman, J. y Valverde, S. (2013). Pueblos indígenas urbanos en Argentina un estado de la cuestión. *Pilquen - Sección Ciencias Sociales*, 16(1), p. 14.
- Yagüe, B. (2014). Hacer “comestible” la ciudad. Las redes como estrategias alimentarias de los indígenas urbanos de Leticia, Amazonia colombiana. *Revista Colombiana De Antropología*, 50(2), pp. 141-166.
- Zárate, E. y Leal, S. (2018). Repensando la etnicidad en las metrópolis del siglo XXI. *Andamios* 15(36), pp. 7-14.

CONSIDERACIONES FINALES

Sandra Vargas-Cruz
Irene Parra-García
Zulma Consuelo Urrego-Mendoza

SOBRE LOS RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

342 | La migración de los pueblos indígenas a Bogotá está relacionada con la expansión de ciertas economías legales o no, que se expresan mediante diferentes formas de violencia, despojo y desigualdades. El conflicto armado es una de ellas y en este se actualizan otras formas de violencia que se expresan en sus territorios de emigración. Por ejemplo, la violencia racial y de género, por medio de la demanda de mano de obra para puestos de cuidado en las ciudades, aunque esta también está asociada a las formas de migración por el conflicto armado. Estas rupturas han abierto un circuito de migración entre las comunidades de emigración y la ciudad, asociado al trabajo doméstico, los servicios generales y el empleo informal. En los casos en los que el conflicto armado ha sido causante de la migración, la búsqueda de subsidios estatales ha servido como una precaria fuente de subsistencia.

Cada forma de migración y de asentamiento en Bogotá va a variar de comunidad en comunidad. Las trayectorias de migración suelen tener varios lugares intermedios (ciudades, pueblos), donde hay economías que reclaman mano de obra estacional. En cada desplazamiento se abre la posibilidad de asentarse en la ciudad. No obstante, las condiciones de acceso a bienes y servicios que tiene Bogotá y que no se encuentran en los territorios de origen, también generan trayectorias de desplazamiento. Tanto los procesos de migración como de asentamiento varían en cada pueblo y de acuerdo al tiempo, por lo cual son múltiples y desiguales los modos de inserción a la ciudad.

Las comunidades indígenas migrantes con las que se realizó este trabajo se han organizado para hacer frente a las violencias raciales y a las formas de

precarización de la vida en la ciudad a través de cabildos que reclaman para sí la autonomía que se les concede en la normativa constitucional. Sin embargo, esto crea un nuevo reto en términos de buscar un espacio de legitimidad y singularidad frente a sus comunidades de origen sin que ello menoscabe su identidad.

La lucha por identificarse como comunidades indígenas en un contexto migratorio urbano genera una nueva heterogeneidad en la ciudad. En la práctica otras lenguas y otras formas de vidas transforman las dinámicas de Bogotá, tensionando los discursos sobre la adaptación a la ciudad que se han instalado en el seno del debate sobre migraciones y desplazamientos. La exigencia por formas propias de vivir en la ciudad son una demanda política que cuestionan las dinámicas de la urbe, si bien es fundamental concebirla como una oportunidad única para proponer nuevos horizontes.

La desconexión con sus territorios de origen y la consecución de recursos para la subsistencia en la ciudad son quizás las principales razones de desarmonías entre estas comunidades. Esto evidencia todo lo que el dinero conecta en la ciudad (arriendo, transporte, vivienda, formas de trabajo, contaminación) a diferencia de sus comunidades y resguardos de origen.

La ciudad termina exigiendo homogenización para recibir a los indígenas desplazados al no ser capaz de gestionar la diversidad, y les ubica en la práctica como mano de obra precarizada. Este proceso es identificado y se manifiesta como una discontinuidad por parte de los comuneros indígenas al manifestar que sus singularidades van más allá de los regímenes de trabajo urbano y al señalar otras formas de subsistencia.

Las políticas diferenciales que pregonan las instituciones suelen desconocer las formas singulares de cada pueblo al tratarlos a todos como un conjunto homogéneo. No obstante, la categoría de indígenas para estas comunidades no desconoce las particularidades de cada pueblo sino que les permite articular sus luchas, poniendo de manifiesto las violencias racializadas a las que han sido sometidos históricamente, no reduciendo cada pueblo a una categoría abstracta que señala una cierta técnica de gobierno y que, en últimas, desconoce las demandas concretas de las comunidades.

Términos como armonía o desarmonía son formas posibles de traducción al castellano de lo que en cada una de las lenguas o formas de pensamiento conecta el cuerpo-mente, la sociedad y el entorno de manera en que se potencian o se disminuyen unas con las otras. Además, permite establecer la desarmonía como un fenómeno real y un vector de crítica de estas comunidades a las formas de precarización que experimentan en la vida en Bogotá. No obstante, no significa que estos términos puedan ser explicativos de todos los procesos de la misma manera.

El reclamo por un sistema de salud propio en la ciudad contempla la atención por la medicina occidental, pero también por la medicina propia de manera contextualizada al medio urbano, y sin que su vida dependa de complejos

trámites burocráticos. Llama la atención que la afiliación al sistema de salud es una de las principales dificultades para el acceso al trabajo y a los servicios de salud. El sistema de salud occidental replica violencias raciales contra estas comunidades. Esto se evidencia entre otras cosas, en que los funcionarios del sistema de salud de Bogotá desconocen los procedimientos de aseguramiento con enfoque étnico y los profesionales de salud desconocen mecanismos efectivos para desarrollar atención en salud intercultural. Mientras tanto los indígenas en Bogotá deben enfrentarse a condiciones precarias tanto de salud como de atención y sufrir de enfermedades fácilmente prevenibles.

No obstante, algunos avances en el tema han sido llevados a cabo desde la institucionalidad sanitaria nacional, un ejemplo de ello son los “Lineamientos para el cuidado de las armonías espirituales y de pensamiento de los pueblos y comunidades indígenas” a desarrollar en el marco del Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural (SISPI), impulsados desde el Ministerio de Salud de Colombia en 2019, sobre cuya implementación efectiva y satisfactoria para los pueblos indígenas del país esperamos noticias, desde la investigación académica.

Los datos cuantitativos tales como estructura demográfica, nivel educativo, y tasa de desempleo, se relacionan mucho con las demandas y reivindicaciones actuales de los comuneros indígenas en la ciudad: son poblaciones jóvenes, migrantes, que demandan acceso a derechos como el trabajo, la vivienda y la salud. La lógica de la atención a través de subsidios y no de acceso a derechos, se ha quedado corta para comprender las demandas de los pueblos indígenas tanto colectivas como individuales

Dentro de los vacíos por explorar en otras investigaciones, quizás el principal sea ver cómo lee y actúa la institucionalidad pública y privada ante la concepción del buen vivir o bienestar de estas comunidades en la ciudad. Al respecto, existen posicionamientos ante ese tema desde distintas corrientes que trabajan en torno al bienestar y la salud humana. Por ejemplo, algunas ligadas a la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) proponen emplear la categoría *Bienestares* para englobar bajo un solo constructo tanto las aproximaciones andinas del Buen vivir como las occidentales de *Calidad de vida*, mediado por el uso de indicadores subjetivos de bienestar.

En contraposición, otras corrientes críticas ligadas a la Medicina Social y Salud Colectiva Latinoamericanas, propenden porque sea progresivamente el concepto de *Buen vivir* el que sustituya cualquier referencia a la llamada *Calidad de vida* en el contexto de nuestra América. Sin duda queda planteado un interesante campo atravesado por múltiples tensiones políticas en torno al saber y el poder en relación con el modo de nombrar y dimensionar al bienestar, que otras personas investigadoras en el tema deben entrar a abordar en el futuro.

SOBRE LOS ASPECTOS CONCEPTUALES DE LA INVESTIGACIÓN

Se logró complementación teórica desde diversos saberes académicos presentes en el equipo interdisciplinario de trabajo para dar cuenta de las realidades que emergieron en el contacto del equipo de trabajo con los pueblos indígenas. Adicionalmente, se dio lugar al menos a una categoría teórica de origen indígena.

Con excepción de la categoría *Buen vivir*, todas las demás empleadas fueron categorías conceptuales de cuño no indígena. Esta categoría por su origen en los pueblos indígenas andinos, muestra suficiencia para dar cuenta de realidades presentes en personas y pueblos con quienes comparte ese tipo de raíces andinas, no así con pueblos amazónicos o que provienen de otros contextos socio-históricos y culturales; en el caso de los pueblos con quienes se trabajó en este estudio, el ejemplo más claro de tal distanciamiento entre el concepto en cuestión y las realidades/comprendimientos emergentes se evidenció en torno al pueblo Wounaan. Sería interesante a futuro idear modos de construcción de procesos de investigación colaborativa entre academia y pueblos indígenas en que las categorías teóricas centrales priorizadas fueran predominantemente indígenas. Para ello es perentorio desarrollar en las fases iniciales de la investigación un espacio que realmente permita profundizar desde la base de un estudio juicioso de las correspondientes cosmovisiones propias de cada uno de los pueblos indígenas a abordar, con el fin de contar con un mayor repertorio conceptual intercultural con base en el cual se tejan andamiajes sensibles a pueblos de distintos orígenes. Es decir, no es un simple estado del arte o revisión literaria sino un diálogo intercultural que fortalezca las bases de estas iniciativas, si bien inevitablemente implicaría transformar el proceso occidental de investigación tanto en tiempos como en lógica de trabajo.

No obstante, *Buen vivir* es una categoría política asumida y expresada por el movimiento indígena general para indicar alternativas a las formas de vida en el capitalismo. *Bienestar* es una categoría que afirma de manera general un vector positivo que anuda las circunstancias materiales y subjetivas de un individuo, una comunidad o una sociedad.

Inserción a la ciudad es una categoría que permite explorar más allá de las condiciones de vida de los indígenas desplazados a la ciudad, posibilitando también pensar lo que ellos desean viviendo en la misma (estas dos dimensiones son importantes).

SOBRE LOS ASPECTOS METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN

Un diseño mixto, como el elegido, permite hacer una descripción general de la población mediante la aproximación numérica y complementarla con la descripción particular y profunda de los hallazgos cualitativos. Además, con

el tipo explicativo secuencial, se genera una coherencia en el análisis. Para fortalecerlo, es importante avanzar en discusiones de tipo epistemológico para ir más allá de un proceso meramente acumulativo. La aproximación a los objetos de estudio (lo epistemológico) se relaciona directamente con la naturaleza del objeto (lo ontológico).

Desde el diseño es clave discutir el aporte que los productos de la investigación dejan a los procesos organizativos indígenas en contexto urbano. Es decir, hacer evidente en qué medida la investigación permite una interlocución entre los indígenas y las diferentes instancias gubernamentales, académicas y privadas que deben y pueden participar en el mejoramiento de las condiciones de vida de estas comunidades. Es una responsabilidad de los equipos de investigación preguntarse para quién son los resultados de la investigación, qué se espera que suceda a partir de la divulgación o que procesos pueden ayudar a dinamizarla. Desde ese punto es posible reflexionar sobre lo que significan las luchas indígenas urbanas, la identidad y el fortalecimiento cultural desde lo urbano (lo “urbanígea”), los territorios como espacios y construcciones dinámicas, o las TIC que han diluido los límites geográficos permitiendo diversas conexiones con los territorios de origen.

Uno de los principales retos es asumir la complejidad de los fenómenos como base para avanzar en crear nuevas categorías que permitan dar cuenta de la comprensión de los mismos para tener nuevas categorías que no sean prefiguradas, impuestas desde el modo de conocimiento hegemónico. Sensibilizarse frente al objeto de estudio, es fundamental comprender su complejidad y flexibilizarse para aproximarse de forma creativa y dinámica, esto permitirá diseños metodológicos que permitan una amalgama de las miradas positivista y fenomenológica.

FINALMENTE, SOBRE EL TRABAJO COMUNITARIO, LA CONSULTA PREVIA, LA PARTICIPACIÓN Y LOS DESAFÍOS DE LA INTERCULTURALIDAD

Una de las principales fortalezas de este estudio fue el diálogo entre la investigación científica con las dinámicas y realidades de las comunidades indígenas en la ciudad. Lo cual se evidenció en el respeto a sus usos y costumbres al acordar realizar las actividades de investigación mediante un encuentro comunitario. Dicho espacio fue planeado detenidamente en conjunto con los representantes de los seis pueblos participantes y el grupo de investigadores del proyecto. El encuentro comunitario incluyó el ritual de armonización y la olla comunitaria incluidas en el presupuesto, y los procesos administrativos propios de las universidades no siempre están preparados para asumir este tipo

de actividades esenciales cuando se trabaja con comunidades indígenas pero poco habituales en los quehaceres propios de la academia en salud, lo cual implicó flexibilidad y adaptación de parte de investigadores, y de profesionales de seguimiento y apoyo logístico y administrativo.

El nivel de particularidad y adaptación implicó procesos como traer a la ciudad los alimentos propios para los momentos de encuentro. Por ejemplo, con el pueblo Wounaan se consiguieron el pescado y el plátano específicos del plato propio para iniciar la jornada del día domingo, allí en Ciudad Bolívar. Con el pueblo Nasa se prepararon tamales de pipián, en este caso reunidos en la Casa de Pensamiento Indígena en el centro de Bogotá.

La experiencia fue significativa para todo el grupo, tanto para los investigadores como los estudiantes de los programas de pregrado y posgrado de las facultades de Medicina de las dos universidades participantes. Porque además de la experiencia en investigación, queda la experiencia de compartir con estos pueblos, participar y conectarse con los distintos rituales de armonización que se realizaron junto a los Wounaan, Misak misak, Los Pastos, Kamëntšá, Yanacona y Nasa.

Otra fortaleza fue el reconocer siempre que hay un orden de pensamiento en las comunidades que expresa una relación con su materialidad, con sus posibilidades y con sus deseos que no pueden ser obviadas en el trabajo con ellas. Aprender este pensamiento depende de un nivel de compromiso entre las partes para poder asegurarse de no generar ningún tipo de violencia cognitiva sobre estas comunidades. Se considera que el enfoque de no centrarse en un listado de enfermedades y curas propias, y si en los problemas con relación a la ciudad, fue acertado.

Sin embargo, es importante reconocer que como ocurre con frecuencia, los “modos metodológicos” que dominaron la escena dentro del proceso de investigación fueron los del equipo universitario. A futuro, queda el reto de aprender a conducir procesos de coinvestigación en que sean las lógicas indígenas para la construcción del conocimiento las que predominen a lo largo de todo el proceso, subsumiendo a los modos académicos. Por esto, metodologías como la Investigación-acción-participación son importantes a tener en cuenta en investigaciones futuras. Además, involucrar a pensadores de estas comunidades al trabajo intelectual del mismo de una manera más activa y garantizada, con el objetivo de que ellos mismos puedan apropiarse de los recursos académicos e investigativos. De esta forma sería realmente posible garantizar que la investigación aporte a la formación en creación y gestión del conocimiento tanto de los individuos como de los colectivos indígenas, mientras que del lado de los investigadores debe rescatarse y hacer evidente lo que aprenden y transforman en su propia percepción, y habilidades investigativas gracias al privilegio de interactuar y conocer mejor la cosmovisión de estas comunidades.

La conclusión general que deja este trabajo es que la violencia contra la población indígena en Colombia es un fenómeno complejo e históricamente arraigado. Está expresado desde diversas manifestaciones directas, culturales y estructurales desde sus sitios de origen, y se reproduce en las ciudades donde migran, las cuales están poco preparadas para acoger la diversidad humana que ellos representan. En la ciudad se replican escenarios de inequidad, segregación y discriminación evidenciados por afectaciones socioculturales, indicadores negativos en salud, deficiencias en la atención local recibida y desarmonías. Sin embargo, los pueblos indígenas han desarrollado mecanismos de afrontamiento de la ciudad basados en sus propias redes de apoyo y en los cabildos, que se constituyen en mecanismos organizativos que les otorgan potestad dentro de su lucha por la emancipación, la autonomía y la identidad como pueblos indígenas.

Los resultados de esta investigación, deben ser un insumo de trabajo para todos los pueblos participantes, pero en especial para las autoridades indígenas e institucionales, pues de nada sirven el diagnóstico, la caracterización y las recomendaciones producto de este trabajo investigativo, si la situación no cambia. Y a su vez, si no se mejoran e impulsan acciones políticas para cambiarla, para resignificar la identidad urbana hacia el fortalecimiento de la identidad étnica y fortalecer los procesos de organización comunitaria, promoviendo el acceso efectivo al trabajo y recursos como vivienda, salud, educación y demás servicios sociales que los reivindica y resignifica como ciudadanos. Este es el reto que queda para todos.

AUTORES

Sandra Vargas-Cruz

Médica y cirujana de la Universidad Militar Nueva Granada. Magíster en Salud Pública de la Universidad Nacional de Colombia. Especialista en Promoción en Salud y Desarrollo Humano y en Docencia Universitaria. Actualmente se desempeña como profesora titular del área de Medicina Comunitaria y Coordinadora de Investigaciones de la Facultad de Medicina de la Universidad El Bosque. Es docente de apoyo del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) e Investigadora asociada del grupo de investigación Medicina Comunitaria y Salud Colectiva, y del grupo de Saneamiento Ecológico, Salud y Medio Ambiente de la misma universidad.
Correo: vargassandra@unbosque.edu.co
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4242-3488>

Irene Parra-García

Socióloga de la Universidad Nacional de Colombia y Magíster en Desarrollo Territorial Rural de FLACSO. Ha sido investigadora y consultora para la cooperación internacional, la Universidad Nacional de Colombia y entidades nacionales y territoriales del Estado colombiano. Actualmente es Coordinadora de Formación para la Investigación de la Facultad de Medicina y docente del programa de Medicina y la Especialización en Salud Familiar y Comunitaria de la Universidad El Bosque. Docente de apoyo del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) e investigadora asociada del Grupo Complejidad y Salud Pública de la misma universidad.
Correo: iparrag@unbosque.edu.co
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1993-1783>

| 349 |

William Iván López Cárdenas

Enfermero de la Universidad Nacional de Colombia y Magíster en Salud Pública de la FIOCRUZ-Brasil. Actualmente es docente de la Facultad de Enfermería de la Universidad de Antioquia, donde imparte diversos cursos sobre ciencias sociales, investigación y cuidado de la salud con perspectiva comunitaria. En este espacio desarrolla proyectos investigativos, de extensión solidaria y de asistencia técnica orientados a la promoción de la salud, la comprensión de la situación de vida de colectivos étnicos, campesinos, personas en situación de calle y desplazamiento, así como la adecuación sociocultural de programas y estrategias de salud pública.
Correo: wivan.lopez@udea.edu.co
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9369-562X>

Beatriz Helena Soto Mora

Enfermera y Magíster en Salud Pública de la Universidad Nacional de Colombia. Investigadora con experiencia en consultoría en salud, docencia y asistencia técnica en instituciones gubernamentales y de educación superior. Durante el desarrollo de su profesión ha demostrado especial interés en el abordaje de la adecuación socio cultural de programas de salud pública, con énfasis en derechos humanos, equidad en salud, enfoque diferencial e interculturalidad.

Correo: bhsotom@unal.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8411-2602>

María Catalina Marrugo Díaz

Médica general egresada de la Universidad El Bosque en medio de la pandemia mundial por COVID-19. Su inclinación por la línea psicosocial la llevó a realizar su trabajo de grado titulado “Desagregación de la variable etnia-indígena en los sistemas de información en salud de Colombia”, galardonado como meritorio, su posterior profundización del tema le dio el espacio para esta publicación. En estos momentos se desempeña en el servicio social obligatorio como médica rural en el Centro de Atención Básica Casabe, Ecopetrol en Yondó, Antioquia. Se dedica a la atención de pacientes y al estudio de idiomas, que la apasionan tanto como la literatura.

Correo: cat.marrugo@gmail.com

| 350 |

Edgar Antonio Ibáñez-Pinilla

Ingeniero en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Especialista en Estadística de la Universidad Nacional de Colombia y en Docencia Universitaria de la Universidad El Bosque. Magíster en Epidemiología Clínica en la Universidad Nacional de Colombia y Candidato a doctor en Estudios Políticos en la Universidad Externado de Colombia. Actualmente es profesor asociado de la Universidad El Bosque e investigador del Grupo de Medicina Comunitaria y Salud Colectiva de la misma universidad.

Correo: ibanezedgar@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9527-9248>

Fernanda C. Tolosa-Castro

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO), y del Semillero de Investigación en Cirugía General y Subespecialidades (SICS-UEB) de la misma Universidad.

Correo: ftolosa@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8293-5891>

Valeria Lozano-Lavado

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) de la misma universidad.

Correo: vlozanol@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0554-2058>

María Paula Pérez-Mosquera

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) y del semillero de *Anesthesiology and Critical Care Interest Group* (ACCIG) de la misma universidad.

Correo: mpperezm@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7440-5161>

Valentina Salazar-Maldonado

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) y del Semillero Grupo de Interés en Medicina Interna (IMIG-UEB) de la misma universidad.

Correo: vsalazarm@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9185-8920>

Elías D. Colorado-Vélez

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) y del semillero de *Anesthesiology and Critical Care Interest Group* (ACCIG) de la misma universidad.

Correo: ecolorado@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1109-5693>

Camilo Corvacho-Guevara

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) y miembro fundador del semillero Grupo de Interés en Medicina Interna (IMIG Bosque) de la misma universidad.

Correo: ccorvacho@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9464-4282>

Carlos Andrés Castro Jiménez

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) de la misma universidad.

Correo: cacastroj@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7349-1870>

Juan Camilo Echeverry-Fajardo

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) de la misma universidad. Reconocimiento Andrés Bello del Ministerio de Educación Nacional en el 2016.

Correo: jecheverryf@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6247-8742>

Juliana Gaitán-Góngora

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) y del Semillero de Investigación en Medicina Cardiovascular (SIMC) de la misma universidad.

Correo: jgaitan@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2544-1374>

Camila García-Roa

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) de la misma universidad.

Correo: mcagarciar@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2294-6281>

Nicolás Rodríguez-Bolaños

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) de la misma universidad.

Correo: nerodriguezb@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0005-4995>

María Paula Sarmiento Rojas

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Líder del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) de la misma universidad.

Correo: mpsarmiento@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1878-7238>

Veruska Martínez Mogollón

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) de la misma universidad.

Correo: vmartinezmo@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8185-3042>

Daniela Moreno-Villamil

Estudiante de último año de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) de la misma universidad.

Correo: danmoreno@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2610-4401>

María P. Medina-Duque

Estudiante de último año de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) de la misma universidad.

Correo: mmedinad@unbosque.edu.co

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-9101-9898>

Tatiana Rocha-Torres

Estudiante de último año de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) y miembro del Semillero de Investigación en Ginecología y Obstetricia (SIGO) de la misma universidad.

Correo: mrochat@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7068-0051>

Juan Camilo Chavarro-Abril

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) y miembro fundador del Semillero Grupo de Interés en Medicina Interna (IMIG-UEB) de la misma universidad.

Correo: jchavarroc@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2256-2752>

José Jorge Maya-Gómez

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) y del semillero de *Anesthesiology and Critical Care Interest Group* (ACCIG) de la misma universidad.

Correo: jmayag@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5878-0466>

María Daniela Mantilla-Vanoy

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) de la misma universidad.

Correo: mdmantilla@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2411-2384>

Danna Cortés-Acosta

Estudiante de medicina de la Universidad El Bosque. Miembro del Semillero Interdisciplinario de Epidemiología y Salud Colectiva (SIDESCO) de la misma universidad.

Correo: dcortesa@unbosque.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5400-5187>

Giovanni Andrés Numpaque-Arcila

Antropólogo graduado con honores en *Yale University*, (*Yale College New Havens, Connecticut, EE. UU.*), con enfoque en antropología sociocultural. Ha trabajado en el campo de investigación sobre genealogía de las prácticas globales en posconflicto diseñadas para sanar el trauma colectivo en el contexto del conflicto armado colombiano. Actualmente se desempeña como estudiante de medicina de la Universidad Nacional de Colombia, y es miembro del Semillero de Investigación Cualitativa en Violencia y Salud del Grupo de Investigación en Violencia y Salud adscrito al Doctorado en Salud Pública de la misma universidad.

Correo: ganumpaquea@unal.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7531-2434>

Zulma Consuelo Urrego-Mendoza

Médica-cirujana de la Universidad Nacional de Colombia, con especialidad médica en Psiquiatría, especialización en Epidemiología, maestría en Psicología Clínica y de la Familia, y doctorado en Salud Pública. Actualmente se desempeña como profesora titular en el Departamento de Salud Pública y Directora del Centro de Historia de la Medicina en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de Colombia. Es líder del Grupo de Investigación en Violencia y Salud adscrito al Doctorado en Salud Pública de la misma universidad.

Correo: zulcurregom@unal.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1732-4725>

Kevin Esteban Yanquen-López

Estudiante de medicina en la Universidad Nacional de Colombia. Se desempeña como miembro del Semillero de Investigación Cualitativa en Violencia y Salud del Grupo de Investigación en Violencia y Salud adscrito al Doctorado en Salud Pública de la misma universidad.

Correo: keyanquenl@unal.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4702-2130>

Tomas Guzmán Sánchez

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Mestre em Antropologia Social por la Universidade Federal de Río Grande do Sul. Miembro activo del Colectivo Máquina Crísica y del proyecto Campus Comum.

Correo: tomasguzmansanchez@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2785-7453>

Santiago Astaiza-Vergara

Médico general de la Universidad Nacional de Colombia. Estudiante de la maestría en Salud Pública de la Universidad Nacional de Colombia, realizando tesis con el grupo de Violencia y Salud de la Facultad de Medicina de la misma universidad.

Correo: sastaizav@unal.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9050-4381>

Paula Sofía Escobar Montaña

Estudiante de medicina de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro del Semillero de Investigación Cualitativa en Violencia y Salud del Grupo de Investigación en Violencia y Salud adscrito al Doctorado en Salud Pública de la misma universidad.

Correo: psescobarm@unal.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7915-6440>

Catalina María Moreno Torres

Estudiante de medicina de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro del Semillero de Investigación Cualitativa en Violencia y Salud del Grupo de Investigación en Violencia y Salud adscrito al Doctorado en Salud Pública de la de la misma universidad.

Correo: cammorenoto@unal.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9006-3993>

Nicolás Calvache Montúfar

Estudiante de medicina de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro del Semillero de Investigación Cualitativa en Violencia y Salud del Grupo de Investigación en Violencia y Salud adscrito al Doctorado en Salud Pública de la misma universidad.

Correo: ncalvachem@unal.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4499-0785>

ÍNDICE ANALÍTICO

A

Actor

- Político 40
- Social 24, 49

Alteridad 38, 48, 49

Asimilación 24, 28, 29, 33, 49, 96, 130, 232, 251

Asimilación cultural 15, 194

Autogestión 18

Autonomía

- Indígena 41
- Jurídica 34
- Política 34, 294
- Sociocultural 34
- Territorial 34

Autoreconocimiento étnico 28

B

Bienestar 16, 17, 18, 48, 62, 76, 77, 78, 82, 93, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 116, 131, 134, 135, 136, 145, 147, 148, 158, 160, 164, 189, 195, 204, 207, 208, 211, 216, 218, 221, 248, 254, 268, 276, 277, 279, 281, 285, 295, 299, 304, 309, 318, 320, 321, 322, 330, 331, 333, 334, 337, 338, 339, 344, 345

Buen vivir 16, 18, 24, 38, 40, 41, 48, 49, 62, 63, 82, 116, 127, 136, 147, 153, 159, 160, 174, 186, 189, 206, 208, 216, 220, 221, 245, 248, 250, 252, 253, 286, 304, 318, 320, 321, 322, 326, 327, 328, 330, 332, 333, 337, 338, 339, 344, 345

C

Cabildo

Ambika Pijao 35

Inga 35

Kichwa 35

Mayor Yanacona 35, 115

Muisca de Suba y Bosa 35

Cabildos indígenas 11, 16, 26, 35, 40, 63, 67, 206, 207, 266, 293, 295, 298, 299, 301, 307

Calidad de vida 16, 17, 18, 48, 56, 62, 63, 76, 78, 82, 83, 95, 96, 99, 103, 110, 115, 116, 119, 127, 131, 136, 142, 147, 158, 160, 163, 180, 208, 216, 217, 219, 231, 233, 253, 256, 268, 298, 318, 320, 321, 329, 333, 334, 338, 339, 344,

Casa de Pensamiento Indígena 58, 65, 347

Centros urbanos 15, 24, 26, 27, 28, 39, 40, 132, 144, 270, 274, 299, 324, 328,

Ciudadanía inconclusa 23, 26, 33, 49

Colonialidad

de la naturaleza 39

del poder 26, 29, 39

del saber 26, 29, 39, 46

del ser 26, 29, 39

Colonización española 27

Comuneros 16, 17, 42, 62, 63, 64, 87, 92, 94, 118, 134, 136, 156, 158, 170, 176, 180, 182, 184, 188, 189, 192, 194, 208, 218, 228, 233, 234, 235, 239, 241, 242, 247, 249, 250, 252, 270, 274, 277, 280, 296, 299, 305, 330, 333, 344

- Comunidad indígena urbana 35, 43
- Condiciones de vida 16, 18, 24, 26, 29, 31, 32, 82, 110, 115, 121, 132, 159, 170, 176, 185, 189, 192, 193, 194, 207, 217, 247, 250, 253, 254, 276, 304, 320, 326, 327, 330, 345, 346,
- Confinamiento 28, 114
- Conflicto armado 15, 18, 82, 85, 86, 92, 85, 100, 110, 113, 114, 115, 119, 121, 132, 142, 147, 149, 158, 160, 174, 176, 180, 207, 216, 221, 231, 232, 236, 251, 253, 268, 269, 272, 276, 280, 285, 293, 298, 318, 322, 326, 328, 342,
- Construcción de tejido social 26
- Cosmoexistencia 47
- Cosmovivencia 47
- Cultura 28, 29, 33, 41, 59, 78, 82, 96, 99, 102, 112, 115, 130, 134, 146, 173, 174, 205, 207, 230, 248, 284, 318, 321, 326
- D**
- Desarmonía 12, 33, 49, 100, 128, 157, 173, 186, 215, 247, 292, 301, 303, 304, 308, 311, 335, 343
- Desarrollo industrial 27
- Desequilibrio 49, 87, 93, 100, 115, 121, 128, 157, 173, 181, 186, 189, 215, 238, 247, 252, 336
- Desestructuración identitaria 33
- Desigualdad 24, 26, 28, 46, 78, 94, 132, 138, 161, 190, 195, 252, 297, 301, 330
- Desnutrición infantil 30
- Desplazamiento 12, 17, 64, 65, 82, 84, 95, 115, 158, 159, 161, 175, 179, 180, 205, 208, 210, 216, 231, 232, 253, 255, 266, 268, 269, 274, 276, 292, 294, 296, 298, 312, 342
- Desplazamiento forzado 28, 44, 97, 112, 159, 163, 202, 216, 220, 251, 254, 272, 273, 275, 284, 286, 297
- Despojos 275, 276
- Diálogo 18, 28, 38, 46, 47, 67, 89, 292, 296, 327, 345, 346
- Diáspora 49
- Diferencia 98, 219, 322, 326
- Diversidad 24, 26, 29, 34, 36, 38, 39, 42, 48, 81, 164, 192, 230, 284, 286, 318, 322, 330, 332, 337, 343, 348
- Dominación colonial 28, 78
- E**
- Economías ilícitas 28
- Ejército de Liberación Nacional 114
- Embodiment 33
- Enfoque
 - Cualitativo 58, 59, 60
 - Cuantitativo 58, 59, 62
- Escala Likert 62
- Esencialismo indígena 36
- Estereotipo 37
- Estigmatización 32
- Exclusión 28, 33, 59, 94, 102, 160, 161, 208, 324
- Éxodo
- F**
- Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia 114, 272
- G**
- Grupos
 - armados ilegales 147
 - armados legales 28, 275
- H**
- Hibridaciones identitarias 25
- I**
- Identidad cultural 24, 26, 32, 35, 37, 41, 44, 80, 82, 162, 324, 326, 327
- Imaginario social 26, 37
- Indígenas urbanos 24, 26, 34, 39, 42, 45, 195, 217, 228, 249
- Inseguridad alimentaria 32, 97, 158, 163, 164, 252, 253, 324
- Inserción 12, 16, 17, 18, 30, 34, 63, 64, 66, 88, 98, 101, 102, 110, 116, 130, 188, 193, 202, 211, 216, 221, 251, 282, 285, 299, 301, 306, 318, 326, 329, 334, 345
- Inserción periférica 26
- Integración 24, 28, 33, 45, 49, 96, 189, 190, 191, 212, 222, 282, 338
- Intercultural 26, 32, 40, 41, 46, 47, 97, 142, 162, 191, 195, 207, 249, 331, 344
- Invisibilidad 33, 217
- L**
- Linaje ancestral 35
- Lucha-resistencia 24
- M**
- Marginalidad 32, 282
- Masacres 28, 175, 273, 276
- Medicina
 - Institucional 66, 89, 130, 131
 - Occidental 101, 114, 161, 162, 190, 191, 205, 343
 - tradicional 17, 33, 41, 63, 76, 77, 79, 80, 82, 93, 101, 102, 110, 114, 121, 122, 128, 142, 147, 152, 158, 162, 164, 179, 182, 189, 190, 208, 212, 215, 218, 220, 222, 228, 232, 240, 246, 248, 250
- Mercado laboral urbano 133
- Método etnográfico 56, 59
- Migración 12, 15, 17, 18, 27, 44, 64, 76, 81,

82, 84, 95, 110, 115, 119, 123, 132, 150, 158, 160, 170, 174, 178, 180, 190, 195, 208, 210, 217, 236, 239, 254, 266, 274, 301, 327, 329, 339, 342

Mortalidad

Infantil 30, 32, 335

Materna 30, 32, 335

Multiculturalismo 26, 28, 29, 33, 322, 331

Multiculturalismo neoliberal 28, 33

O

Occidentalización 101

Ordenamiento jurídico 34

Orden social 24, 48, 49

Organización

Nacional Indígena de Colombia 31, 172, 206, 230

Política 26, 42, 43, 77, 80, 86, 112, 146

Otredad 37, 38, 284, 285

P

Paradigma

de desigualdad 29

de interculturalidad 29, 38

de la diferencia 29

de la diversidad 29

Pérdida identitaria 49

Plan

de Salvaguarda 39, 81, 82, 114, 115, 147, 172, 173, 174, 175, 176, 230, 231, 232

de Vida 81, 82, 114, 147, 175, 176, 206, 207, 231, 232

Plasticidad identitaria 26

Pluriculturalidad 29, 95, 331

Pluriculturalismo 26

Población no étnica 26

Pobreza 15, 30, 78, 96, 97, 135, 163, 217, 251, 253, 283, 320, 324, 326, 327, 332, 333, 335

Políticas

públicas 24, 26, 28, 34, 36, 39, 40, 95, 102, 190, 194, 206, 216, 218, 219, 220, 221, 233, 320, 322, 338,

sociales 27, 36, 332

Propiedad privada 27, 274, 308, 324

Pueblos indígenas 11, 12, 15, 16, 18, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 34, 35, 36, 37, 56, 65, 97, 130, 133, 147, 190, 205, 216, 218, 220, 232, 246, 268, 272, 275, 279, 285, 322, 344, 345,

Pueblo

Los Pastos 17, 60, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 212, 216, 217, 218, 220, 273, 274, 280, 281, 329, 334

Misak misak 17, 60, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 153, 157, 159, 162, 328, 331, 333, 335, 339

Nasa 17, 60, 228, 230, 232, 233, 235, 237, 240, 246, 248, 251, 273, 277, 279, 284, 310, 330, 347

Wounann 17, 60, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 89, 94, 95, 100, 102, 273, 275, 277, 278, 279, 283, 345, 347

Kamëntšá Biya 17, 60, 170, 173, 174, 175, 176, 189, 192, 193, 274, 336

Yanacona 17, 60, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 124, 125, 128, 129, 132, 133, 281

R

Racionalidad dominante 25, 37, 38

Racismo 33, 208, 277, 278, 284

Raíz

Alius 38

Alter 38

Reconocimiento

Epistémico

jurídico 12, 24, 26, 35, 37, 38, 39

social 26, 318, 321

Reconstrucción de identidades étnicas 28

Reetnización 28

Redes de apoyo 15, 43, 64, 94, 158, 159, 191, 194, 215, 228, 256, 329, 348

Registro Único de Víctimas 31, 86, 119, 150, 180, 236, 272, 332

Relaciones

Dialécticas 24, 49

interculturales 24, 26, 28, 29, 38, 46, 49, 204

Representaciones hegemónicas 26

Resistencia 15, 24, 26, 27, 37, 49, 113, 116, 172, 219, 222, 228, 230, 231, 233, 284, 326, 336

Resistencia colectiva 26

Reterritorialización 33, 44, 208

S

Saberes ancestrales 33, 41, 204

Segregación étnica 32

Sistema

de salud 36, 63, 64, 66, 102, 120, 121, 129, 130, 152, 170, 180, 190, 191, 211, 220, 228, 238, 239, 249, 250, 343, 344

Educativo Indígena Propio 40, 41

Indígena de Salud Propia e Intercultural 40, 41, 344

Sociología de las Ausencias 37, 46

Solidaridad 26, 43, 254, 327,

Sufrimiento social 33, 49, 318, 335, 337

Sujeto urbano con derecho 24, 49

T

Territorialidad 26, 42, 295, 301, 311, 326

Territorialidad indígena 26

Territorio ancestral 12, 34, 229, 232

Tradición oral 79, 172, 230

U

Universidad Autónoma Indígena Intercultural 41

V

Violencia

Cultural 271, 282, 285

Directa 44, 81, 114, 266, 269, 271, 272,
273, 276, 285, 299

estructural 26, 33, 271, 276, 277, 278,
280, 281, 285, 305

intrafamiliar 33, 84, 150, 236, 269, 298,
325

Visibilización 27, 28, 36, 43, 46, 116

Z

Zonas rurales 15, 132, 195, 217

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Acosta, A. 135
Acosta, C. 231, 321
Acosta, L. E. 337, 338
Actis Di Pasquale, E. 96
Aldrich, H. 256
Álvarez, A. 78, 250
Allende, P. 30
Ameigeiras, A. 59
Anaconda, A. 134, 217
Aravena, A. 28, 40, 132, 133, 135, 136, 159, 193, 217, 251, 253
Archila, M. 147
Arias-Barrero, L. A. 159, 160
Arias, P. 47
Armando, D. 172
Ávila, M. 159, 172, 173
Aza, J. 205
Azzopardi, P. S.

B

Badiou, A. 312
Barbosa, D. M. 33, 36, 189
Barrientos, J. C. 172
Bautista Hernández, G. 96, 99
Bautista, J. 145, 146, 147
Bello, A. 192
Benjumea, S. 96, 97

Bernal, M. 116, 230, 231, 233, 250,
Berry, A. 132
Berryhill, K. 253,
Biddle, N. 218, 253, 254
Blanco, A. 321
Bourdieu, P. 254
Bolívar, J. 206
Bonilla, D. 27, 35, 130, 132, 134, 136, 193, 194, 195, 336, 340
Brac, M. 30, 33, 45
Breilh, J. 335
Brough, M. 255
Buenaventura, G. 206
Burbano, M. 207
Buttler, J. 296

C

Cabrera-Barreto, L. L. 218
Cabrera, D. 135, 252, 253
Calambas, J. A. 145
Calavia, O. 33
Cardona-Arias, J. 100, 130
Cardona, M. 134, 217
Carey, T. A. 96, 100, 160
Carrión, C. P. 207, 208,
Carvajal, J. C. R. 81, 205
Casallas, R. 131, 250
Castillo, E. 322

Castillo Santana, P. 190
 Caudillo, G. A. 194
 Cavagnoud, R. 278
 Clague, L. 131
 Collazos Placo, J. 162, 191
 Corbetta, P. 58
 Coromoto, N. 130
 Corrales, D. A. 250
 Corrales, M. 230
 Corredor, F. 231, 233
 Criger, N. 33
 Cubillo-Guevara, A. 136

CH

Chaplowe, S. 135
 Charry, J. 332
 Chiguasuque, M. N. 131, 250
 Chindoy, A. M. 173
 Chirán, C. R. A. 207

D

D'Aubeterre, M. E. 132, 218
 De Albuquerque, F. 99
 De Gerdes, M. 80
 Delgado, J. M. 206
 Del Popolo, F. 217
 De Varennes, F. 102
 De Vries, P. 299, 301, 303, 306
 Díaz, D. 192, 252, 253, 321
 Díaz Llanes, G. 99
 Dietz, G. 26, 28, 29, 38, 46, 47, 330, 331, 338
 Donnangelo, C. 337
 Dowding, D. 58
 Duarte, M. 130
 Durston, J. W. 59

E

Engelman, J. M. 116, 324, 337, 338
 Erazo, D. 43, 44
 Escobar, A. 275
 Escobar, D. 144, 145
 Escobar, J. P. 250
 Escobar, M. 250
 Escobar Pérez, J. 62
 Estrada, A. 42, 43, 45, 49
 Estrada, E. 135
 Etcheverry, D. 301, 312

F

Fagetti, A. 132, 161, 218
 Foucault, M. 279, 294
 Fuenzalida, C. 30

G

Gago, V. 294

Gallardo, L. 136
 Galtung, J. 266, 271, 276, 277
 García, M. 147
 Gasper, D. 62
 Gavilán, V. 190, 294
 Gill, L. 249
 Giménez, G. 322
 Gómez, J. 80
 Gómez, P. 172
 Gonzales, G. 146
 González, A. 221
 González, L. A. 190
 Gracey, M. 100, 101, 159, 161
 Grieves, V. 99
 Grosh, C. 34
 Grubits, S. 99
 Guacan, A. 190, 249
 Gudynas, E. 321, 337, 338
 Guerrero, A. G. 79
 Guerrero, E. J. 33, 43, 44, 45, 82
 Guerrero, P. 29, 39, 47, 48
 Gutiérrez, D. 97

H

Henderson, G. 255
 Hernández, B. 59, 96, 99
 Hernández Sampieri, R. 58
 Herrera, M. E. 33, 34, 36, 37, 43, 45
 Hoffmann, O. 44, 45, 49
 Horbath, J. E. 133, 193
 Hossain, B. 100, 101, 102, 160, 217
 Hossain, N. 217
 Hurtado, C. A. 145
 Hurtado, F. 335
 Hutchinson, P. J. 255

I

Isaza, G. 206
 Isidro, L. 146, 159

J

Jacanamejoy, M. I. 174
 Jamioy, S. J. 174
 Jensen Gómez, J. 80
 Juajibioy, J. 172
 Juárez Ramirez, C. 190, 191, 194

K

Kant, S. 96
 Kaur, M. 59
 Keyes, C. 321, 338
 King, M. 100, 101, 159, 161
 Kolahdooz, F. 96, 97, 98, 99, 163
 Kuzborska, E. 102

L

Lamb, L. 100, 101, 102, 160, 217
Lasprilla, V. A. 195
Lazarus, S. 296
Leal, S. 49, 338
Lefebvre, H. 325, 326, 332
Levitte, Y. 254, 255
Leyva Florez, R. 191
Li, R. 102
López, M. C. 320
López, O. 204
López, W. I. 27, 324
Lordon, F. 296
Lorea, I. 323, 324
Luque, R. 270

M

Macías, J. 31
Machado, C. 27, 324
Madariaga, C. 190
Madrueno, R. 97
Maffla, A. 172, 173
Maldonado, G. 36
Mamián, D. 217
Manfredi, M. 96
Manrique, M. 96, 97
Martínez Miguélez, M. 62
Martínez, S. 131, 191, 250, 251
Marrugo, C. 36
Marrugo Díaz, M. C. 192
McDonald, C. 136, 193, 195
McMahon, A. 99
Meertens, S. 293
Mendoza, M. A. 195
Meneses, L. 231
Mercado, J. 217
Mesomo, J. 303
Mezzadra, S. 294
Michalos, A. 136
Mignone, J. 255
Míguez, R. 30, 33, 34
Mitrou, F. 163
Molano-Tobar, D. X. 144, 145
Molano-Tobar, N. J. 144, 145
Moncada, A. 278
Mondragón, J. 132
Monje Carvajal, J. J. 81
Montenegro, R. 100, 130, 131
Montero, E. 130
Mora, L. 95, 130

Morales, A. 44, 45, 49
Morales, C. 337
Morales, L. 280, 284
Morales, S. P. 144, 146, 159
Mundo, V. 135
Muñoz, E. 114
Mususú, Y. P. 41, 45
Muyuyu, E. A. 173

N

Nader, F. 96, 97, 98, 99
Naranjo, G. 293
Navarrete, J. 270
Nazar, A. 135
Nieto, B. 96, 97
Nocua, D. 272
Noguera-Vidal, S. 230
Noriega, J. Á. 96, 99

O

Ocampo, M. 33
Orlando, J. 136
Ortega, M. 130
Oyarce, A. M. 30, 31, 217

P

Palacios, M. 172
Palacios, V. J. 274
Pardo, A. 175
Parra, M. 190
Pearce, J. 275
Perafán, C. C. 132
Pereira, A. M. 27, 324
Piat, M. 58, 59
Poblete, M. 278
Portela, H. 48, 49

Q

Quijada, A. I. 99
Quintero, B. 95, 101
Quiñones, A. 97

R

Ramírez, N. 43, 44, 135, 162, 190, 191, 194
Ramos Mancilla, O. 160
Rangel, M. 192
Recalde, S. 43, 44
Reck, L. 99
Reimers, F. 163
Restrepo, E. 322
Reyes, L. 135
Reyes-Posadas, I. 163
Ribotta, B. 30, 31, 217
Ríos, L. E. 250

- Rivera Morato, C. 98
 Rivermar, M. L. 218
 Rodríguez, I. 96, 97
 Rodríguez, V. 135
 Rodríguez, Z. 252
 Rojas, A. 322
 Rojas Francisco, M. C. 81
 Rojas-Quiceno, G. 160
 Roncancio, A. 164, 253
 Roncancio-Alfaro, A. L. 254
 Roncancio, L. 251
 Ruiz-Eslava, L. F. 159, 160, 161, 164, 253
- S**
- Salgado, R. 284
 Santamaría, A. 278
 Sánchez, E. 96, 97, 136
 Sánchez, K. E. 80
 Sánchez, M. E. 38, 47
 Sandoval, L. C. B. 219
 Santos, B. S. 37, 46
 Scott, J. C. 279
 Segura, N. 293
 Sepúlveda, B. 44, 45, 132
 Sepúlveda López de Mesa, R. I. 79, 81
 Sevilla, M. 34, 35, 113, 114, 115, 130
 Sharma, S. 96, 97, 98, 99,
 Silva e Sousa, F. H. 326, 327, 330
 Silva, F. 27, 35, 41, 42, 44
 Smith, A. 159, 161
 Smith, P. M. 96, 100, 101
 Sorcia, O. 27, 36, 42, 43, 45, 49
 Sotelo, M. 190, 249
 Stephens, C. 100, 130, 131
- T**
- Tandioy, F. 172, 173
 Tánori Quintana, J. 96, 99
 Tezanos, S. 97
 Tipaz, C. 205
 Torres Carrilo, A. 43
 Tunubala, F. 217
 Tunubala, M. 134, 145, 146.
- U**
- Ulises, E. 135
- V**
- Valenzuela, J. 30
 Vallejo, L. F. 278, 293
 Valverde, S. 27, 30, 43, 44, 45, 49, 116
 van Holst Pellekaan, S. 131
 Varisco, S. 30, 33, 45
 Vázquez, F. 334
 Villa, W. 272
 Veenhoven, R. 96
 Velasco, E. 59
 Velasco, L. 133
 Vera Noriega, J. Á. 96, 99
 Vertinsky, I. 96
 Viguera, P. 190
 Villalta, C. 278
 Villamarín, A. J. 337
 Villatoro, P. 338
 Villena Esponera, M. P. 97
 Viveros-Vigoya, M. 252
- W**
- Wade, P. 30, 34
 Walker, M. 99
 Walsh, C. 26, 29, 38, 331, 338
 Watson, M. 45,
 Weiss, L. 27, 30, 44, 116, 324, 326, 327
 Weiss, M. 27, 43, 44, 45, 49
 White, L. 249
- Y**
- Yagüe, B. 331, 336
 Yamá, O. 205
 Yi, K. J. 96, 97, 98, 99
- Z**
- Zambrano, C. 112, 113
 Zárate, E. 27, 36, 42, 43, 45, 49, 338
 Zheng, B. 96
 Zúñiga, P. 44, 45, 132

Calidad de vida, buen vivir y salud.
Indígenas en la ciudad:
el caso de 6 pueblos migrantes en Bogotá

Sandra Vargas-Cruz e Irene Parra-García (Comps.)



Este libro, editado y publicado por el Centro Editorial de la Facultad de Medicina,
Universidad Nacional de Colombia y la Editorial Universidad El Bosque.
Se terminó de imprimir en la ciudad de Bogotá en el mes de agosto del año 2021.

Para esta edición se usaron las familias tipográficas: Times a 11,5 puntos
y Playfair Display Black de 15 a 40 puntos.

El formato de este ejemplar es de 17 x 24 centímetros.

La cubierta está impresa en Propalcote de 300 gramos de baja densidad,
y las páginas interiores en papel Bond Bahía de 90 gramos.



La obra aborda la situación de seis pueblos indígenas migrantes que actualmente residen en la ciudad de Bogotá: Los Pastos, Misak misak, Wounaan, Yanacona, Nasa y Kamëntšá biya. El trabajo fue desarrollado por un equipo interdisciplinario por lo que analiza el fenómeno desde diferentes enfoques, aunque con un especial énfasis en salud. Constituye una reflexión sobre la condición de ser indígena en las urbes latinoamericanas, desde la resignificación de las identidades, pasando por los retos para la garantía de derechos por fuera de sus territorios de origen, hasta las razones de la migración y la caracterización de las condiciones de vida de los hogares indígenas migrantes en la ciudad. El libro incluye componentes de la discusión amplia sobre estudios indígenas y las situaciones comunes que pueden vivir al establecerse en Bogotá, sin dejar de lado la importancia de visibilizar la experiencia específica de cada pueblo participante en el estudio.

The work addresses the situation of six migrant indigenous peoples who currently reside in the city of Bogotá: Los Pastos, Misak misak, Wounaan, Yanacona, Nasa and Kamëntšá biya. An interdisciplinary team developed the work; due to this, the phenomenon is analysed from different approaches, although with a special emphasis on health. It constitutes a reflection on the condition of being indigenous in Latin American cities from the redefinition of identities, through the challenges for the guarantee of rights outside their territories, to the reasons for migration and the characterization of the migrant indigenous' households in the city. The book includes components of the broad discussion on indigenous studies and the common situations that they may experience when settling in Bogotá, and the importance of making visible the specific experience of each people participating in the study.

FACULTAD DE MEDICINA

Sede Bogotá



9 789587 392364