

**REVITALIZACIÓN CULTURAL DE LA COMUNIDAD DEL CABILDO
WOUNAAN NONAM PHOBOOR DE CALI**

**TRABAJO DE GRADO
VALENTINA PARDO CUEVAS**

**DIRECTOR DE TESIS
TATHAGATAN RAVINDRAN**

**UNIVERSIDAD ICESI
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES
PROGRAMA DE SOCIOLOGÍA Y DERECHO
SANTIAGO DE CALI**

2022

Agradecimientos

Gracias a la comunidad Wounaan Nonam Phoboor por haberme permitido trabajar con ustedes. A Alirio, L y E un abrazo sincero.

Gracias al profe Tathagatan por haberme apoyado y acompañado durante todo este proceso, sin su guía, sin esas largas conversaciones y sin sus palabras de aliento este trabajo no hubiera sido posible.

Gracias a Sofía quien me abrió las puertas para poder conocer a una comunidad tan maravillosa. Ella, que también me acompañó en muchas de mis salidas de campo y escuchó mis dudas.

A mi familia y amigos que saben más que nadie todo el esfuerzo realizado. A todos los que me ayudaron de una forma u otra. Muchas gracias

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I. ESTADO DEL ARTE, APUESTA ANÁLITICA Y METODOLÓGICA	7
Estado del arte.....	7
Objetivo general.....	12
Objetivos específicos	12
Apuesta metodológica y consideraciones éticas	13
Perspectiva analítica.....	15
Destierro.....	15
Identidad	19
Hallazgos	25
CAPITULO II. DEL SAN JUAN A LA CIUDAD. HISTORIA DE UN DESTIERRO	26
Mito fundacional.....	27
Breve contextualización hasta nuestros días:.....	28
La vida a las orillas del San Juan	29
Espiritualidad	34
Destierro.....	36
CAPÍTULO III. DESDE LA COLONIA HASTA EL MULTICULTURALISMO	41
La inferioridad indígena.....	41
Modelo asimilacionista	42
Modelo Integracionista.	43
Colombia, una nación pluriétnica y multicultural.....	46
Ahora bien, ¿qué significa que Colombia sea una nación pluriétnica y multicultural a la luz de la jurisprudencia constitucional?.....	47
El derecho a la identidad étnica y cultural. Recuento jurisprudencial	49
Crítica al multiculturalismo.	55
Mi experiencia: derecho de petición	59
CAPÍTULO IV. REVITALIZACIÓN CULTURAL EN ESPACIOS URBANOS	61
Del territorio a la ciudad. las nuevas generaciones	62
Creación del cabildo urbano	67
Revitalización Cultural. Primeros acercamientos	70
Autorreflexión. ¿qué queremos como comunidad?	73
El Inti Raymi.....	75
El cabildo	83
Conclusiones.....	87
Referencias.....	89

REVITALIZACIÓN CULTURAL DE LA COMUNIDAD DEL CABILDO WOUNAAN NONAM PHOBOOR DE CALI. ANÁLISIS DE CASO

INTRODUCCIÓN

En Colombia el conflicto armado interno ha afectado de manera diferencial a los pueblos indígenas, según la Unidad de Víctimas (2022), al 31 de marzo del 2022 existen alrededor de 9.263.826 víctimas, de las cuales el 2,7% (249.389) se reconocen como indígenas. Esta situación ha sido analizada por la Corte Constitucional quien en el marco del seguimiento a la sentencia T-025-04 que declaró el estado de cosas inconstitucional frente a la población desplazada. Emitió los Autos A-004 de 2009 y A-266 de 2017 donde se determinó que 34 pueblos indígenas se encontraban en riesgo de exterminio físico y cultural (Corte Constitucional, A-004-09, 2009). Pese a los esfuerzos realizados por las instituciones y la incorporación de un marco jurídico que busca protegerlos¹, muchos pueblos indígenas siguen siendo víctimas de diferentes actores armados que los destierran de sus lugares de origen. Por eso, pueblos indígenas como los Wounaan que se encuentran en medio de un territorio donde se presentan constantes enfrentamientos entre diversos actores armados, se ven obligados a huir a las ciudades donde afrontan diversos procesos de aculturación, pérdida del tejido comunitario, marginalización y discriminación. Frente a esto, se ven abocados a implementar estrategias de supervivencia étnica que les permitan proteger y revitalizar su identidad étnica y cultural en la ciudad.

Por lo anterior, este trabajo de grado tiene como objetivo principal analizar el proceso de revitalización cultural de la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor, como un proyecto que se erige para fortalecer su identidad étnica y cultural en el marco de un contexto de ciudad. Para ello, se propusieron cuatro objetivos específicos: El primero, comprender los retos que plantea el actual marco jurisprudencial a la hora de reconocer a las comunidades indígenas urbanas que llevan a cabo procesos de revitalización cultural. El segundo, caracterizar a la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor con el fin de conocer los elementos que moldean su identidad étnica y cultural. El tercero, identificar las razones que llevaron al cabildo Wounaan Nonam Phoboor a emprender el proceso de revitalización cultural.

¹ Al respecto podemos encontrar la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (ley 1448 del 2011) y el Decreto 4633 de 2011

Y el cuarto, identificar las estrategias de revitalización cultural que se han gestado al interior del cabildo Wounaan Nonam Phoboor. Para ello, se desarrolló una metodología cualitativa, donde se dio prioridad a métodos como la etnografía, las entrevistas a profundidad, la cartografía y el análisis documental.

Ahora bien, la perspectiva analítica que en estas páginas se desarrolla parte de comprender la identidad como un proceso en constante construcción, que en el caso de la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor, se reconfigura en estos nuevos espacios y se ve afectada por el destierro del cual fueron víctimas. De esta forma, el presente trabajo busca aportar a los estudios sobre revitalización cultural de pueblos indígenas en contexto de ciudad, una perspectiva interdisciplinar poco explorada en la que se permita a través de un diálogo entre el derecho, la sociología y la antropología comprender el proceso de revitalización cultural que se gesta en esta comunidad, como un proyecto aspiracional que se ha desarrollado como respuesta a la aculturación sufrida por el destierro del cual fueron víctimas.

El texto se divide en cuatro capítulos. En el primer capítulo abordaremos el estado del arte, la perspectiva analítica, la apuesta metodológica y las consideraciones éticas. En esta sección se mostrará cómo la literatura sobre indígenas en contextos urbanos ha traído a colación diversas perspectivas y categorías de análisis a la hora de leer los procesos que llevan a cabo estos actores en pro de proteger su identidad étnica y cultural. Además, se hará énfasis en la necesidad de desarrollar estudios que permitan visibilizar a una comunidad cuyas dinámicas y procesos no han tenido el mismo desarrollo académico que los otros cabildos urbanos de la ciudad de Cali. Esto, a pesar de que la Corte Constitucional (2009), en el auto A-004-09 reconoció que producto del desplazamiento forzado, el pueblo Wounaan se encuentra en peligro de exterminio físico y cultural. El segundo capítulo muestra la caracterización del pueblo Wounaan desde sus orígenes hasta su llegada a la ciudad. De esta forma se explorarán algunos elementos que configuraban la identidad Wounaan en el Chocó y se ahondará especialmente en el destierro sufrido por la comunidad y los impactos que tuvo en ella. El tercer capítulo abarcará el desarrollo jurisprudencial de la Corte Constitucional frente al estudio de los pueblos indígenas en contextos urbanos. Para ello, se comienza con una breve contextualización de los acontecimientos que permitieron la consolidación de la Constitución Política de 1991 y el reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas. Posteriormente se aborda el desarrollo jurisprudencial en dos segmentos: El primero abarca la jurisprudencia constitucional hasta el 2009, y las críticas que surgieron en torno al multiculturalismo liberal que seguía permeando las instituciones estatales, pese a los pronunciamientos de la Corte

Constitucional. El segundo abarca la jurisprudencia posterior al 2009 donde la Corte da cuenta de la existencia de un vacío normativo que ha generado un impedimento en el registro de los cabildos urbanos por parte del Ministerio del Interior, Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y minorías. Este capítulo va a introducir los primeros cuestionamientos en cuanto a los motivos por los cuales la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor decidió iniciar el proceso de revitalización cultural ¿buscaba reconocimiento estatal en medio de un contexto jurídico donde persiste en algunos casos una figura homogeneizante de los pueblos indígenas? Finalmente, el último capítulo aborda la experiencia de la comunidad en la ciudad de Cali y las estrategias de revitalización cultural implementadas. Para ello se abordará brevemente el proceso de constitución del cabildo, se harán algunas reflexiones frente a la reconfiguración de la identidad étnica y cultural en medio del contexto urbano y se mostrará cómo las estrategias de revitalización cultural implementadas surgen como una respuesta de la comunidad a la aculturación de los jóvenes Wounaan, producida como consecuencia del destierro.

CAPÍTULO I. ESTADO DEL ARTE, APUESTA ANÁLITICA Y METODOLÓGICA

Estado del arte

Los estudios sobre indígenas en contextos urbanos dan cuenta de las diferentes perspectivas analíticas y metodológicas que se tienen a la hora de abordar este fenómeno. Una visión más clásica consideraba que la interacción entre pueblos indígenas y las dinámicas ciudadinas desembocaba irremediabilmente en un proceso de pérdida de su identidad étnica y cultural (Espinosa de Rivero, 2009). Otras posturas un poco más recientes reconocen las problemáticas a las que se ven enfrentados los indígenas en contextos urbanos, pero hacen énfasis en los procesos de resistencia y en las estrategias de adaptación que desarrollan en estos nuevos espacios. Ahora bien, a pesar de que en la literatura revisada hay diversos autores que no hacen referencia explícita a la revitalización cultural como categoría de análisis. Sí retoman otras categorías como reetnización, resignificación o fortalecimiento cultural para dar cuenta de aquellos procesos emprendidos por los pueblos indígenas con el propósito de mantener, modificar o readaptar sus tradiciones culturales en el contexto urbano.

A nivel internacional encontramos a Espinosa de Rivero (2009), reflexiona sobre la forma en la que los indígenas de la Amazonía peruana se relacionan en diferentes contextos urbanos. Así, encuentra que cada comunidad tiene una aproximación particular a lo urbano. Algunos indígenas como los que se encuentran en Iquitos no expresan su identidad indígena de manera visible debido posiblemente a la discriminación histórica sufrida en distintos ámbitos. Aun así, algunos jóvenes y líderes “no tienen mayores dificultades en expresar públicamente su identidad como indígenas, sobre todo si se trata de hacerlo para reivindicar sus derechos” (Espinosa de Rivero, 2009, p. 53).

Por otra parte, Espinosa de Rivero (2009), también presenta el caso del pueblo shipibo-konibo. Este pueblo ha desarrollado una relación fuerte con el medio urbano en donde han podido no sólo reivindicar sus derechos, sino adaptar sus tradiciones culturales a la luz de estos nuevos contextos. De esta forma, se han apropiado de ciertos espacios urbanos dotándolos de significado en la medida en que pueden desarrollar en éstos sus ritos y celebraciones. Además han emprendido diversos procesos de visibilización que les han permitido a través de la tecnología, por ejemplo, dar cuenta de su cultura.

En el plano nacional encontramos que la literatura sobre indígenas urbanos abarca múltiples dimensiones donde estos fenómenos también son leídos a la luz de categorías como la migración y el desplazamiento forzado. Barbosa (2018), en su texto “*Dinámicas de*

reterritorialización de las comunidades indígenas en la ciudad de Bogotá” ahonda en los procesos de reterritorialización emprendidos por algunos pueblos indígenas que llegan a Bogotá, principalmente por causa del desplazamiento forzado. De esta forma encuentra que la llegada a la ciudad ha supuesto nuevos retos a estas poblaciones que tienden a ser marginadas y discriminadas. Es en este escenario que los pueblos indígenas despliegan diversas estrategias orientadas a fortalecer la cultura. Esto les ha permitido construir una nueva territorialidad que les ha abierto la posibilidad de relacionarse y dotar de significado el espacio urbano y los diferentes agentes que en él intervienen. Así también logran participar de espacios políticos donde pueden encontrar visibilización y la oportunidad para velar por la protección de sus derechos.

Salcedo (2008), con su texto *“Defendiendo territorios desde el exilio: desplazamiento y reconstrucción en Colombia contemporánea”* analiza la forma en la que diversos grupos y movimientos afro, indígenas y campesinos se relacionan y apropian de lo urbano a partir de lo vivido fruto del desplazamiento forzado. Encuentra que si bien el espacio urbano supone desafíos para estos grupos, muchos de ellos emprenden procesos de fortalecimiento y reconstrucción cultural. Sin embargo, al abordar el caso de comunidades indígenas como la del cabildo Ambiká, el autor encuentra que algunos de estos procesos de reconstrucción también pueden ser gestados para obtener el reconocimiento de cabildo urbano frente a una institucionalidad que los consideraba campesinos. De esta forma, el cabildo emprendió un ejercicio de memoria donde movilizó su etnicidad para reivindicar algunos marcadores étnicos que daban cuenta de su identidad. Para esto construyen un discurso donde la historia de desplazamiento y destierro se entreteje con sus tradiciones y mitos, dotándolas de sentido, permitiendo una mayor comprensión de su situación actual, su lugar social y las luchas que históricamente han emprendido por el reconocimiento de sus derechos.

Siguiendo esta línea, González, Ortíz y Frausin (2012), en su texto *“Forced migration and indigenous knowledge of displaced Emberá and Uitoto populations in Colombia: An ethnobotanical perspective”* analizan cómo los pueblos Uitoto y Embera emprenden procesos de revitalización en torno a los conocimientos etnobotánicos ancestrales. Los autores interpretan este proceso como una respuesta a los procesos de aculturación que han sufrido por causa del desplazamiento forzado y a la necesidad que tienen estos pueblos de adaptarse a las dinámicas urbanas. De esta forma, los Uitoto y Embera han utilizado sus conocimientos etnobotánicos para emplearlos en la elaboración de artesanías que venden para obtener un sustento. De acuerdo con los autores, a pesar de que muchas de las plantas que se encontraban en los territorios de origen pueden no encontrarse en la zona urbana de Florencia, el hecho de

que estos pueblos indígenas puedan hacer uso de aquellas que si encuentran en este nuevo territorio, puede ser un indicio de que estos procesos de revitalización han permitido fortalecer o al menos impedir el deterioro de los conocimientos ancestrales.

Por su parte, Garavito (2017), en su tesis de maestría “*desplazamiento forzado y vulneración de los derechos a la vida e identidad cultural de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta*” aporta a este escenario una visión que incorpora la perspectiva jurídica. De esta forma ahonda especialmente en los impactos del conflicto armado y las distintas modalidades de violencia utilizadas como el desplazamiento forzado y el despojo que han generado una vulneración del derecho a la vida y la integridad de los pueblos ancestrales. A partir del análisis de la jurisprudencia interamericana y de la Corte Constitucional, Garavito (2019), evidencia que la interpretación del derecho a la vida se asocia con otras dimensiones que incorporan la necesidad de garantizar su supervivencia cultural, la espiritualidad, cosmovisión y las relaciones sociales y con el territorio. Además se hace especial énfasis en el etnocidio que este conflicto armado ha generado en los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, así como en las repercusiones psicosociales que los afectan y que han generado el rompimiento de los lazos comunitarios y la destrucción de sus territorios ancestrales, de manera que se evidencia una vulneración directa del derecho a la vida e identidad cultural de estos actores. Garavito (2017), finaliza haciendo una reflexión respecto a los desafíos que esta situación genera en un escenario de post conflicto y la necesidad de implementar a cabalidad lo estipulado en el capítulo étnico del acuerdo de paz.

Ahora bien, en los textos analizados pareciera que los autores entienden la presencia de los pueblos indígenas en contextos de ciudad como fenómenos relativamente recientes, donde hay una movilización de estos pueblos bien sea voluntaria o no al espacio urbano. Frente a esto, Molina (2007), en su texto “*Nuevos escenarios de vida indígena urbana: el caso de Bogotá*” incorpora en su análisis una reflexión en torno a la presencia histórica de los indígenas en la ciudad. De esta forma, recalca que su presencia o huella como el autor lo llama, a pesar de haber sido invisibilizada, se remonta desde la época de la colonia y se ha mantenido a través de diversas manifestaciones simbólicas. Así, cuando comienzan a presentarse desplazamientos forzados, migraciones de indígenas o expansiones urbanas y se da una visibilización de estos actores, es cuando se comienza a cuestionar la figura del indígena urbano. Por ejemplo, el autor retoma el caso de los Muisca en donde a pesar de haber adoptado diversas prácticas que podrían dar cuenta de un estilo de vida más occidental, siguen manteniendo su identidad y la reivindican frente a otros grupos y a las instituciones.

Por otra parte, el estudio de los procesos culturales emprendidos por pueblos indígenas en contextos de ciudad también ha abarcado el análisis de estos fenómenos a la luz de un enfoque de género y uno político. Por lo anterior se ha buscado dilucidar los vacíos normativos y los retos que enfrentan las administraciones en pro de garantizar y promover políticas públicas que respondan a las necesidades de estos pueblos que al llegar a las ciudades se encuentran inmersos en situaciones de vulnerabilidad y riesgo de pérdida de sus tradiciones culturales.

Al respecto Victorino (2010), en el informe *“Estado del arte para los campos del arte y prácticas culturales para la población indígena en Bogotá D.C”* muestra cómo las comunidades indígenas de Bogotá conciben y se apropian de los nuevos espacios urbanos. Este autor da cuenta de la trayectoria de estos pueblos hasta llegar a las ciudades, así como los diferentes enfoques académicos que han abordado los procesos relacionados con la recuperación, fortalecimiento y revitalización de las prácticas culturales que estos actores han emprendido en este nuevo contexto. Encuentra que diversos pueblos indígenas han desplegado estrategias con el fin de apropiarse del espacio urbano, así como mantener sus tradiciones y prácticas culturales -que muchos pueblos han ido perdiendo por causa del desplazamiento forzado, las presiones de la sociedad mayoritaria y de las instituciones- adaptándolas y modificándolas a la luz de las nuevas dinámicas que experimentan, y a los espacios que les otorga la institucionalidad. Además, a diferencia de los autores anteriores, Victorino (2010), retoma algunos estudios que incorporan un enfoque de género que visibiliza los nuevos roles que van tomando las mujeres indígenas al llegar a la ciudad. Por ejemplo, muchas de ellas deben acudir al trabajo doméstico como un medio para adquirir recursos económicos que les permitan acceder a oportunidades de educación y garantizar el sustento de sus familias. Pero además, Victorino (2010), encuentra que en estos nuevos contextos, las mujeres han sido un actor relevante a la hora de visibilizar la situación de sus comunidades y exigir su protección. Finalmente, el autor se enfoca en la dimensión política que atraviesa la situación de los pueblos indígenas en contextos urbanos, enfocándose en la figura de los cabildos urbanos y los movimientos indígenas como aquellos agentes que movilizan recursos que les permiten resistir y exigir nuevos espacios de representación, así como la creación de políticas públicas con enfoques étnicos.

A nivel local, Nancy Motta (2010), en su escrito *“Tejiendo la vida en la ciudad de Cali. Estrategias de adaptación e inclusión de seis cabildos indígenas urbanos”* da cuenta de la forma en la que las comunidades indígenas en contextos de ciudad emprenden diversas estrategias que permiten la reconfiguración de su identidad en contextos de ciudad, así como la apropiación de los espacios ciudadanos y la búsqueda por emprender procesos de organización que les permitan alcanzar el reconocimiento político. Estos procesos son liderados por los cabildos urbanos que

han adquirido un papel cada vez más protagónico frente a la institucionalidad caleña y otras organizaciones.

Por otra parte Basante y Tálaga (2016), en su texto *“Proceso migratorio de la comunidad del cabildo Nasa Uka Wesx Thäj: factores, trayectorias espaciales y temporalidades”* analizan el proceso del cabildo Uka Wesx Thäj perteneciente a la comunidad Nasa que migró a la ciudad de Cali por dos razones: Búsqueda de mejores condiciones económicas y desplazamientos forzado. Al hacer una lectura del proceso de los Nasa, observan que esta comunidad se enfrenta a un proceso de aculturación. Sin embargo, sus miembros buscan contrarrestar esta aculturación a través de la ejecución de procesos de organización en zonas de ladera donde pueden reconstruir sus redes familiares y emprender procesos de fortalecimiento cultural.

La revisión bibliográfica que acompañó esta investigación muestra que en el estudio de los procesos que emprenden los pueblos indígenas en contextos urbanos, el desplazamiento forzado es un elemento analítico de gran relevancia en la medida en que permite comprender los nuevos procesos que estos actores comienzan a desarrollar en las ciudades a las que llegan en pro de salvaguardar su identidad étnica y cultural. Al respecto, la literatura da cuenta de la existencia de múltiples categorías que buscan abarcar el estudio de estos fenómenos. Por ejemplo revitalización, reterritorialización, fortalecimiento y recuperación cultural. Cada una de estas categorías se utiliza en función del contexto y la historia particular de cada pueblo, así como las variables en las que el investigador desea profundizar. Por lo anterior se evidencia que en principio los estudios analizados se decantan por dos líneas. En la primera se observa cómo los pueblos indígenas buscan al llegar a la ciudad movilizar ciertos marcadores étnicos con el objetivo de hacer una distinción clara que permita su reconocimiento como una comunidad étnica diferenciada, y con ello, poder emprender procesos organizativos, obtener espacios políticos y reivindicar derechos. En algunos de estos casos como lo presenta Salcedo (2008), los pueblos indígenas incluso tienden a rechazar la incorporación de elementos occidentales en sus prácticas con el fin de dar una imagen más acorde al imaginario de comunidad ancestral. En la segunda línea se observa cómo algunos pueblos indígenas buscan fortalecer su identidad a través de distintos procesos liderados por el cabildo y la institucionalidad pero son más abiertos a incluir elementos o prácticas occidentales en sus tradiciones o festividades. Este es el caso que expone Molina (2007), al mostrar cómo algunos pueblos como los muisca en Bogotá no consideran que el estar en la ciudad genere un impacto en su identidad étnica, y por el contrario, consideran necesario repensar sus prácticas a la luz de las dinámicas urbanas.

Este trabajo se enmarca en esta segunda línea, en la medida en que la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor de Cali entiende que a pesar de la aculturación vivida producto de del destierro; el proceso de revitalización que están emprendiendo no puede estar desligado de la realidad en la que se encuentran y de las dinámicas que los afectan. Además de este enfoque analítico en donde se toma el destierro y la identidad como categorías de análisis, este trabajo busca no solo aportar nuevos conocimientos frente a una comunidad que a pesar de encontrarse en riesgo de exterminio físico y cultural (Corte Constitucional, A-004-09, 2009) no ha encontrado en la literatura el mismo desarrollo académico que otros cabildos urbanos en la ciudad de Cali²; sino aportar diversos insumos a la autoridad del cabildo para que continúen implementando procesos de reflexión que les permitan seguir construyendo su proyecto de revitalización cultural.

Objetivo general

Analizar el proceso de revitalización cultural de la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor de Cali como un proyecto que se erige para fortalecer su identidad étnica y cultural en el marco de un contexto de ciudad.

Objetivos específicos

- Comprender los retos que plantea el actual marco jurisprudencial a la hora de reconocer a las comunidades indígenas urbanas que llevan a cabo procesos de revitalización cultural.
- Caracterizar a la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor con el fin de conocer los elementos que moldean su identidad étnica y cultural.
- Identificar las razones que llevaron al cabildo Wounaan Nonam Phoboor a emprender el proceso de revitalización cultural.
- Identificar las estrategias de revitalización cultural que se han gestado al interior del cabildo Wounaan Nonam Phoboor.

² Al respecto puede verse: Motta González, N., & Posso Quiceno, J. (2018). Procesos identitarios en cabildos indígenas urbanos; Recalde, S., Ramírez, N. A., & 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

Apuesta metodológica y consideraciones éticas

La presente investigación utiliza una metodología cualitativa que implica el uso de métodos de investigación como trabajo de campo, etnografía, análisis documental, entrevistas y talleres como se explica en detalle en el cuadro No.1. Esta elección metodológica se vio mediada por tres motivos: En primer lugar, porque es una comunidad que ha tenido malas experiencias con personas que solo los ven como un objeto de estudio o que les han prometido cosas que no han cumplido. Por esta razón no trabajan fácilmente con extraños, de manera que para llevar a cabo mi investigación, tenía que ir construyendo poco a poco una relación de confianza. Así, mis primeros encuentros siempre fueron en compañía de Sofía. Ella es egresada del programa de Antropología de la Icesi y lleva cinco años apoyando los procesos que se gestan en este y otros cabildos de la ciudad. Gracias a ella y a su respaldo, la comunidad se sintió más cómoda trabajando conmigo y pronto “se me abrieron las puertas” para ir al cabildo, bien sea para visitarlos o para trabajar en mi proyecto de grado haciendo entrevistas y talleres, revisando sus documentos legales, así como participando en espacios privados y públicos.

El segundo motivo de escoger una metodología cualitativa se debe a mi tema de investigación. A pesar de que yo quería investigar inicialmente la concepción del territorio de la comunidad del cabildo Wounaan a la luz del proceso de reubicación que estaban llevando a cabo, ese tema no era de su interés³. Pronto las dinámicas mismas que presencie en campo me llevaron a entender que la comunidad del cabildo estaba en medio de un proceso de fortalecimiento cultural y que mi investigación y los datos que en ella recogiera podían servir para fortalecer y visibilizar este proceso en la academia. Por lo anterior, con el fin de poder analizar y entender adecuadamente las estrategias que estaban implementando en el marco de este proyecto, cuáles eran las principales motivaciones para llevarlo a cabo y si la revitalización cultural era vista de manera instrumental o no, necesariamente tenía que ser exhaustiva y contrastar lo narrado con lo evidenciado en campo. De esta forma, como sostiene Ragin (2007) “los métodos cualitativos son apropiados para el examen en profundidad de casos porque ayudan a la identificación de las características esenciales de los mismos. La mayoría de los métodos cualitativos realzan los datos que emplea” (p.141).

³ En este punto también se deben analizar las implicaciones éticas del proyecto. Consideramos importante no ser agentes invasivos, en donde se busque simplemente satisfacer las necesidades investigativas del proyecto, sino adquirir un compromiso con la comunidad, en la medida en que esto permite un trabajo en conjunto con la potencialidad de generar espacios donde se estructuren procesos de cambio. Ello implica repensarnos los métodos de investigación utilizados, como por ejemplo la etnografía (Velásquez, Escobar y Vergara-Figueroa, 2018).

En tercer lugar, la revisión bibliográfica permitió confirmar que en los estudios de pueblos indígenas en contextos urbanos, la metodología de corte cualitativo tiende a ser predominante en los casos en los que se indaga por los procesos de adaptación, apropiación, reconfiguración y territorialización en la ciudad⁴. La mayoría de los autores y autoras que aparecen en el estado del arte utilizaron métodos como entrevistas a profundidad, cartografías, grupos focales y etnografías para llevar a cabo sus investigaciones.

Cuadro No. 1. Metodología

OBJETIVO GENERAL		
Analizar el proceso de revitalización cultural de la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor de Cali como un proyecto que se erige para fortalecer su identidad étnica y cultural en el marco de un contexto de ciudad.		
Objetivo específico	Método utilizado	Observaciones
Comprender los retos que plantea el actual marco jurisprudencial a la hora de reconocer a las comunidades indígenas urbanas que llevan a cabo procesos de revitalización cultural.	Análisis documental *Documentos legales del cabildo *Jurisprudencia de la Corte Constitucional *Derecho de petición presentado al Ministerio del Interior	*La comunidad me permitió leer y escrutar los documentos que tienen donde han recopilado todas sus actuaciones desde que comenzaron a constituirse como cabildo. * Presenté un derecho de petición al Ministerio del Interior con el fin de ahondar en el proceso de reconocimiento de los cabildos urbanos. Recibí respuesta el día 14 de enero del 2022.
Caracterizar a la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor con el fin de conocer los elementos que moldean su identidad étnica y cultural.	*Entrevista a profundidad a cinco miembros de la comunidad del cabildo (3 hombres y dos mujeres) *Entrevista semiestructurada a Sofia *Cartografía sobre elementos del pasado y el presente	*Como sabía que el taller de cartografía sobre pasado y presente podía evocar recuerdos muy difíciles relacionados con el destierro, me asesoré del Centro de Atención Psicosocial de Icesi, para que me explicaran cómo abordar este ejercicio.
Identificar las razones que llevaron al cabildo Wounaan Nonam Phoboor a emprender el proceso de revitalización cultural.	* Entrevista a profundidad cinco miembros de la comunidad del cabildo (3 hombres y dos mujeres) * Etnografía	* La etnografía fue desarrollada principalmente en el territorio del cabildo
Identificar las estrategias de revitalización cultural que se han gestado al interior del cabildo Wounaan Nonam Phoboor.	*Entrevistas a profundidad cinco miembros de la comunidad del cabildo (3 hombres y dos mujeres) *Etnografía	* La etnografía fue realizada tanto en espacios públicos (Inti Raymi), como en espacios privados (casa de Edilberto, reuniones de la comunidad)

Fuente: Elaboración propia

Finalmente, frente a las consideraciones éticas de mi investigación hay algunos puntos por mencionar. En principio, debo resaltar que la investigación trató de ser lo más transparente posible. Todo el tiempo pedí permiso a la autoridad del cabildo y a las personas en general para tomar fotografías y explorar ciertos espacios. Aquellos comentarios o conversaciones que me

4 Al respecto puede verse Basante y Tálaga (2014), Motta (2010), Ravindrán (2019), Garavito (2017), Ministerio de Minas y Energía (2016), Molina (2007).

fueron confiadas en el marco de una relación distinta a la de investigadora social, no han sido consignados en estas páginas. Incluso los nombres han sido cambiados para proteger la intimidad de las personas de la comunidad. Además, siguiendo esta línea, debo mencionar que algunas de las dinámicas del cabildo se han visto atravesadas por una situación interna que si bien podría generar mayores luces a la hora de ahondar en mi tema de investigación, no se va a hacer referencia frente al tema, por respeto a la comunidad y a los procesos que se están llevando a cabo de manera interna para darle solución. De esta forma, se buscó que la investigación tuviera un enfoque basado en el respeto; donde la comunidad tuviera plena claridad de lo que yo estaba indagando y lo que ha quedado consignado en el presente documento. Así, se socializaron los resultados preliminares del proyecto con la comunidad, y los resultados finales del proyecto vía telefónica con el gobernador del cabildo antes de su publicación final.

Perspectiva analítica

Destierro

En la literatura podemos encontrar muchos estudios que al hacer referencia al conflicto armado en Colombia, utilizan las categorías desplazamiento forzado, migración, destierro y despojo. Pese a ello, son pocos los que plantean un marco conceptual explicando claramente dichos conceptos a la luz de fenómenos sociales y estructurales más amplios, por lo que pareciese en algunos casos que las categorías de despojo, desplazamiento armado y abandono tienden a equipararse (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, 2009).

En el caso del desplazamiento forzado, el Banco Mundial (2015), hace un paralelo entre esta figura y la migración económica. Así, encuentra que mientras la migración se da por parte de actores que se desplazan en búsqueda de una mejoría de su situación económica; el desplazamiento forzado implica coerción y violencia sobre una persona, comunidad o población que se ve obligada a huir con el fin de salvaguardar su vida y la de su familia. Ahora bien, al analizar el desplazamiento forzado en Colombia, diversos autores han procurado abordar su estudio a partir de la comprensión de las dinámicas del control territorial que se remontan a los conflictos agrarios provenientes desde el siglo XIX, XX y que continúan en el XXI; así como también prevalece una lectura de este fenómeno a la luz de las actuaciones de diversos grupos en el marco del conflicto armado interno. En este caso, Steele (2011), estudia los procesos de desplazamiento estratégico que desarrollan los grupos armados como mecanismos para obtener

el control territorial, a partir del conocimiento de las lealtades que profesan los civiles en Apartadó. Para ello, el desplazamiento forzado lo define como “la expulsión de civiles de un territorio, por la acción de grupos armados” (p. 424). Siguiendo esta línea, Ocampo-Prado, Chenut-Correa, Férguson-López y Martínez Carpeta (2017), también realizan un análisis del desplazamiento forzado que afecta a diferentes grupos poblacionales, dentro de los que se encuentran los pueblos indígenas, a partir del contexto social propio del conflicto armado y las luchas por la tierra.

Ahora bien, en el plano jurídico se entiende que una persona o pueblo indígena es víctima de desplazamiento forzado, de acuerdo con el Decreto 4633 del 2011 cuando

se ha visto forzada a migrar dentro del territorio nacional, abandonando su territorio de origen o desplazándose al interior del mismo, porque su vida, su integridad física, su seguridad o libertad personales han sido vulneradas o se encuentran directamente amenazadas, con ocasión de las violaciones a las que se refiere el artículo 3° del presente decreto (Decreto 4633, 2011, art.91)

Al observar estas definiciones o formas de entender el fenómeno del desplazamiento, podemos evidenciar que no responden adecuadamente a la multiplicidad de fenómenos que confluyen en él ¿Dónde quedan las voces de las víctimas? ¿Dónde se muestra el vínculo entre las comunidades indígenas y sus territorios? ¿Dónde queda el contexto y la vulneración sistemática de derechos que estas poblaciones han tenido desde la época colonial? Cómo entender el relato de la mujer que dejó atrás no solo una finca y un terreno, sino unos vínculos, unas redes, un universo simbólico que hacían parte de ella y de su comunidad, otorgándoles una identidad. Pero al mismo tiempo, ¿cómo abordar este fenómeno sin entender la historia del Pacífico, los imaginarios en torno a esta región, la concepción de los indígenas como salvajes y poco civilizados, los procesos de aculturación y mestizaje de los que fueron víctimas, así como las dinámicas territoriales que les afectaron? No es el propósito de este escrito ahondar en la construcción de una nueva categoría que permita responder a los anteriores interrogantes, ni ahondar en las críticas a los postulados normativos de la Ley de Víctimas (Ley 1448 del 2011) y el Decreto 4633 del 2011, pero sí voy a retomar algunos planteamientos de diversos autores que tienen posturas similares en cuanto al uso de esta categoría.

Frente a esto, Restrepo y Rojas (2004), plantean que

es necesario revisar el uso de conceptos como “desplazamiento forzado”, que con frecuencia suponen el empobrecimiento de la comprensión institucional, social y teórica

de un fenómeno mucho más complejo que lo que revela este concepto. En consecuencia, debe ponerse en discusión el uso de la categoría “desplazado”, que reduce la condición de la población al rasgo de ser o haber sido afectados por el conflicto armado, sin considerar sus particularidades de origen regional, étnico o de otro tipo (p. 12).

Siguiendo esta línea Oslender (2004), plantea que es necesario deconstruir el concepto de desplazamiento forzado, con el fin de dar cuenta de fenómenos más profundos donde se tenga en cuenta la “experiencia” de la víctima y el contexto en el que se encuentra. Esto va a permitir una adecuada lectura de un fenómeno que va más allá del hecho de huir de un territorio a otro. Por ende propone el término “geografías del terror” para analizar este fenómeno a la luz de lo vivido por las comunidades afrodescendientes en el Pacífico Colombiano. En este sentido, Garavito (2017), considera el desplazamiento forzado como uno de los principales riesgos que deben enfrentar los pueblos indígenas víctimas de la violencia. Sin embargo, utiliza la categoría de despojo para dar cuenta de un plano más global, donde sistemáticamente desde la colonia, los pueblos indígenas vienen enfrentando un proceso en el que se les ha impedido el ejercicio pleno de su autoridad sobre el territorio, por cuestiones asociadas a intereses económicos, presencia de grupos armados, etc.

La postura que sostiene el autor en cuanto a la necesidad de buscar otra categoría, en este caso despojo, con el fin de ahondar en aspectos relevantes que se escapan a lo delimitado en la figura del desplazamiento forzado, va de la mano con aquellos cuyo análisis busca dilucidar los aspectos sociohistóricos e inclusive políticos que afectan a estos actores y que son clave a la hora de entender estos fenómenos. Tal es el caso de Álvarez y Rivera (2011), que dan cuenta de los rezagos de la visión colonialista que aún permea el modelo económico imperante y que ha definido las relaciones de poder, generando la continuidad de los procesos de aculturación, vulneración y destierro de los pueblos indígenas, que hoy toman diversos matices propios del sistema capitalista (Álvarez y Rivera, 2011). Por otra parte, Merriman (2020), sigue esta línea y plantea ahora en el caso de las comunidades afrodescendientes víctimas de desplazamiento en Colombia, la necesidad de tener en cuenta el proceso histórico que está ligado a la violencia sufrida y que ha sido parte de la construcción de su identidad, como elemento indispensable a la hora de entender su calidad de víctimas, más allá de conceptos legales que tienen una visión restringida. Por su parte, Arboleda (2007), concuerda en que el desplazamiento forzado es una categoría que se queda corta a la hora de abordar los fenómenos estructurales que la acompañan y más aún, en el caso de los grupos étnicamente diferenciados

La noción de “desplazamiento” –término al que se le encaja el adjetivo forzado–, propia del lenguaje jurídico internacional de los derechos humanos, cumple la función, en el contexto de las ciencias sociales, de homogenizar poblaciones ocultando la diferencia colonial y, en consecuencia, escamoteando las particularidades, las de personas y los grupos humanos (Arboleda, 2007, p.472).

Algo similar sucede con las categorías de abandono y despojo. El abandono según la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (2009), “implica la suspensión del uso, disfrute, acceso y posesión de cosas o incluso de derechos, por un tiempo determinado y en virtud de causales voluntarias o involuntarias” (p.25). El carácter transitorio y voluntario que puede ostentar este fenómeno lo diferencia del despojo. Este último implica una intencionalidad clara de quién lo perpetra, así como un carácter permanente en el que se impide a la víctima recuperar estos derechos o bienes (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2011). Usualmente el despojo viene acompañado de violencia y/o presión directa o indirecta, a través incluso de mecanismos jurídicos. Además se manifiesta a través de distintas modalidades que en el caso colombiano involucran actores armados y élites económicas y políticas de diversos niveles (Meertens, 2016).

En el despojo existe la intención manifiesta de robo, expropiación, privación, enajenación de un bien o de un derecho. También puede estar asociado a la privación y despojo del disfrute y gozo de bienes muebles e inmuebles, espacios sociales y comunitarios, hábitat, cultura, política, economía y naturaleza (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, 2009, p. 25).

Pese a que la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (2009), ha buscado conceptualizar adecuadamente el despojo a la luz de las relaciones entre tierra y territorio, diferenciándola de categorías como abandono y leyéndola a la luz de una perspectiva de género. No alcanza a realizar un análisis en donde se parta de la comprensión de los efectos de este despojo a la luz de fenómenos estructurales más amplios que reconozcan la mirada colonial aún presente en la modernidad, que según Escobar (2004), generó no solo los primeros procesos de desplazamiento, sino aquellos que se dieron en el siglo XX,

Este desplazamiento primigenio de esos grupos desempeñó un papel decisivo en los diversos desplazamientos y ‘re-emplazamientos’ de que fueron objeto a lo largo de los siglos XIX y XX. Por ejemplo, el ordenamiento espacial de la distribución de las

poblaciones negras e indígenas de Colombia estaba claramente delimitado. Estos grupos trataron de crear asentamientos propios en algunos lugares y lo lograron en cierta medida, por ejemplo en la costa del Pacífico (Escobar, 2004, p.66)

De esta forma, se evidencia que las categorías de desplazamiento forzado, abandono y despojo no abarcan adecuadamente las experiencias y trayectorias traumáticas, así como la violencia sistemática producto de un colonialismo imperante que ha atravesado el pueblo Wounaan y que los ha llevado a huir de sus territorios desde hace siglos. En el caso de los pueblos indígenas, esto es relevante pues para éstos se encuentra de por medio una trayectoria histórico-política ligada a la lucha por la tierra “como continuación de la conquista y la consecuente pérdida cultural de sus tradiciones” (Salcedo, 2008, p. 325). Agregado a lo anterior, algunos estudios plantean que para los pueblos indígenas “la situación de desplazamiento forzado no se reconoce como tal, en tanto que no asumen la idea del límite, plantean más bien el destierro y el desalojo de sus territorios” (Álvarez y Rivera, 2011). Incluso, autores como Arboleda (2004), plantean que el desplazamiento y la migración son eufemismos del destierro (p.471).

De ahí que en la presente investigación acojamos los postulados de Vergara-Figueroa (2018), en cuanto a la necesidad de utilizar términos que conecten con los procesos socio históricos y políticos en el que se encuentran estas poblaciones. En este sentido, la lucha por la recuperación de su territorio no se erige solo contra un sistema económico que busca imponerse, sino que se constituye “como una forma de resistir los procesos de destierro sufrido por las comunidades negras e indígenas del continente desde la conquista de América y el comienzo de la trata de esclavos” (Ravindran, 2019, p.8). Por lo anterior, consideramos que los conceptos correspondientes a desplazamiento forzado, abandono y despojo se constituyen como insuficientes a la hora de entender lo que está pasando con el pueblo Wounaan en Cali. Ello por cuanto no permite tener una mirada amplia, en la que no solo este pueblo ha tenido que huir de sus territorios, sino que ha venido siendo víctima de una violencia sistemática vivida desde tiempos coloniales. Invisibilizar esta concepción histórica marcada por las luchas y dinámicas de poder que han los han impactado y que han generado espacios de reconfiguración étnica puede llevarnos a simplificar las razones por las cuales emprenden el proceso de revitalización cultural.

Identidad

Dentro de la literatura se pueden encontrar diversas corrientes que reflexionan sobre la identidad. Sin embargo, para los propósitos del presente escrito, es importante retomar

brevemente el debate entre las perspectivas esencialistas y constructivistas, que sirvieron de base para las teorías contemporáneas que abordan la identidad étnica. Este recorrido histórico del concepto de identidad se apoya entonces en los planteamientos de Quintana (2016), y dialoga con las perspectivas de otros autores que lo complementan, posibilitando una reflexión crítica que deja entrever cómo su estudio y concepción responde a las necesidades socio históricas y políticas del momento, generando eco en las reivindicaciones de ciertos actores que luchaban contra modelos homogeneizantes.

Así, Quintana (2016), al abordar los enfoques y críticas del concepto de identidad, da cuenta de una primera corriente esencialista o determinista predominante en los años ochenta que considera al sujeto como “totalmente centrado, unificado y dotado de capacidades de razón, conciencia y acción, considerándolo como algo inmutable por lo tanto fijo” (p. 47). Estas identidades estáticas o inmutables dan cuenta de una “esencia” que caracteriza a los individuos y que permanece ligada a aspectos biológicos (determinismo genético), sociales y/o culturales. Si bien hay varias corrientes que abordan el esencialismo, a la hora de hablar de las percepciones grupales, se torna menester retomar los postulados del esencialismo psicológico. Según Estrada y Avendaño (2008), en esta corriente, la pertinencia a un grupo puede estar determinada por aquellos elementos “inmutables” que caracterizan a los miembros de ese grupo.

Rothbart y Taylor (1992), en su escrito *Do we view Social Categories as Natural Kinds?* dan cuenta de la existencia de dos tipos de categorías sociales, “las naturales” y “las artificiales”. Las categorías naturales, a diferencia de las artificiales, son utilizadas para nombrar y clasificar el mundo respecto a lo que existe sin que medie intervención humana, se caracterizan por ser inalterables, y tienen un potencial inductivo que permite identificar características transversales a los individuos que hacen parte de la misma categoría. Estas características que son por lo general reconocibles a simple vista sirven como una forma de clasificación de un objeto en determinada categoría, y son asociadas, a una esencia. Ahora bien, no es que los autores afirmen que los objetos tienen una esencia, es que “las personas piensan que los objetos las tienen”⁵ (Rothbart y Taylor, 1992, párr. 21). Al respecto, estos autores proponen que “mientras las categorías sociales están en realidad más cercanas a “las artificiales” que a “las naturales” estas son usualmente percibidas como “naturales” antes que artificiales” (párr. 3). Al respecto ponen de ejemplo a los judíos. Al principio esta categoría social podía alterarse en la medida en que la persona se convertía a otra religión. Posteriormente, a la luz de otros contextos

⁵ Traducción propia

sociales esta categoría comenzó a verse como inalterable e inherente al ser humano que nacía en el seno de una familia judía. El ser judío no podía cambiarse a pesar de profesar otra religión. Tal es el caso de la Alemania nazi, ahí “el judaísmo se consideraba completamente un atributo racial y se definió en las Leyes de Nuremberg como hereditario” (Rothbart y Taylor, 1992, párr.39).

Esta concepción deja de lado el hecho de que las categorías sociales pueden variar, privilegiando una mirada que permite entrever que aquellos elementos externos y por lo general identificables a simple vista, son el resultado de un elemento esencial profundo que caracteriza a los grupos y los dota de identidad.

Yzerbyt y Schadron, (1996), citados por Ojeda, Cofré y Goic (2016), retoman algunos de los planteamientos de Rothbarth y Taylor para hablar del síndrome esencialista caracterizado por la presencia de elementos como “el estatus ontológico específico; la inalterabilidad de la pertenencia categorial; el carácter inductivo, fuertes conexiones entre los atributos de una categoría y la exclusión de otras formas de conocimiento y aprensión del individuo” (párr.1). Así, la formación de los grupos está condicionada por la presencia de rasgos compartidos por sus miembros, que le imprimen un carácter homogéneo, de manera que un acercamiento al grupo permite una comprensión del individuo que pertenece a él. Esta “esencia” o “núcleo” es transmitido por los miembros del grupo, pero al ser lo que lo dota de identidad, se torna inalterable y particular.

Briones (2007), citada por Quintana (2016), plantea que, de acuerdo con el tipo de vertiente esencialista, “las identidades aparecen como mero reflejo de un listado de rasgos culturales objetivos compartidos, (ó) como una expectativa que busca explicar lo que la gente hace o debiera hacer en base a quienes son o a qué cultura pertenecen” (p.47). De manera más reciente, Estrada y Avendaño (2008), al analizar la presencia de concepciones esencialistas en la percepción de los magallánicos sobre su identidad, encontraron que para las personas que hicieron parte de este estudio, “el ser magallánico es algo hereditario, es parte de lo más profundo de la identidad y (esta esencia) (...) debe ser protegida de otras culturas” (Estrada y Avendaño, 2008, p. 155). De esta forma, se puede observar cómo el ser magallánico tiene un componente biológico hereditario y uno cultural que se encuentran muy presentes en el proceso identitario.

Para Quintana (2016), en el esencialismo “los grupos humanos aparecen como cosificados (...) la identidad se deriva de la cultura, no se toma en cuenta la interacción, ni los procesos migratorios, tics, ni la capacidad de agencia que tienen las personas” (p. 48). Entonces ¿cómo

explicar las identidades múltiples que un individuo puede tener en el marco de los contextos sociohistóricos en los que se encuentre? ¿dónde quedan los aspectos subjetivos?

Es ahí donde surgió el constructivismo como una respuesta a esta corriente. Para el constructivismo entonces, la identidad se ve como algo fluido donde media la agencia humana y el contexto en el que el sujeto se encuentra. De esta forma, la identidad se construye y se transforma (Castillo, 2007). Dentro de esta corriente podemos observar los planteamientos de diversos autores. Debo decir que antes de ahondar en estos aspectos, según Cardoso de Oliveira (2007), “la noción de identidad contiene dos dimensiones: la personal (o individual) y la social (o colectiva) (...) ambas están interconectadas” (p.51). Hasta ahora hemos abarcado la dimensión colectiva, pero es importante también abordar la parte individual.

Por una parte, y retomando los postulados del interaccionismo simbólico tenemos a Berger, Luckmann y Zuleta (1986), estos autores plantean que es a través de los procesos de socialización que el individuo puede internalizar y aprehender la identidad que se le transmite. La construcción de su identidad entonces se da a través de un proceso de diálogo e interacción constante con la sociedad. Así, “la identidad se forma por procesos sociales. Una vez que cristaliza, es mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones sociales” (Berger y Luckmann, 2003, p. 214). Ahora bien, si observamos la interpretación que hace Zárate-Ortiz (2015), respecto a la teoría de la identidad moderna de Charles Taylor, podemos encontrar que la capacidad de agencia humana no es absoluta a la hora de determinar la identidad de los individuos. Esto se debe a que somos seres sociales, que estamos insertos en contextos determinados y mantenemos interacciones constantes con los otros. De esta forma, la identidad también está dada por el reconocimiento o no que los demás nos otorgan. La construimos a partir de las relaciones con otros y bajo unos marcos de referencia que nos permiten comprender y dotar de significado lo que nos rodea, a partir del lenguaje.

en nuestra identidad están entrelazadas, en una misma narración, el lenguaje, la historia personal, la relación con los otros y el entorno social. Por ello, nuestra identidad es la narración que hacemos de nosotros mismos, en la que damos cuenta de lo que somos, y es también la historia de nuestra relación personal con los otros (Zarate-Ortiz, 2015, p. 130).

Bauman, citado por Schuttenberg (2007), habla de la formación de la identidad. Para ello hace un paralelo entre lo que se considera la modernidad dura, propia de la época de la industrialización y cuyas posturas se asemejaban a los planteamientos esencialistas, versus la

modernidad líquida, que se enmarca en el posmodernismo y que es la que Bauman termina acogiendo, de manera que ve a la identidad como algo cambiante, fluido y fragmentado. De esta forma, observamos cómo ciertos postulados dan cuenta de un sentido fuerte de identidad que se orienta hacia las concepciones esencialistas, en contraposición de un sentido débil de la identidad, donde se toma como algo fragmentado y donde lo subjetivo cobra gran relevancia. Siguiendo esta línea, Restrepo (2014) realiza un análisis de la teoría de Stuart Hall. En esta, se destacan tres formas de entender el sujeto y la identidad ligada a éste: *El sujeto de la ilustración* que retomaba la idea de que el individuo tiene una esencia inmutable que constituía su identidad; *El sujeto sociológico* en este caso “es el sujeto pensado desde la perspectiva sociológica, asumiéndolo en su relación constitutiva con el mundo de la vida social en la cual emerge y se despliega” (Restrepo, 2014, p.98). Aquí, la esencia no es estable, sino que se ve modificada a raíz de los procesos de interacción y de relacionamiento del individuo en sociedad. Por otra parte, tenemos *El sujeto postmoderno* “que se encuentra ante identidades libremente flotantes, ante una pluralidad y fragmentariedad tal que difícilmente puede constituirse como una unidad o una totalidad” (Restrepo, 2014, p.98). La identidad del sujeto postmoderno no es estable, se define o se enmarca en un proceso sociohistórico y puede adoptar diversas formas, en la medida en que se enmarca dentro de los sistemas culturales que rodean al individuo.

Ahondando un poco más en el concepto de identidad, Hall plantea tres postulados clave. En primer lugar, la identidad es un proceso, y como tal, se prolonga a lo largo de la vida de la persona “esto no quiere decir, sin embargo, que en un momento dado no se produzcan cerramientos provisionales que (hacen) parecer a las identidades como si fuesen terminadas y estables” (Restrepo, 2014, p. 103). En segundo lugar, hace referencia al término identificación

más que hablar de identidad como algo acabado, deberíamos hablar de identificación, y concebirla como un proceso inacabado. La identidad se yergue, no tanto de una plenitud de identidad que ya está dentro de nosotros como individuos, sino de una falta de totalidad, la cual es ‘llenada’ desde fuera de nosotros, por medio de las maneras en que imaginamos que somos vistos por otros” (Restrepo, 2014, p. 103, citando a Hall, 2010, p. 376).

El tercer elemento está ligado a la identidad entendida a partir de la relación con el otro. Bajo este escenario, la identidad es vista como una narración que el individuo hace de sí mismo, que se construye y complementa con elementos externos, en donde el silencio, las dinámicas, el

reconocimiento y la historia que el otro cuenta sobre el individuo, le ayudan a definirse, a cuestionarse y a forjar su identidad. Para ejemplificarlo, Hall utiliza el ejemplo de Fanon, cuando él como joven de procedencia de las Antillas, se encuentra con una niña blanca

“Mira, mamá, un hombre negro”. Y él dijo, “Por primera vez, supe quién era. Por primera vez, sentí, simultáneamente, como si me hubieran hecho explotar en la mirada, en la violenta mirada del otro, y a la misma vez, se me había recompuesto como otro” (Hall, 2020, p.327).

Hall plantea entonces que la identidad se constituye como un punto de sutura que se produce entre el individuo y la estructura (Restrepo 2014, citando a Hall 1996 p. 105). Esto, en la medida en que los individuos son agentes que interpelan su posición en la sociedad, a partir de los procesos propios de subjetivación que se dan a lo largo de su vida.

El concepto acepta que las identidades [...] nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (Hall, [1996] como se cita en Restrepo, p.105).

Por lo anterior, la subjetivación y sujeción son procesos mancomunados de gran importancia en la creación de identidades para Hall. En esa medida, no es adecuado decantarse por uno u otro, es menester entenderlos para analizar la forma en la que el individuo construye su identidad a partir de “la temporalidad, contingencia y su posición relacional” (Schuttenberg, 2007, párr. 29). Esto, en medio de un contexto globalizador que ha fomentado esta proliferación de identidades.

Los postulados de Hall van a ser fundamentales para el presente trabajo, toda vez que tanto la doctrina como la jurisprudencia de la Corte Constitucional- esto lo veremos en el capítulo tres- dan cuenta de la necesidad de entender la identidad ya no desde una visión hegemónica donde se esencializa al indígena, sino como un proceso relacional que está atravesado por un contexto histórico. De esta forma, la revitalización cultural de la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor representa un proyecto de resistencia frente a la asimilación y al imaginario colectivo imperante en la sociedad caleña, que los margina a los espacios rurales. Así, los Wounaan reivindican su lugar en la ciudad y muestran su proceso de reconfiguración identitaria en la medida en que como indígenas y víctimas, emprenden acciones tendientes a fortalecer su identidad étnica que acogen estas nuevas dinámicas ciudadinas en las que se ven inmersos desde su llegada a Cali.

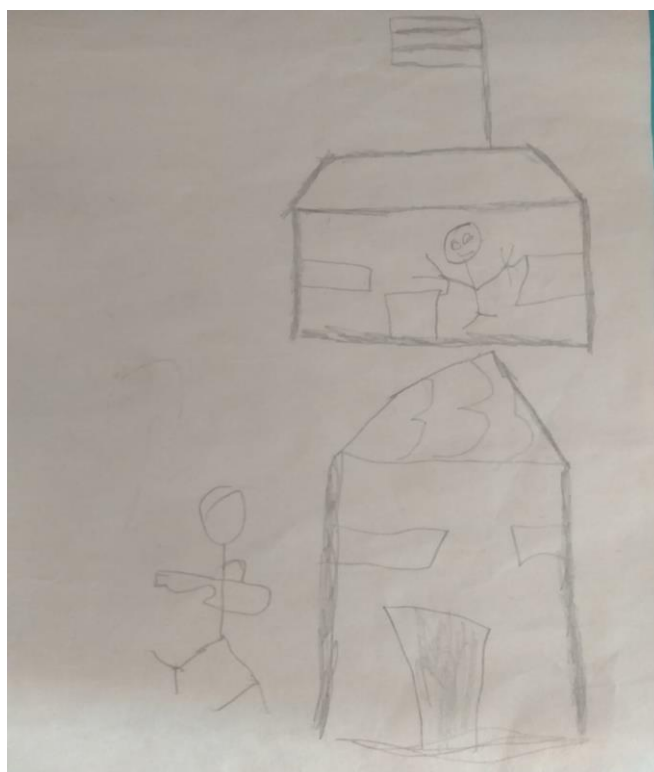
Hallazgos

El proceso investigativo desarrollado encontró que para la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor, el proceso de revitalización cultural que llevan a cabo no comporta un carácter instrumental. Esto se debe en principio a varias razones. En primer lugar, a que el proceso de reconocimiento de esta comunidad reviste especiales características que implican que el cabildo no deba acudir a un uso estratégico de su identidad para reivindicar sus derechos frente a las instituciones estatales. Desde su creación, el cabildo tuvo un espacio de participación política y fue incluido por la Alcaldía de Santiago de Cali en los planes de desarrollo y demás espacios institucionales que se gestaron; los problemas suscitados con las instituciones se deben en este momento principalmente a algunas dinámicas internas que no ponen en entredicho su identidad como pueblo indígena. En segundo lugar, las entrevistas realizadas y las múltiples conversaciones con las personas del cabildo dan cuenta de que estos actores no perciben de parte de la institucionalidad caleña una exigencia que los lleve a desarrollar procesos que les permitan reivindicar ciertos marcadores étnicos con el propósito de que se les garanticen sus derechos. Finalmente, es posible observar que el proyecto de revitalización cultural se ha gestado como respuesta a las consecuencias producidas por el destierro de la comunidad. Así, fue desarrollado gracias a un proceso de reflexión y análisis crítico que emprendió la comunidad, donde se pudieron identificar las principales problemáticas que tiene el cabildo en cuanto a la aculturación que ha tenido mayor afectación en los jóvenes. En esta medida, la revitalización cultural es concebida como un fin en sí mismo. No hace parte de las estrategias argumentativas que desde el plano político el cabildo desarrolla frente a la institucionalidad. Es un proyecto por y para la comunidad, que busca finalmente acercar a las y los jóvenes Wounaan a aquellos elementos culturales que son repensados a la luz de las nuevas configuraciones ciudadanas.

CAPITULO II. DEL SAN JUAN A LA CIUDAD. HISTORIA DE UN DESTIERRO

Antes de llevar a cabo el taller de cartografía sobre el pasado en la comunidad; pude sentarme con los niños y niñas a hablar sobre su vida en el cabildo y en el resguardo. Estábamos en el salón principal. Les pedí que dibujaran aquello que les recordara su territorio y que pusieran su nombre. Los niños se emocionaron, de inmediato cogieron lápiz y papel y comenzaron a dibujar. Algunos pintaban a su familia, otros a sus amigos, sus animales o flores favoritas. Al finalizar la actividad, mientras me disponía a recoger todas estas obras de arte, hubo una que me llamó la atención. Le pedí al artista que me explicara el dibujo y confirmé que mi primera impresión había sido acertada. El dibujo era sobre un hombre que apuntaba con su arma a una persona indefensa que se encontraba en su casa. Ese dibujo, el dibujo de un niño de 7 años, me daba los primeros indicios del destierro que sufrieron y las consecuencias que tuvo para la comunidad y para él. A pesar de ser tan pequeño, este chico seguía reviviendo aquel momento en el que tuvieron que huir y dejarlo todo atrás...

Fotografía No. 1



Pardo, V. (2022). El destierro

En este capítulo tendremos un acercamiento inicial a la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor, ¿de dónde vienen? ¿cuáles son sus tradiciones culturales más importantes? ¿por qué llegaron a la ciudad? ¿Cuáles son sus dolores? Esto nos permitirá ahondar en los elementos que configuran su identidad étnica y cultural, ya no solo como pueblo indígena, sino como víctimas del conflicto armado.

Mito fundacional

El pueblo Wounaan o Waunana habita en diversos resguardos ubicados en la ribera del río San Juan (Chocó). Este territorio de gran riqueza natural, espesas selvas tropicales, clima húmedo y gran diversidad, es a su vez el hogar de otras poblaciones indígenas como los Embera y los Catíos que han permanecido en este territorio desde antes de la llegada de los españoles (Molano-Bravo, 2017).

El origen de los Wounaan se remonta al inicio de los tiempos cuando Ewadam al sentirse muy solo le pidió a su padre, el creador de todo lo existente, que creara a los hombres. Así, mujeres y hombres fueron hechos de barro en la playa del bajo Baudó.

Al principio Ewadam le dijo a su padre que se sentía muy solo, por lo que el padre le dijo que hiciera unas figuras con palma de chonta. El problema es que Ewadam se cortó con la hoja de la palma por ser tan dura, por lo que luego hizo a la mujer y al hombre con barro. Ellos fueron creados en la playa del bajo Baudó. Luego, cuando Ewadam fue a verlos al otro día, ya había muchos hombres y mujeres desnudos, y ellos poblaron la tierra y se encargaron de cuidar la naturaleza y a los animales.

(...) De esta playa pasamos a otra zona llamada Noanamá, por eso nosotros provenimos de dos partes y nos llamamos Wounaan Nonam. En esta playa había una laguna muy grande, estaba llena de aguas negras como si hubieran puesto aceite. Dios les dijo a los hombres que había creado que debían tirarse ahí. Los primeros que saltaron a la laguna fueron los blancos, por eso nacieron así, todos blanquitos. Luego, la laguna se fue secando y saltaron los Wounaan, por eso nacimos con la piel trigueña y el pelo negro. Cuando la laguna estaba completamente seca, los negros saltaron, pero solo alcanzaron a colocar las palmas de las manos y los pies, por eso solo esta parte es blanca (entrevista a L, mujer Wounaan, 2021).

Breve contextualización hasta nuestros días:

Con el fin de conocer un poco más sobre la historia del pueblo Wounaan, decidí preguntarle a la comunidad si sabía algo sobre el contacto que tuvieron sus ancestros con los españoles o con otros pueblos. Sin embargo, al hablar con ellos me di cuenta de que había pocos relatos que se remontaran tan atrás en el tiempo. Norberta⁶, una de las mayores de la comunidad, me contó que su papá le decía que antiguamente los blancos llegaban en barcos por el San Juan, se quedaban con los Wounaan y los emborrachaban hasta que perdieran el conocimiento. Así aprovechaban para llevárselos en los mismos barcos, y no se volvía a saber de ellos.

La vaguedad de algunos relatos que me contó la comunidad me llevó a acudir a documentos académicos en busca de más información. Encontré que en el siglo XVI se dieron los primeros acercamientos por parte de los españoles a las tierras que más tarde serían conocidas como el actual departamento del Chocó. Mientras navegaban las aguas del río San Juan y el Atrato, tuvieron contacto con las poblaciones indígenas que se ubicaban sobre su ribera. Estos indígenas fueron conocidos entonces como Chocoes (Flórez-López, 2007). Edilberto me contaba que antiguamente se decía que los Wounaan estaban en guerra con otros pueblos que habitaban el territorio. De acuerdo con lo planteado por la Asociación de autoridades Wounaan del pacífico -CAMAWA y la Organización Regional Embera Wounaan - OREWA (2000), lo más probable es que se estuviera haciendo referencia a los Cunas.

Ahora bien, al margen de estos conflictos entre pueblos, también se debe recalcar el ímpetu de los Chocoes al tratar de mantener a raya el avance español sobre su territorio (Flórez-López, 2007). Pese a ello, las exploraciones realizadas por los españoles abrieron paso a explotaciones auríferas donde inicialmente trabajaron los indígenas. De manera posterior los españoles trajeron esclavos africanos a este territorio, con el fin de reemplazar a los indígenas cuyos números estaban disminuyendo rápidamente debido a enfermedades que estaban padeciendo y a su trabajo en las minas (Molano-Bravo, 2017).

La explotación minera continuó a mediados del siglo XVII. Sin embargo, de acuerdo con el Plan de Salvaguarda Wounaan (Ministerio del Interior, 2012), probablemente este pueblo no se vio tan afectado debido a que no tenía en su territorio (bajo San Juan) grandes reservas auríferas, así como a la dificultad que representaba para los españoles acceder a éste debido a la presencia de piratas. Durante este tiempo, los Wounaan también se enfrentaron a procesos

⁶ Este no es su nombre real. Se decidió cambiarlo con el fin de proteger su intimidad

de evangelización y conversión que se estaban llevando a cabo en sus territorios (Flórez-López, 2007). A finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX se evidencia un aumento significativo del número de concesiones mineras, donde se buscaba oro, platino y posteriormente madera y caucho. Además se produjo una migración importante de blancos y mestizos a esta zona; se gestaron proyectos de construcción de infraestructura vial y se produjeron afectaciones ecológicas a la fauna y flora (Molano-Bravo, 2017). Finalmente, durante el siglo XX confluyen otras dinámicas territoriales en esta zona. Así, agregado a la explotación y a los proyectos de desarrollo que se estaban gestando, comienzan a aparecer las primeras lanchas o pangas cargadas de droga por el San Juan y en general toda esta zona se empieza a ver afectada por los constantes enfrentamientos entre grupos armados y fuerzas estatales.

La vida a las orillas del San Juan

El río San Juan es uno de los afluentes más importantes del Chocó. Para los Wounaan es un elemento central en su historia; es símbolo de vida, de espiritualidad, de identidad y organización. Desde la colonia “el río (era) la principal identidad comunitaria. La gente se conocía y diferenciaba por los ríos que ocupaba y utilizaba para el transporte” (Molano-Bravo, 2017, p.125). Flórez- López (2007), también explica que esta organización espacial a partir de la ubicación de un pueblo indígena en el río se utilizaba desde la época colonial como la forma de identificación y delimitación de las fronteras territoriales de los pueblos indígenas chocoes. Además, al analizar esta relación entre el surgimiento de una identidad relacionada entre las poblaciones rurales y sus ríos, Oslender (2004), acuña el término “sentido de lugar acuático” (Oslender, 2001, como se citó en Oslender, 2004, p.42). “con esto me refiero a las formas íntimas en que los pobladores rurales en el Pacífico se identifican con sus ríos y han construido formas de vida caracterizadas por una lógica de río” (Oslender, 2004, p. 42).

Por eso cuando estábamos haciendo el taller de cartografía sobre el pasado de la comunidad en el territorio, lo primero que discutieron fue dónde dibujar el río. Ubicarlo era para ellos el elemento organizador el cual era clave para realizar un ejercicio de reconstrucción de la memoria colectiva en el territorio. Esto por cuanto la historia de los Wounaan y su forma de entender y experimentar el mundo está entrelazada con el río. Sus orígenes como pueblo, sus tradiciones, rituales, memorias de arraigo y de destierro han girado en torno al San Juan. Por ejemplo, Flórez-López (2007), plantea la división de los Wounaan con los Embera y trae a colación uno de los mitos de fundacionales de este pueblo “Los Wounaan sostienen que los Embera y los Wounaan fueron creados juntos, pero los Embera se fueron del San Juan por

malos” (p.36). El río como eje articulador de la vida del pueblo Wounaan se puede encontrar en la mayoría de las historias y reflexiones que sobre el territorio hace la comunidad.

Iniciamos el taller de cartografía a la una de la tarde en el salón principal del cabildo. Mujeres y hombres se acercaban a observar el lienzo en blanco frente a ellos y le indicaban a Dora por dónde tenía que comenzar a dibujar el río. Pronto ligeros trazos azules fueron apareciendo en el papel, y las historias de las vivencias en torno a éste fueron apareciendo.

El río es un elemento sagrado para nosotros. Es fuente de vida, nos alimenta, nos permite desplazarnos, nutre la tierra, es hogar de los espíritus. Desde pequeños nacemos en las orillas del río y ahí somos enterrados cuando morimos.

(...) Desde chiquitos aprendemos a nadar en el río, los hombres van a pescar, las mujeres cocinan y elevamos rogamientos (Conversación con miembro de la comunidad Wounaan Nonam Phoboor)

Reunidos nos encontrábamos cinco mujeres y dos hombres. Estos últimos se limitaban a responder mis preguntas, a complementar las historias de las mujeres y a dar puntos de referencia geográfica de la ubicación de los cabildos. Ninguna autoridad estaba presente y la conversación fue fácil y cómoda para las y los presentes. Me contaron que las tierras bañadas por el San Juan son ricas y en ellas se encuentra una variedad importante de fauna y flora. Para los Wounaan, la tierra y todos los elementos que habitan en ella son dados por Dios para cuidarlos y protegerlos. Me comentaban que veían a la tierra como una madre en la medida en que les proporcionaba el alimento y que por lo tanto, así como hace uno con su mamá, debe cuidarla.

Fotografía No. 2



Pardo, V. (2022). Taller de cartografía

Para ellos el territorio no es solo un espacio físico en el que habitan; territorio es un espacio cultural que cuenta una historia; su historia. Es donde pueden desarrollar sus tradiciones culturales, donde se relacionan con otros, no es solo la naturaleza, sino los seres espirituales que habitan en ella. Lejos de la visión occidental donde el territorio se posee y se explota; para los Wounaan el territorio está vivo. Cada elemento físico y espiritual conforma un universo simbólico con el cual tienen una conexión profunda. El decir que la tierra es una madre muestra la existencia de un vínculo que perdura durante toda la vida y aún después de la muerte “tierra eres y en tierra te convertirás”. Los Wounaan provienen de la tierra y a ella vuelven, son enterrados en la ribera del río en los cementerios que son considerados espacios sagrados y de esta forma su cuerpo se convierte en nutrientes que alimentan la vida en el territorio. Mientras Albertana me contaba esto, estaba dibujando a una mujer haciendo rogativas.

Así, la relación simbiótica que surge entre el indígena y su territorio lo lleva a buscar la armonía con los elementos físicos y espirituales que lo conforman. Las montañas, los ríos, las lagunas, los animales, los espíritus, las plantas, lo sagrado, lo cultural, lo social y lo político confluyen en el territorio y proveen identidad al pueblo. Para la comunidad, la tierra es la base, es lo que les permite alimentarse, y garantizar el sustento de sus familias. El territorio es vida.

En el Chocó cada familia tenía su propia finca, ahí cultivaban los alimentos que necesitaban. Cultivaban papa china, maíz, banano, borojó, limón, chontaduro, cebolla, tomate, arveja, caña

de azúcar, entre otros. Mientras Norberta me contaba sobre las comidas tradicionales, Leo me dio a probar la papa china que había cocinado para el almuerzo. Yo la verdad no estaba segura de cómo iba a lucir, pero para mi sorpresa, era muy similar a la papa parda, tenía un sabor parecido aunque cambiaba ligeramente su color. En el territorio solían comer papa china y la acompañaban de otros alimentos como pescado, zaino o armadillo. Los alimentos se preparaban en ollas de barro en fogón de leña. Las casas o fincas solían estar un poco retiradas unas de otras, entonces cuando se iban a realizar construcciones o se iba a sembrar (por lo general cada luna menguante) se hacían mingas. En estas mingas se llamaban a las familias cercanas para que fueran a ayudar y a cambio se compartían alimentos y bebidas “Hacíamos mingas cada menguante. Sembrábamos guineo, plátano porque si usted no hacía minga no podía cultivar todo. Uno llamaba a cada casa y les decían que iban a hacer una minga que si podían venir a ayudar y se les daba la comida y guarapo”

Mientras las demás dibujaban los animales, las casas y las plantas, Dora me contó que las mujeres suelen ser las encargadas de cocinar, enseñar a tejer, hacer cestas y collares, mientras que los hombres enseñan a pescar, a cazar y a trabajar con la madera. Todos y todas las presentes sabían tejer y me contaron que habían aprendido de sus madres y tías quienes les habían enseñado desde pequeños.

Mi papá se iba a pescar, a barrer camarón, a poner chinchorro. Había mucho pescado, robalo, pargo. Cuando ponía el chinchorro amanecía lleno. Cuando iba de cacería traían Zaino, guagua y armadillo (...) los hombres también enseñan a trabajar la madera, hacen bastones y bandejas (...) yo aprendí a tejer viendo a mi mamá y a mi tía, entonces yo me sentaba a mirarlas y así comencé.

Cuando les comenté que me hubiera gustado haber visitado el San Juan de su infancia y haber compartido con ellos un poquito de estas tradiciones, me dijeron que hubiera sido muy difícil. “En el territorio hablamos en nuestra lengua, (Woun meu) se utiliza muy poco el español, especialmente las mujeres. Además en el territorio se es bastante celoso con quien se tiene contacto, no creo que se hubiera tenido una conversación tan abierta como la que tenemos contigo”. Esto me sorprendió un poco. Yo siento que durante el año en que estuve haciendo trabajo de campo la comunicación era de por sí difícil. Si bien me habían abierto las puertas para conocer a la comunidad y relacionarme con todos y todas, encontraba una especie de barrera que poco a poco fue disminuyendo, sin desaparecer del todo. Yo era una otra que iba a estar temporalmente en la comunidad, que iba escribir sobre ellos; no me conocían ni habíamos

establecido vínculos de confianza. Como mujer e investigadora, soy consciente de las relaciones de poder presentes en nuestras interacciones. Aun así, el haber llegado a la comunidad a través de alguien de confianza del gobernador del cabildo y de la comunidad en general fue muy importante, y permitió disminuir un poco esta brecha. Siento que el ser mujer me permitió después de cierto tiempo conectar más fácilmente con las mujeres de la comunidad, establecer vínculos de amistad con ellas. Fue todo un reto, especialmente porque la gran mayoría de las mujeres provenían de resguardos de origen donde se limitaba el contacto con el occidental y donde no había una preocupación marcada por enseñar el español. Por eso, mientras hacíamos este taller, recuerdo que en cierto punto quedamos solas y la conversación, los sentimientos y las experiencias que pudimos compartir a través del dibujo y las historias - muchas de las cuales no puedo plasmar en estas páginas- rompieron con las barreras culturales que nos separaban, incluso con la barrera del lenguaje.

En cuanto a la vestimenta tradicional las mujeres tienen el torso desnudo y utilizan paruma “las mujeres usamos paruma y no tenemos blusas”, mencionó Dora señalando su atuendo. “usamos collares que hacemos con mostacilla. También solemos ir descalzas y lo que hacemos es pintarnos el cuerpo” En la comunidad el uso de la paruma es bastante usual, principalmente en las mujeres mayores. Sin embargo, la pintura corporal ya la había podido ver en hombres y mujeres de todas las edades. En el Inti Raimy todas las mujeres que bailaron estaban pintadas. En ese momento me comentaron que los abuelos y abuelas enseñan a los niños y niñas sobre la importancia de estas pinturas. Pintarse representa una conexión con Dios y con los ancestros porque “en el cielo también se pintan así” cuando se hacen rogativas, es muy importante el uso de esta pintura que se hace con plantas como el achiote o la jagua.

Los hombres solían vestirse con guayucos, una especie de taparrabo, tenían el pelo corto como cuando salieron de la laguna y también pintaban su piel con diferentes símbolos. Sin embargo, me comentaban que en los resguardos es cada vez más común el uso de pantalones en el caso de los hombres, aunque la pintura sigue siendo muy importante sin importar el género y la edad.

Para las celebraciones como los quinceaños o las fiestas del San Juan, hombres y mujeres usaban siempre sus vestimentas tradicionales, y las mujeres utilizaban collares compuestos por muchas monedas de plata. En estas celebraciones se compartía en comunidad, se bailaba, se tomaba chicha y se hacían mingas de alimentos. En el caso de la celebración de quinceañeras,

a la joven se le daba chicha hasta que se emborrachara y todos la cargaban mientras seguían celebrando

Espiritualidad

La espiritualidad en el caso de esta comunidad encuentra algunos puntos de conexión con la fé católica. Si bien no van a los templos religiosos, ni creen en los sacerdotes pues tienen sus propios guías espirituales llamados Jaibaná; los Wounaan creen en un Dios único llamado Maach Aai Pomaam creador de todo cuanto existe. Su hijo, Ewadam es asociado por muchas personas del cabildo con la figura de Jesús. Algunos miembros que entrevisté al hablar de Ewadam hacían esta conexión. Uno de ellos me dijo “todos los Wounaan creemos en cristo”. El Plan de Salvaguarda del pueblo Wounaan puede darnos algunas luces al respecto. En primer lugar, éste mostró que la creencia católica es predominante en 6 de las 40 comunidades consultadas, constituyendo después de las creencias Wounaan, las segundas prácticas religiosas más extendidas (Ministerio del Interior, s.f) Una de las posibles causas puede ser el contacto que a finales del siglo XX tuvo el pueblo Wounaan con las misioneras Lauritas que llegaron a evangelizar en estos territorios “Las hermanas fueron ampliando su obra atendiendo necesidades de salud y apoyando de manera decisiva la identidad cultural tanto de indígenas como de negros” (Molano- Bravo, 2017, p. 153). Probablemente la presencia de las religiosas y las actividades y rituales que promovieron en las comunidades con las que tuvieron contacto, incidieron en la concepción y vivencia de la espiritualidad Wounaan. De esta forma, pudieron apropiarse y adaptar ciertos elementos católicos para incorporarlos a las historias, rituales y simbología de su pueblo. Un proceso similar sucedió con los Yanaconas. De acuerdo con Lopera Mesa (2009), este pueblo adoptó una religiosidad en donde distintos elementos católicos fueron resignificados a partir de su cosmovisión. Por ejemplo la virgen de Caquiona. Si bien ésta comparte rasgos similares con la figura de la virgen en el catolicismo (sus apariciones en diversas poblaciones, la protección que brinda, el hecho de resaltar su carácter de virgen), adoptó comportamientos y características propias de la comunidad Caquiona (Lopera Mesa, 2009).

Lo religioso en el Pueblo Yanacona es una configuración que ha resultado históricamente de la apropiación de signos, símbolos y ritos de lo católico, transformados y reelaborados por la forma particular de la etnicidad local yanacona, en una religiosidad con características propias y diferenciadas del catolicismo oficial y de

otros populares e incluso étnicos (Zambrano, 2002, como se citó en Lopera Mesa, 2009, p. 146).

Los Wounaan celebran la Semana Santa para conmemorar la muerte de Jesús, esta es una tradición importante que viene desde el Chocó. Leo me contaba que estas celebraciones no son iguales al rito católico donde se realiza el sacramento de la eucaristía. Si bien adoptan algunos simbolismos como la cruz; durante la Semana Santa se celebra en comunidad. Todos se unen para compartir el alimento, usan su vestimenta tradicional, bailan y ruegan para que Ewandam proteja a la comunidad y al territorio de los malos espíritus. Así la espiritualidad adquiere no solo una dimensión individual, sino colectiva. Los ataques espirituales afectan la armonía y paz comunitaria, se pueden presentar por represalias de diversos factores que van desde sembrar cierto tipo de plantas que son consideradas venenosas para la comunidad, como la destrucción de la naturaleza y los seres que habitan en ella. Por eso deben rogar a Ewandam en comunidad. Además, los problemas y enfermedades del espíritu solo pueden ser curados por el médico tradicional. Éste es el depositario del conocimiento ancestral del pueblo, es un guía espiritual en la medida en que tiene el don de ver, hablar y compartir con los espíritus. El Jaibaná es un puente entre el mundo terrenal y el espiritual, a él se le confían los acontecimientos presentes y futuros que otros no pueden ver. De esta forma puede reconocer en las personas la presencia de espíritus malignos y enfermedades espirituales. Así logra a través de la medicina tradicional y ruegos, curar las afecciones y limpiar a la persona.

Un día, mientras me dirigía a la comunidad recordé vagamente que Edilberto me había dicho que los espíritus eran guías y protectores de la comunidad; pero que además el pueblo Wounaan tenía una conexión inquebrantable con éstos. Sin embargo no entendí del todo lo que quería decir con esto. Al llegar al cabildo vi que varias personas estaban reunidas en el salón comunitario, así que me les acerqué y les pedí que me explicaran un poco más sobre el vínculo de los Wounaan con los espíritus. Me contaron que la creencia en los espíritus viene de una tradición ancestral en donde se cree que éstos provienen de los primeros Wounaan que comieron un fruto específico que les permitió habitar otro mundo. También se cree que existen otro tipo de seres espirituales y algunos habitan en nosotros. Así cada persona tiene cuatro espíritus. Si la persona enferma, es porque uno de ellos está lejos. Frente a este tipo de enfermedades la medicina occidental no puede hacer nada, la única forma de curarse es con ayuda del médico tradicional. Este es un guía que permite que el espíritu vuelva con la persona. Según lo que contaba el papá de Harrison, todas las personas tenemos esos 4 espíritus y el “más

bajito” se queda hasta que uno se muera, no se aleja por nada, cuando se aleja nos morimos; los otros tres espíritus si pueden alejarse en determinado momento dependiendo de la situación.

Me contaba el papá de Harrison que cuando éste tenía unos 2 años, estaba muy enfermo y casi muere. En ese momento con ayuda del Jaibaná le dieron un espíritu para que lo protegiera, para que no se enfermara por espíritus malos. “Luego de eso no volvió a tener enfermedades ocasionadas por estos espíritus”. Relatos como estos permiten entrever que la espiritualidad para los Wounaan es un elemento clave para comprender su cosmovisión; la forma en la que se relacionan con los otros y consigo mismos, con sus cuerpos, sus espíritus y sus territorios. La espiritualidad Wounaan es generadora de una identidad que los une a un pasado y a unos saberes que perviven en la figura del Jaibaná y en los espíritus de sus ancestros que guían y protegen a la comunidad. De esta forma, se refuerzan los lazos comunitarios y se garantiza la armonía y el equilibrio material-espiritual de la comunidad.

Destierro

Entender el proceso de destierro vivido por la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor en Cali, es clave para comprender por qué llegaron a la ciudad y decidieron permanecer en ella; pero además nos brinda elementos para comprender las razones que los llevaron a emprender el proceso de revitalización cultural que actualmente están llevando a cabo. Por lo anterior, considero importante abordar este apartado retomando la discusión en cuanto al uso de la categoría de destierro, pues como sostiene Ardila (2005), los conceptos utilizados tienen una carga ideológica y política que “determina sus significados y condiciona sus usos” (p.63). Así, es menester plantearse, o al menos tener una aproximación respecto a las implicaciones sociales y políticas que conlleva el uso de las palabras desplazamiento forzado, despojo y abandono -ampliamente utilizadas en la academia- en estas poblaciones indígenas que han sido víctimas de una violación sistemática de sus derechos, no solo por parte de grupos al margen de la ley, sino por el Estado colombiano. Aún más entendiendo que pueblos indígenas como los Wounaan, al llegar a la ciudad se encuentran en una situación de vulnerabilidad y marginalidad ampliamente reconocida por la Corte Constitucional (Corte Constitucional, A-004-09, 2009). Por tal motivo las instituciones deben comprender los fenómenos que afectan a la población desterrada con el fin de generar una adecuada lectura y planeación de políticas públicas y medidas de reparación eficientes y diferenciales.

Según el DANE (2019), 14.825 personas se reconocían para el 2018 como parte del pueblo Wounaan. Respecto a la forma en la que éste pueblo vivió el conflicto armado me voy a remitir

al Encuentro Territorial de Reconocimiento: La Verdad Indígena del Pacífico. En este espacio se habló de diferentes problemáticas que afectaban a los pueblos indígenas en la región del Pacífico. Ejemplo de ello son los megaproyectos sin consulta previa, así como la presencia de diversos grupos armados y estatales que amenazaban la tranquilidad del territorio y la vida de los pueblos indígenas afectados (Comisión de la verdad, 2020)

la movilidad para nosotros está restringida porque no podemos movilizarnos a los territorios, a ninguna parte porque todos los grupos armados nos señalan. El desplazamiento causa distanciamiento y olvido de nuestros territorios. En cuanto a la minería y el narcotráfico, sabemos a nivel nacional cómo lo tienen organizado, a dónde van y qué necesitan. Sabemos cuántas hectáreas tienen permiso para la minería ilegal y para los megaproyectos; para el petróleo, los hidrocarburos, el coltán y los cultivos ilícitos. Todo esto dentro del conflicto territorial. Amenazan y matan a las comunidades para que haya un desplazamiento masivo a la ciudad, para que quede el territorio solo para ellos poder operar.

Hoy en día a los territorios llega el ejército, los grupos armados y no se puede decir nada. Entonces todo el mundo lo señala al pueblo indígena. La preocupación ahorita es que no hay respeto por parte de los grupos armados a los territorios indígenas; no hay respeto a las autoridades, no hay respeto a los médicos tradicionales (...) estamos atemorizados en los territorios (testimonio de líder indígena Wounaan) (Comisión de la Verdad, 2020, minuto 35:55 - 37:16).

Una de las entrevistas a profundidad que tuve con una de las mayores, Albertana, puede ilustrar mejor lo que vivía en su territorio al estar expuesta a los constantes ataques de los grupos armados. El relato refleja la angustia, la desesperanza, el deseo de resistir, la estigmatización y el destierro de una madre Wounaan.

Yo creo que tengo 60 años, nosotros no sabíamos leer, ni mi papá, ni mi mamá. Mi edad la sacamos de cálculo. Yo vengo de Chachajo.

Llegué a Cali porque había mucha violación. A Cali vine con mi esposo porque había mi hija trabajando. Llegamos a Altos de Menga porque mi hija ya estaba aquí, ella trabajaba lavando ropa. Ella se vino porque el esposo lo habían matado por la violencia. Entonces a ella le tocó trabajar para mantener a la niña y a los dos varones. (...) Había mucha violencia que estaba allá en Chocó. Entonces ya nosotros no podíamos ir para ninguna parte. No podíamos ir a buscar guineo ni papa china. Nosotros venimos de

Guadualito, allá había Cabildo. Nosotros aguantamos un mes encerrados. Había un tiroteo al frente de nosotros, era susto lo que teníamos, no podíamos levantar, no podíamos cocinar porque allá nosotros usábamos como candela que hace humo. Quedaba todo sin gente por ese tiroteo, nosotros cocinábamos por la noche porque si veían humo, ellos venían y nosotros cuando llegaron donde nosotros ahí en Guadualito, salimos por la mañana, sin comer y amanecemos en Pizarío porque ya nosotros no podíamos resistir. Usted viene aquí (a las ciudades) a buscar qué va a comer, usted viene sin comer, allá comía un arrozito con papa china, pero luego uno no tenía con qué comprar pescado, con qué comer. Por eso es que nosotros mandamos a los niños para acá. Los niños estaban pequeñitos y los mandamos pa acá, con un niño en el monte uno no puede caminar, en el monte no se puede, uno solo sí. Pero con tanto niño, cómo va a defender. Allá ellos estaban recogiendo los jovencitos.

Nosotros nos quedamos solitos, pensamos para resistir allí en la finca y yo lloraba y lloraba. Mi finca yo he pasado trabajos cultivando, esa era la plata de nosotros. Hoy nosotros compramos de estos (señala un paquete de galletas que estábamos comiendo) pero cuando llegamos uno no tenía comida, no comía (haciendo referencia a su llegada a la ciudad de Cali)

Yo no quiero pensar. Uno piensa de llorar cuando piensa en eso, cuando me acuerdo de eso que ha pasado quiero olvidar. Yo me he olvidado de mucho. Yo no comía por pensar mis hijos y yo me quedé solita allá aguantando hambre. Lo quemaban la casa de nosotros (en el territorio), el caserío de al frente, cuando mi esposo y yo fuimos a pescar, lo quemaron todo. Allá nosotros sufrimos mucho, luego mi esposo hizo luego otro ranchito, nosotros no pensamos de venir para acá, yo dije, yo no me voy. Si me matan me muevo de aquí, muerto es que pueden llevar de aquí, para dejarme en mi finca, de ahí ellos dijeron que si usted no sale, cuando hacen tiroteos, que ellos no respondían. Si se muere no respondemos. Luego cuando nos fuimos donde mi hermana, al mes otro tiroteo en Guadualito, hasta esos cilindros tiraban. Hacia el río San Juan la gente estaba también toda regada. Venía el barco de policías de la armada. Ellos vinieron a preguntar que vea que están escondiendo, aquí tienen las FARC, aquí siempre vienen, los están escondiendo y los cabildos diciendo que no, nosotros no sabemos quién es esa gente. Ellos por la noche es que se pelean, pero nosotros no sabemos. Hasta las mujeres ahí veces se privaban, a veces uno se quedaba desnudo corriendo del susto y tocaba recogerlas y llevárselas.

Con el fin de dar una comprensión adecuada al horror sufrido por los Wounaan al tener que huir de sus territorios, propongo retomar algunas posturas que permiten comprender por qué se escogió la categoría de destierro como punto de análisis. En principio, acogemos los postulados de Vergara-Figueroa (2018), que reivindica la necesidad de utilizar categorías que puedan mostrar cómo fenómenos como el desplazamiento forzado o el despojo se entretajan con otros fenómenos más profundos de carácter político y económico que van más allá de la pérdida de un espacio físico o de un derecho. Entender que los Wounaan son desterrados implica dar cuenta de que los Wounaan no vienen “desplazados de ciertos resguardos” implica comprender que detrás de esto hay unas relaciones de poder que han venido sometiendo a este y otros pueblos del Chocó desde la colonia hasta la actualidad. Por lo anterior, el pueblo Wounaan ha sido víctima de una vulneración sistemática y estructural de sus derechos.

En medio de mis entrevistas, muchos manifestaban haberse sentido abandonados por el Estado en algún punto, incluso mientras estaban en sus territorios. Allá no conocían las rutas institucionales para acceder a servicios de diversas instituciones públicas, no tenían puestos de salud cercanos a los cuales acudir ante una emergencia; tampoco había presencia estatal que garantizara su seguridad y la de sus territorios frente a los actores que se disputaban el control de la tierra. La lectura del Estado frente a lo que sucedió en el Chocó y lo que sigue sucediendo se puede dilucidar mejor en dos pronunciamientos recientes.

El primero es la condena que emitió el Consejo de Estado en contra del Estado Colombiano, ordenándole la reparación de 405 indígenas Wounaan debido a que se evidenció que las autoridades distritales de Buenaventura y la Uariv no tomaron medidas adecuadas para prevenir y mitigar el desplazamiento forzado que sufrió la población. De esta forma, no se les brindó la ayuda humanitaria que necesitaban cuando estos hechos ocurrieron hace siete años, vulnerando el derecho a esta población de tener una vida digna y a retornar a sus territorios de manera segura (Consejo de Estado, 2022).

se constató que, durante el tiempo en el cual se prolongó el desplazamiento de los indígenas, estos fueron sometidos por calamidades como el acecho de la delincuencia común; déficit de alimentación; barreras en materia de educación bajo los criterios propios de su cultura y falta de acceso a servicios de salud. Se registró incluso la muerte de dos menores de la comunidad y las severas restricciones que padecieron los aborígenes para abordar este acontecimiento, bajo sus convicciones espirituales. Para la

sala, además de los problemas de seguridad y proliferación de enfermedades, las víctimas vieron amenazado su derecho a la integridad étnica (Consejo de Estado, 2022, párr. 9).

El segundo caso está relacionado con los pronunciamientos del ministro del interior, Daniel Palacios, quien en días pasados manifestó que

lo que ha certificado la Unidad de Víctimas son cuatro desplazamientos. Afirmar que el 70% de la población del Chocó está en riesgo, es falso, no corresponde ni a la realidad, ni a lo que la Defensoría del Pueblo a nivel nacional ha dicho (RCN, 2022, párr. 5)

Ante esto, los personeros del Chocó desmintieron las afirmaciones del ministro que consideraron como “un “irrespeto” con las comunidades afro e indígenas que “están expuestas al actuar de los grupos armados ilegales, que usan sus territorios como resguardo y zonas de abastecimiento, ante la no presencia del Estado” (RCN, 2022, párr. 2).

Lo analizado en este capítulo permite pensar que la situación que viven ahora las personas de la comunidad Wounaan debe ser leída bajo una comprensión adecuada de su historia, su cosmovisión, sus luchas y dolores. Frases como “Somos un estorbo para el Estado” “Ellos (El Estado) nos quieren quitar nuestra cultura” “Me gritan cosas y me dicen india” “llegué a la ciudad y a veces tenía que aguantar hambre” toman sentido a la luz de una lectura en marcada en la figura del destierro. De esta forma, como se verá en el capítulo final, la violencia estructural que han vivido y los procesos de aculturación que han enfrentado, han sido elementos movilizadores para la comunidad, que busca desarrollar diversos proyectos que permitan contrarrestar los efectos del destierro y proteger su identidad étnica y cultural.

CAPÍTULO III. DESDE LA COLONIA HASTA EL MULTICULTURALISMO

Fruto del destierro, muchos Wounaan tuvieron que huir de sus territorios para proteger su vida y la de sus familias. Al llegar a Cali se vieron enfrentados a la discriminación, violencia, hacinamiento, marginalización, inseguridad alimentaria e invisibilización. Hoy, ocho años después de la llegada de los primeros Wounaan a Cali, y dos años después de la constitución del cabildo, siguen sin tener agua ¿Cómo es posible que esto siga pasando después de la protección concedida por la Constitución del 91 a los pueblos indígenas? ¿Qué dice esto sobre los logros y limitaciones del proyecto multicultural frente a los indígenas en contextos de ciudad?

En el capítulo anterior tuvimos un acercamiento a la vida del pueblo Wounaan en su territorio de origen. De esta forma conocimos aquellos elementos tradicionales y espirituales que hacen parte de su identidad étnica y cultural como pueblo, así como la historia de destierro que vivieron las personas que hoy conforman el cabildo urbano en Cali. Ahora bien, ¿qué va a pasar con su llegada a la ciudad? ¿van a verse protegidos por un marco jurídico y una institucionalidad que garantice sus derechos aún en espacios urbanos? Entender esto es fundamental para comenzar a comprender las posibles razones que llevaron o no a la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor a emprender el proceso de revitalización cultural. Pero antes de abordar estas cuestiones y ahondar en el desarrollo jurisprudencial de la Corte Constitucional respecto a los indígenas en contextos de ciudad, es importante realizar una breve contextualización de los cambios que terminaron propiciando el marco actual de derechos de estos actores.

La inferioridad indígena

A veces cuando voy por la calle las personas se refieren a mí de manera despectiva, me dicen “esta india”. Pero eso no debería ser un insulto, yo estoy orgullosa de ser una india, de mis orígenes, tradiciones y de mi cultura (Conversación con L, miembro del cabildo, 9 de octubre del 2021)

Desde el siglo XV, momento en el que los colonizadores españoles llegaron a las tierras del Nuevo Mundo, se produjo una clasificación y una comprensión de éste a partir de unas dinámicas de poder mediadas por la idea de raza, entendida según Quijano (2000), como “una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros” (p.202). Así, la idea de raza como categoría que otorgaba

una clasificación social a partir de unos rasgos fenotípicos fue luego asociada directamente al color de piel. De esta forma, surgieron nuevas identidades en donde la construcción del otro se dio a partir del lugar y los roles definidos por la estructura de dominación imperante en esta nueva concepción del sistema-mundo-global (Quijano, 2000).

En el caso de los indios, la construcción de su identidad se dio a partir de la configuración de un “imaginario cristianizador” (Castillo, 2007, p.35), en donde eran considerados salvajes y con “capacidad limitada para razonar” (Clavero, 1994, p.14), cuestionando incluso su carácter de hombres (Sánchez, 2004). Si bien estaban cobijados por las leyes de indias en donde se contemplaban diversas medidas de carácter paternalista, como la creación de la figura del resguardo. Éstas respondían al estatus que los reconocía como “rústicos, miserables y menores, (...) todo esto exactamente por naturaleza, sin necesidad alguna de evidencia” (Clavero, 1994, p.18). De esta forma, se consideraba que el indio no solo necesitaba protección especial, sino que carecía de capacidad, por lo que era tratado como un menor. “Esta minoración familiar de capacidad requería, en el mismo ámbito de la familia, de un complemento que era entonces sujeción, ya a patria potestad, ya a tutela, lo cual así resultaba el marco primario del estado indígena” (Clavero, 1994, p. 15). En cuanto a la capacidad de gobernarse, esta era limitada a la aplicación de sus usos y costumbres dentro de los pueblos de indios, siempre que no fueran en contra del marco normativo y religioso imperante (Yrigoyen, 2006).

Modelo asimilacionista

Después de la independencia, con el nacimiento de las nuevas Repúblicas y el imaginario liberal, comienza el modelo de asimilación que va a ir desde el siglo XIX hasta gran parte del siglo XX (Yrigoyen, 2009). Este periodo se caracteriza en algunos aspectos por ser un continuum del modelo colonial. Ello, en cuanto al indio se le siguió tratando como menor de edad, y por lo tanto, debía seguir sujeto a tutela. Pese a ello, el modelo asimilacionista se caracterizó por alcanzar el ideal de “convertir a los indios en ciudadanos” (Yrigoyen, 2009, p.107) a través de la implementación de diversas políticas en donde se daba un tratamiento diferenciado a los pueblos de indios respecto a los pueblos que no había sido sometidos⁷. En el caso de los pueblos de indios, dentro de las medidas adoptadas se encontraban políticas que buscaban la disolución de sus tierras colectivas (Resguardos), y otras que atentaban contra su cultura, formas de vida y organización. Además de manera que quedaron sometidos al marco

⁷ Al respecto Yrigoyen diferencia entre aquellos que tenían relación con la corona, o aquellos que no tenían relación con ésta.

jurídico general, eliminando la protección otorgada por la Corona (Yrigoyen, 2006). En el caso de los pueblos que no habían sido sometidos, las políticas se basaron en el desconocimiento de los acuerdos firmados y en el sometimiento de estas poblaciones, con el fin de alcanzar la expansión territorial y “ampliar la frontera agrícola” (Yrigoyen, 2006, p.7). Este proceso de homogenización hizo parte de la construcción de un modelo de Nación mestiza en donde el indio y el negro, al ser inferiores, debían ser cruzados con blancos. Según Castillo (2007),

La negación de lo negro y lo indio coexiste con la idea acerca del mestizaje como el tema que unifica la colombianidad. En el mestizaje se encuentra la esencia de la identidad colombiana para lograr el progreso y el desarrollo que ofrece la civilización: una nación mestiza en proceso de blanqueamiento en la que los negros y los indios son absorbidos (p. 85).

Modelo Integracionista.

Con el despojo y la ocupación de las tierras antiguamente protegidas bajo la figura del resguardo, comenzaron a proliferar prácticas como el terraje, figura bastante difundida en el departamento del Cauca, en donde los indígenas ofrecían su mano de obra a los hacendados a cambio de que les permitieran trabajar la tierra. Esto generaba explotación y malestar entre la población, de manera que sentó las bases para la movilización indígena a inicios del siglo XX (Castillo, 2007). Otros factores que también influyeron en las posteriores movilizaciones de mitad de siglo fueron las generadas en contra de la prohibición de la posesión de tierras comunales (ley 89 del 1890) y la pérdida de las tierras por parte de los terrajeros como una medida tomada por los hacendados frente a las disposiciones de la ley 200 de 1936⁸ (Castillo, 2007). Sin embargo, este panorama según Yrigoyen (2006), también se vio reflejado en otros países de la región. En donde como respuesta a los levantamientos, se comenzó a hablar de un “problema indígena asociado a la tierra” (Yrigoyen, 2006). Dentro de este escenario, la Corte Constitucional (2017), resalta el Congreso de Pátzcuaro (México), así como el trabajo adelantado por el Instituto Indigenista Interamericano, en donde se reconoció además que “la cuestión indígena” se encontraba atravesada por “las condiciones de marginalidad, pobreza y riesgo de extinción de estos actores” (Corte Constitucional, sentencia SU-217-17, 2017, pár. 83).

⁸ Esta ley estipulaba que los hacendados debían regresar a los terrajeros, las tierras trabajadas

Así, los Estados adoptaron medidas integracionistas cuyo propósito fue “incorporar a los indígenas al Estado y al mercado” (Yrigoyen, 2006, p.109). De esta forma, se realizaron reformas agrarias que si bien promovieron el acceso a la propiedad comunal, reconociendo su carácter inalienable y promoviendo el reconocimiento de ciertas prácticas y costumbres que permitían la recuperación y uso de su lengua (Yrigoyen, 2009). En términos generales se presentó un desconocimiento del carácter autónomo de los pueblos indígenas, de manera que se los trató de vincular al desarrollo rural a través de la figura de campesinos (Yrigoyen, 2009). Esto terminó reproduciendo el modelo asimilacionista al que se hizo referencia en párrafos anteriores (Corte Constitucional, sentencia SU-217-17, 2017).

En este panorama surgió el Convenio 107 de la OIT como el primer tratado internacional que contenía disposiciones vinculantes para los Estados ratificantes respecto a la protección de los derechos de las poblaciones indígenas, tribales y semi tribales. Se buscó entonces responder al “problema indígena” con un articulado que reflejaba una visión colonialista e indigenista donde primaba el monismo jurídico y en donde se planteaba la integración de estas poblaciones - consideradas menos avanzadas- como una solución que les permitiera alcanzar el desarrollo y la igualdad formal (Royo, 2018).

Considerando que en diversos países independientes existen poblaciones indígenas y otras poblaciones tribales y semitribales que no se hallan integradas todavía en la colectividad nacional y cuya situación social, económica o cultural les impide beneficiarse plenamente de los derechos y las oportunidades de que disfrutaban los otros elementos de la población (subrayado propio) (OIT, Convenio 107 de 1957, preámbulo)

Incumbirá principalmente a los gobiernos desarrollar programas coordinados y sistemáticos con miras a la protección de las poblaciones en cuestión y a su integración progresiva en la vida de sus respectivos países (subrayado propio) (OIT, Convenio 107 de 1957, artículo 2, numeral 1).

Como se puede ver tanto en el preámbulo como en el artículo 2 del Convenio 107, el carácter integracionista continuó. Agregado a esto, la figura de la tutela, así como la elaboración de este Convenio sin la participación de los pueblos indígenas y tribales que no contaron con espacios para ser informados y escuchados, llevaron a cuestionar este instrumento que tuvo que ser revisado en medio de un contexto marcado además por amplias manifestaciones del movimiento indígena que buscaba reivindicar sus derechos (Corte Constitucional, Sentencia SU-217-17, 2017).

El Convenio 169 de la OIT surge en medio de este panorama en el que empezaba a hablarse de la necesidad de una “verdadera política de reconocimiento” donde se recalcará la importancia de “reconocer la dignidad e identidad de estos pueblos y los derechos especiales que se derivan de tal reconocimiento” (Marino, 2003, p.49). El Convenio 169 representó entonces el fin de la tutela indígena, garantizando por primera vez para estos pueblos el derecho a la autodeterminación, la participación, la consulta previa, la protección y la autonomía sobre sus territorios,

El Convenio 169 se edifica sobre una nueva premisa: el respeto por la diferencia cultural, la autonomía, la participación de los pueblos en la definición de sus asuntos, y la defensa de sus tierras y territorios (Corte Constitucional, Sentencia SU-217-17, 2017).

Este Convenio fue ratificado por Colombia por medio de la Ley 21 de 1991, configurándose “como un auténtico cambio de paradigma en la concepción del pluralismo y la diversidad” (Corte Constitucional, Sentencia SU-217, 2017). Aquí es importante resaltar que esto se presentó en medio de un contexto en el que se presentaron varias reformas constitucionales (Yrigoyen, 2011), que en el caso del “Constitucionalismo multicultural⁹” comenzaron en los ochenta y se extendieron hasta el inicio del nuevo siglo, mientras que en el caso del “Constitucionalismo pluricultural¹⁰” se presentaron entre los noventa e inicios de los dos mil. Esto es relevante en la medida en que en ese mismo año se adopta en Colombia una nueva Carta Política que consagró el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, al igual que lo habían hecho de manera previa las constituciones de Nicaragua, y Brasil¹¹ (Castillo, 2007).

⁹ “En este ciclo, las constituciones introducen el concepto de diversidad cultural, el reconocimiento de la configuración multicultural y multilingüe de sociedad, el derecho –individual y colectivo- a la identidad cultural y algunos derechos indígenas específicos” (Yrigoyen, 2011, p. 3)

¹⁰ “Las constituciones de este ciclo reconocen autoridades indígenas, sus propias normas y procedimientos o su derecho consuetudinario y funciones jurisdiccionales o de justicia” (Yrigoyen, 2011, p.4)

¹¹ Según Marino (2003). En el caso de la Constitución de Nicaragua “se reconocieron derechos territoriales, culturales de identidad y educación y sobre los recursos naturales de las comunidades étnicas (...)” (p.50).

Finalmente, en el caso de la Constitución de Brasil se incluye “el reconocimiento de la diversidad étnica de la nación” (Marino, 2003, p. 50)

Colombia, una nación pluriétnica y multicultural.

La Constitución política de Colombia de 1991 reconoce por primera vez el carácter de nación pluriétnica y multicultural (C.P., 1991, art. 7 y 70). De esta forma, “se quiebra el proyecto de nación mestiza y se acepta el hecho sociológico de que la Nación está integrada por grupos con culturas que merecen respeto y que el Estado debe proteger” (Castillo, 2007, p. 275). Este logro se dio gracias a múltiples factores dentro de los que se deben resaltar: La transformación del panorama internacional. Varias naciones latinoamericanas comenzaron a reconocerse como Estados pluriétnicos (Castillo, 2007). El movimiento indígena en Colombia y el papel de las comunidades indígenas y afro en el proceso constituyente¹². Así se consolidó una carta política que buscaba entre otros, dar reconocimiento, protección y garantías a aquellos grupos históricamente excluidos. Dentro de su articulado, la Constitución política del 91 consagra el derecho a la consulta previa (C.P., 1991, art. 330), a la participación (C.P., 1991, art. 2 y 4), a la propiedad colectiva de los territorios indígenas (C.P., 1991, art. 63 y 329), a la autodeterminación (C.P., 1991, art. 330) a la protección de la lengua (C.P., art. 10) y al respeto de la diversidad étnica y cultural (C.P., 1991, art. 1, 7 y 70). Agregado a esto, la Carta Política trajo consigo: 1). La creación de la Corte Constitucional como guardiana de la supremacía constitucional. 2). La incorporación de parámetros constitucionales que permitieron incorporar al ordenamiento jurídico distintos tratados internacionales como el Convenio 169 de la OIT¹³ vía bloque de constitucionalidad¹⁴. Esto implicó entonces una serie de protecciones y garantías que en el caso de las comunidades indígenas, permitieron su reconocimiento como sujetos colectivos titulares de derechos fundamentales, así como la posibilidad de acudir al juez de tutela para garantizarlos (Corte Constitucional, sentencia T-300-18, 2018).

¹² Respecto a la participación de los indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente, Castillo (2007) menciona que tuvieron “tres reivindicaciones fundamentales: 1) territorios autónomos; 2) respeto a la diferencia cultural y, 3) participación política en las decisiones del Estado que les afectasen” (p. 248).

¹³ El Convenio 169 de la OIT se constituye como “el instrumento internacional que cristaliza la política multicultural de reconocimiento a la diversidad” (Marino, 2003, p. 51)

¹⁴ La Corte Constitucional en sentencia T-280A-16 abordó el concepto de bloque de constitucionalidad y lo definió como “aquella unidad jurídica compuesta “por normas y principios que, sin aparecer formalmente en el articulado del texto constitucional, son utilizados como parámetros del control de constitucionalidad de las leyes, por cuanto han sido normativamente integrados a la Constitución, por diversas vías y por mandato de la propia Constitución. Son pues verdaderos principios y reglas de valor constitucional, esto es, son normas situadas en el nivel constitucional, a pesar de que puedan a veces contener mecanismos de reforma diversos al de las normas del articulado constitucional strictu sensu”” (Corte Constitucional, sentencia T-280A-16, 2016, párr.1).

Ahora bien, ¿qué significa que Colombia sea una nación pluriétnica y multicultural a la luz de la jurisprudencia constitucional?

Colombia es una Nación en la que confluyen diversos grupos humanos con culturas, tradiciones y cosmovisiones distintas; donde muchos de ellos se han visto enfrentados a procesos de exterminio cultural gracias a las políticas de asimilación e integración presentes en el marco normativo previo a la Constitución del 91. De ahí que el carácter pluricultural como principio fundante del ordenamiento jurídico implique un cambio trascendental orientado hacia el reconocimiento, respeto, protección y promoción de estos grupos humanos que se auto reconocen como diferentes, garantizando a su vez la “coexistencia armónica de la diferencia” (Corte Constitucional, sentencia T-444-19, 2019). De esta forma, la idea de la consolidación de una identidad nacional mestiza es reemplazada en el multiculturalismo, por el respeto a las diversas identidades presentes en el territorio nacional, que ayudan a consolidar y edificar la nación.

Artículo 1. Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general (C.P., 1991, art.1)

La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país. El Estado promoverá la investigación, la ciencia, el desarrollo y la difusión de los valores culturales de la Nación (C.P., 1991, art. 70)

Ahora bien, el multiculturalismo se consolida en principio como una forma compatible de armonizar estas diferencias y garantizar que las distintas culturas y etnias que habitan en el territorio nacional tengan escenarios de participación, autogobierno y desarrollo de su identidad.

El artículo 7 de la Constitución establece que el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural. Por lo tanto, el principio del pluralismo se proyecta en el mandato no solo de reconocimiento del multiculturalismo de la Nación sino también de su protección (Corte Constitucional, sentencia T-778-05, 2005).

Este cambio de paradigma en cuanto al papel preponderante que adquiere el derecho a la diversidad étnica y cultural se puede ver reflejado en el caso de los pueblos indígenas, en su reconocimiento como sujetos colectivos titulares de derechos fundamentales¹⁵ (Corte Constitucional, sentencia T-300-18, 2018)¹⁶. Esto no quiere decir que se desconozca la titularidad que cada individuo tiene de los derechos consagrados en la carta política, sino que implica ver a la comunidad como un sujeto colectivo capaz de reivindicar sus derechos a través de los mecanismos que dispone el marco normativo. Por ejemplo, la acción de tutela. De esta forma, ante una vulneración de sus derechos fundamentales, no tienen que ir 7 personas de una misma comunidad a solicitar su protección. Pues se entiende, que cualquier persona que haga parte de la misma, puede interponer la acción de tutela cuya protección va a ser para toda la comunidad.

Dentro del multiculturalismo el principio de igualdad toma relevancia, especialmente en su dimensión material que reconoce la necesidad de dar un trato diferenciado a aquellos grupos sociales históricamente marginados, con el fin de garantizar el respeto y la protección de sus derechos. Este principio comporta dos dimensiones, una positiva en la que se insta al Estado a desarrollar políticas y acciones afirmativas; y una negativa en donde el Estado debe abstenerse de promover o permitir contra ellos cualquier tipo de discriminación (Corte Constitucional, sentencia T-444-19, 2019). Tal es el caso de las minorías étnicas como las poblaciones indígenas, donde la Corte Constitucional (2019), reconoce la necesidad de otorgarles una protección reforzada, debido a la vulneración, discriminación y marginalización históricas que han sufrido (Corte Constitucional, sentencia T-281-19)

Ahora bien, frente a las bondades que presupone el modelo multicultural adoptado por la Carta Constitucional del 91 cuyos “ideales (...)tenían la intención de superar las prácticas excluyentes del proyecto nacional homogeneizador de la anterior constitución de 1886” (Chaves, 2007, párr.8) también han urgido críticas (Bonilla, 2011; Bocarejo, 2011; Torres y Mora, 2013).

¹⁵ Dentro de estos derechos se encuentran “1) la libre determinación y autonomía gubernativa, 2) derechos sobre territorios ancestrales y los recursos presentes en ellos, 3) derechos de participación y consulta pública, 4) integridad cultural y 5) no discriminación” (Uribe, 2014, p. 49).

¹⁶ Al respecto, consultar “Derechos humanos colectivos y Multiculturalismo: Respuesta a las críticas universalistas y desarrollo constitucional en Colombia” (Rodríguez Uribe, 2014).

No es el propósito de este escrito ahondar en las dificultades y tensiones que plantea el modelo multicultural¹⁷. Sin embargo, consideramos importante retomar brevemente al menos uno de los debates que será clave para entender la forma en la que Corte Constitucional ha entendido la identidad étnica y cultural de los indígenas en contextos urbanos. Sobre esto volveremos después.

El derecho a la identidad étnica y cultural. Recuento jurisprudencial

Uno de los primeros pronunciamientos importantes en cuanto al desarrollo del principio de diversidad étnica y cultural fue la sentencia de unificación SU-510-98. En esta sentencia se analizó el caso de unas personas pertenecientes a la comunidad Ika que decidieron acogerse a la religión evangélica. Dicha religión calificaba a los Mamos -líderes espirituales y guardianes de la cosmovisión Arhuaca- de brujos; por lo que rechazaban sus enseñanzas ancestrales, así como condenaban distintas prácticas tradicionales y rituales de la comunidad, al calificarlas como actos de hechicería. Esta situación generó que desde el resguardo se sometiera a estos indígenas evangélicos a diversos castigos y a situaciones que los discriminaban. De esta forma, estaban en tensión el derecho a la libertad religiosa y a la diversidad étnica y cultural¹⁸ (Corte Constitucional, sentencia SU-510-98, 1998). Respecto a esta última, la Corte manifestó:

El principio de diversidad e integridad personal no es simplemente una declaración retórica, sino que constituye una proyección, en el plano jurídico, del carácter democrático, participativo y pluralista de la república colombiana y obedece a "la aceptación de la alteridad ligada a la aceptación de la multiplicidad de formas de vida y sistemas de comprensión del mundo diferentes de los de la cultura occidental." (ST-380/93) La Constitución Política permite al individuo definir su identidad con base en sus diferencias específicas y en valores étnicos y culturales concretos, y no conforme a un concepto abstracto y general de ciudadanía, como el definido por los Estados liberales unitarios y monoculturales (Corte Constitucional, sentencia SU- 510-98, 1998, párr. 43).

¹⁷ Para conocer sobre la tensión entre unidad y diversidad, véase. Marino, C. B. (2003). Multiculturalismo y derechos de los pueblos indígenas en la jurisprudencia de la Corte Constitucional. *Precedente. Revista Jurídica*, 45-87.

Así, se reconoce que prohibir la construcción de templos evangélicos y el proselitismo religioso en el resguardo, es una decisión que permite garantizar la protección del derecho a la diversidad étnica y cultural de la comunidad. Sin embargo, pese a que no se profundiza en las denuncias de los indígenas religiosos en cuanto a los castigos a los que eran sometidos por sus creencias, la Corte advierte que este derecho se ve limitado en la medida en que roce con los derechos fundamentales y demás estipulaciones consagradas en la carta política.

La Corporación ha aceptado que se produzcan limitaciones a la autonomía de las autoridades indígenas siempre que estas estén dirigidas a evitar la realización o consumación de actos arbitrarios que lesionen gravemente la dignidad humana al afectar el núcleo esencial de los derechos fundamentales de los miembros de la comunidad (Corte Constitucional, sentencia SU-510-98, 1998, párr. 49).

Del principio de la diversidad étnica y cultural se deriva el derecho fundamental a la identidad étnica y cultural, consagrado en el artículo 7 de la Constitución Política (Corte Constitucional, sentencia T-778-05, 2005). Este derecho permite que las comunidades étnicamente diferenciadas puedan autodeterminarse y llevar a cabo sus proyectos de vida. Ahora bien según la jurisprudencia constitucional, este derecho comprende dos dimensiones; una colectiva en donde se da una protección directa a la comunidad; y otra individual cuya protección recae en el sujeto como forma de preservar la identidad colectiva (Corte Constitucional, sentencia T-778-05, 2005)

Para explicarlas, la Corte en la sentencia T-778-05 retoma lo expuesto en la sentencia C-394 de 1995 y en la SU-510-98. En la primera, se analizó el caso de una demanda por inconstitucionalidad de algunos artículos de la Ley 65 de 1993 “por la cual se expide el código penitenciario y carcelario”. En esta ocasión la Corte se pronunció manifestando que la identidad e integridad étnica de las comunidades indígenas se salvaguardaba, en la medida en que se reconocía que la reclusión de un miembro de estas comunidades en un establecimiento penitenciario es susceptible de impactar directamente en los lazos comunitarios, en las tradiciones, valores y creencias de la comunidad (Corte Constitucional, sentencia C-394-95, 1995). En cuanto a la protección colectiva, ésta se pudo evidenciar en la sentencia de unificación SU-510-98 en la medida en que en aras de proteger la identidad de la comunidad

Arhuaca, los derechos de algunos de sus miembros que profesaban una religión cuyas prácticas atentaban contra la cosmovisión y el orden de esta comunidad, se vieron limitados.

El derecho a la identidad étnica y cultural materializa los principios de multiculturalismo y pluralismo, en la medida en que procura el reconocimiento, protección y participación de estos grupos minoritarios bajo una órbita de respeto, en donde su cultura y cosmovisión son tomados como elementos de valor que se deben preservar. Así, se impide que la sociedad mayoritaria se imponga sobre sus formas de vida, de manera que los siga marginando y discriminando. Por eso la protección colectiva o individual que se le otorga a estos pueblos es fundamental para garantizar su supervivencia cultural.

Siguiendo esta línea, en la sentencia C-882-11 la Corte Constitucional (2011), al abordar el derecho a la identidad étnica y cultural, hizo especial énfasis en la autonomía que tienen los pueblos indígenas a la hora de desarrollar actividades y proyectos que respondiendo a sus valores, contextos y necesidades particulares, puedan entrar a regular diversos asuntos que les afecten. Así, haciendo un recuento más exhaustivo de las prerrogativas concedidas en la sentencia T-778-05, la Corte establece:

El derecho a la identidad cultural otorga a las comunidades indígenas prerrogativas como las siguientes: (i) tener su propia vida cultural, (ii) profesar y practicar su propia religión como manifestación cultural, (iii) **preservar, practicar, difundir y reforzar otros valores y tradiciones sociales, culturales, religiosas y espirituales, así como sus instituciones políticas, jurídicas, sociales, culturales, etc.** (iv) emplear y preservar su propio idioma, (v) no sea objeto de asimilaciones forzadas; (vi) conservar, acceder privadamente y exigir la protección de los lugares de importancia cultural, religiosa, política, etc. para la comunidad; (vii) conservar y exigir protección a su patrimonio cultural material e inmaterial; (viii) utilizar y controlar sus objetos de culto; (ix) **revitalizar, fomentar y transmitir a las generaciones presentes y futuras sus historias, tradiciones orales. Filosofía, literatura, sistema de escritura y otras manifestaciones culturales;** (x) emplear y producir sus medicinas tradicionales y conservar sus plantas, animales y minerales medicinales; (xi) participar en la vida cultural de la Nación; (xii) seguir un modo de vida según su cosmovisión y relación con los recursos naturales; (xiii) preservar y desarrollar su modos de producción y

formas económicas tradicionales; y (xiv) exigir protección de su propiedad intelectual relacionada con obras, creaciones culturales y de otra índole (Corte Constitucional, sentencia T-778-05, párr. 2.5.1.9)

Ahora bien, la identidad étnica, al igual que lo plantea Hall, se concibe de manera relacional, en los silencios y las narrativas que el otro tiene sobre el grupo que reconoce o reivindica una identidad diferenciada. De esta forma se erige un proceso mediante el cual el otro interpela y cuestiona esta alteridad (Restrepo, 2014). Es en este punto que desde el plano jurídico puede ser controvertido, pues reivindicar esta identidad étnica diferenciada es necesario para establecer quiénes son los titulares de los derechos emanados de la Carta Constitucional. Pero entonces, ¿qué sucede cuando no hay claridad sobre si cierto grupo es portador de una identidad étnica? ¿Qué pasa con aquellos grupos indígenas que se encuentran en la frontera étnica¹⁹ o que buscan revitalizar su identidad?

Frente a las cuestiones anteriormente planteadas, la jurisprudencia constitucional ha reconocido que la identidad étnica puede ser una cuestión “altamente disputada” (Corte Constitucional, sentencia SU-217-17, 2017). Por lo anterior, se procederá a explicar brevemente los criterios que el Convenio 169 de la OIT²⁰ plantea a la hora de resolver estos conflictos.

El Convenio en su artículo 1, en lo referente a su aplicación, establece:

1. El presente Convenio se aplica:

- (a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial

¹⁹ Es decir, aquellos grupos que reivindican una identidad étnica, pero no poseen marcadores étnicos que den cuenta de los aspectos objetivos

²⁰ Al hacer parte del bloque de constitucionalidad, el Convenio 169 de la OIT, se erige como un instrumento garante de la protección de los derechos de los pueblos indígenas y tribales, en virtud de lo dispuesto en los artículos 93 y 94 de la Constitución política de Colombia. De esta forma, las disposiciones que consagra son vinculantes para los Estados ratificantes.

(b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio (Resaltado hecho por la autora) (OIT, Convenio 169 de 1989, 1989, art. 1).

Los literales a y b hacen referencia a lo que se ha denominado el criterio objetivo, es decir, comprende una serie de marcadores étnicos susceptibles de verificación física que guardan relación con un pasado colonial. Por ejemplo, el mantener vivas las tradiciones ancestrales, la existencia de instituciones propias, un linaje específico, entre otros.

Por otra parte, el numeral 2 hace referencia al criterio subjetivo en donde el autorreconocimiento se torna indispensable para determinar la identidad de los pueblos. Este autorreconocimiento emana de un elemento subjetivo en el que el individuo se considera parte de una comunidad indígena, y otro elemento colectivo en donde la comunidad reconoce al individuo como parte de esta.

Ahora bien, tanto la jurisprudencia nacional como la de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en adelante CIDH, ha dado preponderancia al factor subjetivo²¹.

Por ejemplo, tenemos la sentencia T-903-09. En esta, la Corte Constitucional aborda el caso del pueblo indígena Kankuamo que demandaba su competencia para dirimir un conflicto entre dos mujeres de la comunidad en lo referente a un bien inmueble. Para ello, la Corte comenzó dando un breve contexto de los resultados de los estudios etnológicos que se habían hecho alrededor del pueblo Kankuamo. Señaló que éste se encontraba en un proceso de

²¹ Al respecto ver: Caso de la Comunidad Indígena Xákmok Kásek vs. Paraguay.

reconstrucción de su identidad, debido a la aculturación que sufrió con la llegada de los monjes capuchinos que implementaron la enseñanza de la religión católica y del español a los miembros de la comunidad en el siglo XIX. Por ello, ante la dificultad presentada a la hora de verificar el cumplimiento de criterios objetivos en esta comunidad; el tribunal privilegió la verificación del criterio subjetivo o de autorreconocimiento y tuteló el derecho a la identidad étnica y cultural del pueblo Kankuamo que se encontraba en el proceso de recuperación de su lengua, tradiciones, usos y costumbres (Corte Constitucional, sentencia T-903-09, 2009).

es claro para esta Sala que la protección de los derechos fundamentales de los miembros de la comunidad comporta cierta cautela en la verificación de la existencia de costumbres, usos, y procedimientos al interior de la comunidad, dado el estado aún incipiente de reconstrucción de la identidad kankuama (Corte Constitucional, sentencia T-903-09, 2009, párr. 7.2).

Además, esta sentencia supone un cambio en la jurisprudencia Constitucional, en la medida en que hace una precisión respecto al principio “a mayor conservación de la identidad cultural, mayor autonomía” que se venía adoptando en la jurisprudencia desde 1994 y que como lo veremos a continuación, constituye una de las principales críticas de la academia al modelo multicultural. Para la Corte, es necesario interpretar este principio bajo el entendido de que a pesar del nivel de conservación cultural que puedan tener las comunidades indígenas; se debe garantizar su derecho a decidir autónomamente sobre aquellos asuntos que les competan, así como el respeto a los procesos que lleven a cabo en aras de proteger, revitalizar, fortalecer o reconstruir su identidad étnica.

La decisión de una comunidad indígena, con un grado escaso de conservación de sus tradiciones, en el sentido de iniciar un proceso de recuperación cultural debe ser respetada, de la misma forma y en el mismo grado que la decisión de otra comunidad, con alta conservación de sus tradiciones, de incorporar formas sociales propias de la cultura mayoritaria (Corte Constitucional, sentencia T-903-09, 2009, párr. 4.3).

En la sentencia T-282-11 la Corte Constitucional también privilegia el autorreconocimiento que sobre su identidad tienen 120 familias desplazadas por la violencia que llegaron a la ciudad de Cali y se ubicaron en un predio baldío con el fin de comenzar un proceso que les permitiera

preservar sus tradiciones y cultura. Por tal motivo, el tribunal encuentra que “el auto reconocimiento de los accionantes, y de las 120 familias de Alto Nápoles, como personas étnicamente diversas, es para la Sala razón suficiente para considerarlos beneficiarios de la protección prevista en el Convenio 169 de la OIT” (Corte Constitucional, sentencia T-282-11, 2011, párr. 19.1.2). En esta medida, el factor objetivo se torna insuficiente a la hora de dar cuenta de la identidad étnica de un grupo que reivindica esta otredad. Darle preponderancia implicaría una vulneración de los derechos de estos actores al tratar de imponer una visión esencialista, donde lo indígena es catalogado bajo un solo imaginario arraigado a una construcción colonialista del otro. Además, implicaría desconocer los procesos históricos, sociales y políticos que tuvieron que enfrentar los pueblos indígenas. Así, su historia está marcada por la lucha para preservar su identidad, a pesar de los procesos de exterminio cultural, marginación, destierro, asimilación, integración y discriminación que han enfrentado y que han ocasionado la pérdida en algunos casos definitiva, de sus usos y costumbres, de su tradición oral, lengua y territorios (Corte Constitucional, sentencia SU-217-17)

Crítica al multiculturalismo.

Pese a los avances que ha dado la Corte Constitucional, en pro de dar prevalencia al criterio del autorreconocimiento, existen algunos autores que critican la forma en la que el modelo multiculturalista se ha venido presentando. Por ejemplo, Bocarejo (2011), en su escrito *dos paradojas del multiculturalismo: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político* al analizar las sentencias C-058-94; T-778-05; T-113-09, evidencia que hay una visión hegemónica por parte de la Corte Constitucional que vincula al indígena con el territorio. De esta forma, la Corte reivindica una “espacialización de la diferencia” que crea un imaginario en el que las comunidades indígenas son vistas como incompatibles con los ámbitos urbanos. Además, Bocarejo (2011), señala que el principio a mayor conservación, mayor autonomía también reproduce una visión que segrega, en la medida en que considera que hay algunos indígenas que son “más indígenas” que otros (Bocarejo, 2011, párr. 9), de manera que son estos los que pueden reivindicar en principio, sus derechos como minorías étnicas.

Por su parte, Chaves y Zambrano (2006), muestran el proceso de reindianización del pueblo Muisca. Para ello relatan cómo unos habitantes de la localidad de Suba en Bogotá (antiguo pueblo de indios) emprendieron un proceso para configurarse como “el primer cabildo urbano

en Colombia” (traducción propia) (Chaves y Zambrano, 2006, p. 14). A pesar de su reconocimiento inicial influenciado por el reciente carácter multiculturalista del Estado Colombiano, en 1999 este reconocimiento fue retirado. Lo anterior, debido a que más allá de reivindicaciones asociadas a sus tierras, cada vez más cabildantes reclamaban la titularidad de los derechos y servicios reconocidos a las poblaciones étnicamente diferenciadas por parte de la Carta Constitucional. Esto generó controversia entre aquellas instituciones que debían garantizar el acceso de estos actores a derechos como la educación y la salud. Por tal motivo, se ordenó a la Dirección de Etnias “hacer un estudio socioeconómico para determinar la existencia o no de la parcialidad indígena de Suba²²” (Chaves y Zambrano, 2006, p.16). Sin embargo, al no encontrar la presencia de marcadores étnicos diferenciales, así como lazos históricos que conectaran a los miembros del cabildo, se recomendó no dar el aval del reconocimiento. Por lo anterior, para las autoras

El caso de Suba expone la ambivalencia del estado colombiano hacia el mestizaje y el cruce de fronteras, especialmente cuando quienes cruzan al lado étnico resultan ser cultural y espacialmente demasiado cercanos a las mayorías mixtas y no lo suficientemente diferentes de ellas (traducción propia) (Chaves y Zambrano, 2006, p. 17).

El caso anterior ilustra adecuadamente la visión rígida de lo indígena, donde para reivindicarse como tal, era menester cumplir con una serie de marcadores objetivos que permitieran su diferenciación de la cultura mayoritaria. Siguiendo esta línea, Sevilla (2007), pone de manifiesto que la aplicación del modelo multicultural ha generado desventajas para las poblaciones indígenas urbanas. Esto, explica el autor, se debe a dos factores. El primero asociado al proceso de reconocimiento o aval que otorga el Estado colombiano y que se basa en la verificación de marcadores objetivos (lengua, tradiciones, vestido). De esta forma se crea un imaginario de lo indígena que entra a cuestionar a quienes no encajan en esta concepción. Así, los indígenas en contextos de ciudad pueden llegar a ser cuestionados por las comunidades de origen por cuanto no son considerados “suficientemente indígenas” (Sevilla, 2007, p. 144). “los indígenas urbanos son problemáticos para el modelo multicultural que se ha implementado en el país y que vincula distintos actores, estatales e indígenas, pues no se ajustan a los

²² Traducción propia

esquemas rígidos y esencialistas que prevalecen en las actuales políticas” (Sevilla, 2007, p. 146).

De manera más reciente Torres y Mora (2013), dan cuenta de la mirada esencialista propia del multiculturalismo liberal que sigue imperando en el Estado colombiano. Así, analizan la forma en la que el marco jurídico relacionado con la reparación de las víctimas de desplazamiento forzado²³ ha sido concebido a partir de una interpretación estática de la identidad. Esto nos devuelve a los debates sobre si la identidad es un proceso que está en constante construcción en los términos de Hall, o si es algo dado al individuo o la colectividad. Tal parece que a pesar de que la Corte Constitucional reconozca la identidad como un proceso relacional que se enmarca en un proceso de construcción a la luz del contexto histórico en el que se enmarca (Corte Constitucional, sentencia T-792-12), ciertas políticas y normativas estatales siguen dando cuenta de una lectura esencialista. Retomando lo expuesto por Torres y Mora (2013), estas autoras sostienen que en Colombia se ha buscado delimitar claramente a aquel considerado diferente. Esto, debido a que a pesar de los pronunciamientos de la Corte Constitucional a la hora de hablar de la identidad indígena, priman los criterios objetivos. Aquellos que como lo mencionaba Sevilla (2007), están presentes en los estudios etnológicos que deben hacerse a las comunidades indígenas con el fin de obtener el reconocimiento Estatal. Así, “para el derecho, definir, limitar y enmarcar esa “identidad indígena” resulta fundamental en cuanto a que “ser o no ser” indígena otorgará ciertos beneficios y prerrogativas jurídicas” (Torres y Mora, 2013, p. 16). Esto resulta problemático al hablar de las comunidades indígenas en contexto de ciudad, pues se han visto sometidas a un proceso en el que por causa del destierro del que han sido víctimas, han llegado a las ciudades donde han perdido parte de esos marcadores étnicos. Por eso se evidencian problemas en cuanto a su reconocimiento por parte del Estado, debido al imaginario que asocia a los indígenas con lo rural, de manera que a pesar del avance que representan cuerpos normativos como la ley de víctimas y el Decreto 4633 del 2011, se deben buscar estrategias de reparación integrales que reconozcan estos nuevos intereses, dinámicas y procesos de los indígenas en contextos urbanos (Torres y Mora, 2013).

En este sentido, las tensiones que plantea el liberalismo multicultural, sumadas a lo que Daniel Bonilla (2011), denomina “modelo antropológico indigenista” (párr.32). generan una lectura estatal donde se da una homogenización del indígena y su identidad, que va a estar ligada

²³ Ley 1448 del 2011 y el Decreto 4633 del 2011

constantemente a su historia ancestral. Esto genera “la desaparición de buena parte de lo que constituye lo indígena en el mundo contemporáneo” (Bonilla, 2011, p.586), y choca con las configuraciones identitarias de los indígenas en contextos de ciudad, de manera que los invisibiliza y cuestiona su reconocimiento.

Estas críticas al multiculturalismo han sido en su mayoría presentadas de manera anterior al reconocimiento formal que la Corte Constitucional realiza de los indígenas urbanos, y que comienza en el 2012 entonces ¿qué está pasando ahora con los indígenas que se encuentran en contexto de ciudad? ¿Qué protección tienen las comunidades como la Wounaan que han emprendido procesos de revitalización de su cultura? Como veremos en los siguientes párrafos, la Corte ha tratado de responder a esas tensiones que se presentan en el multiculturalismo, para procurar ampliar la protección frente a los “múltiples rostros de la identidad” Por eso, con el fin de resolver estas preguntas, haré una breve referencia a dos sentencias de la Corte Constitucional y las contrastaré con la respuesta que obtuve a un derecho de petición que radiqué ante el Ministerio del Interior.

En el caso de los indígenas urbanos²⁴, los principales pronunciamientos sobre estos actores se dan en las sentencias T-425-14; T-197-16 y T-739-17 donde se comienzan a tener visibilidad principalmente por el auge de las migraciones de estos actores a contextos citadinos. Estas migraciones se ven atravesadas por múltiples factores que van desde la necesidad de hacer intercambios económicos; la búsqueda de mejores oportunidades y condiciones de vida dignas, hasta la huida de actores armados que amenazan su vida y sus territorios. Bajo estas circunstancias, los indígenas urbanos, como los denomina la jurisprudencia, emprenden procesos en pro de adaptarse a los lugares de destino, al tiempo en que buscan mecanismos para proteger su identidad étnica, que ya no se ve ligada a un territorio desde el punto de vista geográfico, sino como producto de una construcción simbólica y cultural de su identidad que se da en este nuevo espacio²⁵ (Corte Constitucional, sentencia T-425-14). Ahora bien, a pesar de que la Corte reconoce que por estar en la ciudad, las comunidades étnicas no pierden su identidad (Corte Constitucional, sentencia T-739-17, 2017). Se ha puesto de manifiesto la existencia de trabas al interior del Ministerio del Interior, Dirección de Asuntos Indígenas, Minorías y ROM que impiden el reconocimiento de estos cabildos urbanos, debido a la

²⁴ Este es el término que utiliza la Corte Constitucional

²⁵ Este cambio que se suscitó en parte debido a las críticas que comenzaron a surgir frente a la espacialidad de la diferencia. Frente a esto, la Corte retoma en la sentencia T-425-14, el texto dos paradojas del multiculturalismo

inexistencia de una política pública indígena que permita dar un marco de acción para realizar los estudios etnológicos de estas comunidades que se reivindican en contextos de ciudad (Corte Constitucional T-425-14, T-739-17, 2014, 2017). De esta forma, la Corte Constitucional ha tenido que amparar a través de la acción de tutela, los derechos a la diversidad étnica y cultural que se han visto vulnerados por este vacío legal.

Mi experiencia: derecho de petición

El año pasado, mientras me encontraba en campo, una vez estábamos hablando con la comunidad sobre la historia de constitución del cabildo, que cómo había sido ese proceso. En medio de esa charla, la comunidad me comentó que tenían reconocimiento como cabildo urbano. Frente a esto, me puse a indagar y descubrí que tenían un acta de posesión del 2019, del 2020 y me dijeron que también tenían la del 2021. Pero cuándo les pregunté por el reconocimiento otorgado por el Ministerio a través del Registro de cabildos, me habían dicho que ya habían comenzado el trámite, aunque no tenían ningún documento que pudiera revisar para preguntar por el estado de este. Como los vi un poco inseguros frente a este tema y a si cumplían con los requisitos exigidos, hice un derecho de petición al Ministerio del Interior-Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías para preguntar por los requisitos para llevar a cabo este registro. Aquí se debe aclarar que para verificar si una comunidad indígena es reconocida como tal, se debe realizar un estudio etnológico. Frente a esto, el Ministerio me respondió que no podían realizar este estudio porque aún no había una política pública Indígena que estableciera un procedimiento claro para realizar el estudio en estas comunidades.

(...)Ahora bien, teniendo en cuenta que usted consulta por el trámite específico para colectivos que se auto reconocen como indígenas en contextos urbanos, le informamos que aunque por regla general la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías del Ministerio del Interior tiene a su cargo la realización de estudios etnológicos “a fin de establecer si los grupos que se reivindican como indígenas constituyen una comunidad o parcialidad indígena”, esta Dirección a la fecha no registra comunidades indígenas en contexto de ciudad conforme a lo expresado por el Consejo de Estado en decisión del 13 de septiembre de 2001.

(...) Por todo lo anterior, una vez los Pueblos y Organizaciones indígenas lleguen a un acuerdo en la concertación del Protocolo, se dará atención a su solicitud teniendo en cuenta el orden de radicación de las solicitudes de las comunidades indígenas en contexto de ciudad, municipio, distrito y/o área metropolitana.

Por lo anterior, podemos resaltar que si bien se evidencia un giro jurisprudencial, orientado a visibilizar y proteger el derecho al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en los indígenas en contextos de ciudad, aún persisten en las instituciones estatales vestigios de este multiculturalismo liberal que choca frente a “estas nuevas formas de la identidad” que se reivindican por fuera de los espacios e imaginarios donde los han tratado de encasillar. Así, frente al vacío normativo que impera hoy en día frente al procedimiento de registro de cabildo urbano, la acción de tutela se ha constituido como la figura jurídica que permite proteger los derechos de estos pueblos indígenas en contextos de ciudad. Frente a esto, y en aras de emprender los primeros acercamientos al proceso de revitalización cultural, es importante comprender la forma en la que la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor empieza a relacionarse en la ciudad con las instituciones y con otros actores como los resguardos Wounaan del territorio de origen. Esto, en la medida en que pueden dar los primeros indicios de las motivaciones que guían la revitalización cultural. Hemos visto hasta ahora que muchos pueblos indígenas al llegar a la ciudad son deslegitimados por la administración y en algunas ocasiones por los mismos resguardos. Es en esa medida que buscan orientar procesos de revitalización que se alejan de los elementos y tradiciones ciudadinas para mostrarse de acuerdo con un imaginario aún imperante sobre lo que es ser indígena. En el capítulo siguiente abordaremos estas cuestiones.

CAPÍTULO IV. REVITALIZACIÓN CULTURAL EN ESPACIOS URBANOS

“El desplazamiento ha destrozado la cultura y al gobierno no le importa nuestra cultura, por eso debemos defenderla junto con la familia, la etnia y resistir contra el gobierno (...) hay que proteger a los jóvenes, las creencias de nuestros ancestros no son un juego, son símbolos de la cultura, la cosmogonía, la espiritualidad, son parte de nuestro origen” (Conversación sostenida con uno de los líderes del cabildo)

En los capítulos anteriores tuvimos un acercamiento a los orígenes del pueblo Wounaan y a los elementos que moldean su identidad étnica y cultural. De esta forma retomamos aspectos relevantes de su etnohistoria, así como su vida a las orillas del San Juan. Esta construcción simbólica suscitada en el territorio de origen, así como el posterior destierro del que fueron víctimas, los obligó a huir a la ciudad de Cali, en busca de protección y seguridad. En esta ciudad, que ahora es su hogar permanente, el cabildo como institución política ha venido desarrollando diversos procesos que han procurado alcanzar la reivindicación de los derechos de la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor como pueblo étnicamente diferenciado, y como víctimas del conflicto armado. Aún así, como se verá a continuación, la naturaleza particular del proceso emprendido por esta comunidad adquiere tintes particulares que la diferencian de otros cabildos urbanos que también habitan la ciudad. Al tener un fuerte apoyo estatal para la organización como cabildo, y al ser integrados rápidamente a los diversos espacios sociales y políticos por parte de la Alcaldía y la Gobernación, los Wounaan no tuvieron que emprender diversas estrategias donde su etnicidad utilizada de manera instrumental. En este caso, los conflictos por el reconocimiento revisten otra serie de problemáticas.

Por lo anterior, en el presente capítulo abordaremos la llegada de los Wounaan a la ciudad de Cali y la construcción de su proceso revitalizador como un proyecto aspiracional en donde toman de manera consciente y selectiva ciertas prácticas, valores y tradiciones culturales que previamente han identificado que están en riesgo, para reapropiarlas a la luz de las dinámicas ciudadanas actuales con el fin de fortalecer y reconstruir elementos importantes de su identidad cultural. Como plantea el intelectual Mohawk Taiaiake Alfred (1999), en su trabajo sobre nacionalismo nativo en Canadá “*Self-Conscious Traditionalism*” el tradicionalismo autoconsciente se erige como una forma de romper con el colonialismo que aún permea al Estado, para retomar de forma selectiva ciertas prácticas culturales con el objetivo de revitalizarlas en el marco de un contexto específico, y erigirlas como un proyecto político.

De esta forma, si bien el reconocimiento estatal es importante en aras de garantizar la participación política y el acceso a recursos del Estado, no es, como veremos más adelante, el elemento neurálgico que moviliza a la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor. Además, nos distanciamos de los postulados que consideran que es en la ruralidad o en el territorio ancestral donde los pueblos indígenas pueden reproducir su cultura, debido a que allí es donde se encuentra “enraizada” (Bonilla, 2011, p. 570). Consideramos entonces necesario pensar las ciudades como espacios donde la identidad étnica y cultural puede ser revalorada y revitalizada.

Del territorio a la ciudad. las nuevas generaciones

En el capítulo anterior conocimos la historia de destierro de Albertana, una de las mayores de la comunidad²⁶. Ella representa a la generación mayor de Wounaan que tuvo que migrar a Cali. Esta generación se caracteriza por haber vivido hasta la adultez en el territorio, hablar perfectamente su lengua, y tener un arraigo importante a sus tradiciones. Son los encargados de contar las historias de los ancestros y de dar consejo a las familias para mantener vivas las tradiciones culturales en la ciudad. Luego tenemos la segunda generación conformada por los hijos de esta primera generación. Ellos crecieron en el territorio, hablan perfectamente su lengua y conocen y comparten las tradiciones culturales. La tercera generación está conformada por aquellos Wounaan que nacieron en el Chocó pero siendo muy jóvenes llegaron a la ciudad de Cali como consecuencia del destierro, así como aquellos que nacieron en Cali antes de la conformación del cabildo. Estos adolescentes crecieron en medio de un contexto en el que no contaban con el apoyo de su comunidad. Al llegar a Cali, sus padres tuvieron que conseguir trabajo, por lo que muchos de esos niños y niñas debían permanecer solos, en guarderías o escuelas donde no había enfoque étnico. Este contacto directo e interacción constante con la sociedad mayoritaria, los ha llevado a tener el español como lengua predominante. A pesar de que muchos de ellos entienden la lengua, en su mayoría no la hablan perfectamente y restringen su uso a espacios privados. Esta es una característica que comparten con los jóvenes de otros cabildos urbanos de la ciudad que han pasado por procesos similares (Motta, 2010). Además, se debe resaltar que disfrutan de la música urbana, practican deportes como el fútbol y se sienten cómodos al interactuar con otras personas ajenas a su comunidad. Así, estos jóvenes que se identifican como indígenas entran a chocar con el imaginario del modelo indigenista (Bonilla, 2011) que asocia al indígena dentro de categorías como “territorio ancestral, territorio

²⁶ Mujeres con amplios conocimientos ancestrales que son respetadas por la comunidad.

rural, naturaleza salvaje, prácticas culturales atávicas y economía de subsistencia” (Bonilla, 2011, p.571).

Finalmente, la cuarta generación está conformada por los niños y niñas que nacieron en la ciudad de Cali después de la conformación del cabildo. Estos niños y niñas han crecido en comunidad y se les ha enseñado desde pequeños la lengua, así como las tradiciones culturales y valores comunitarios del pueblo Wounaan.

Ahora bien, el proceso de revitalización cultural comenzó como una idea que surgió entre personas de la primera y segunda generación y que luego sería apropiada por los jóvenes de la tercera generación. Para dar cuenta de cómo surgió este proceso se analizarán tres relatos de hombres y mujeres de la segunda generación. En ellos se observará cómo comienza a existir en estos hombres y mujeres desterrados, la preocupación de que sus hijos e hijas se vean inmersos en procesos de aculturación al tener un contacto directo y constante con las personas de la ciudad, y como gracias a la acción de diversos líderes Wounaan y las instituciones departamentales y locales, se emprendió la creación del cabildo urbano, que será clave a su vez en la materialización de este proyecto aspiracional.

L, 43 años:

VP: Cuéntame por favor, ¿cómo fue tu llegada a Cali?

L: Cuando era muy niña, mi mamá falleció y mi papá consiguió otra mujer. Mi papá no me ponía cuidado. Éramos tres hermanos. Cuando cumplí los 15 años, mi papá y yo vinimos a vender artesanías y canastas de chocolatillo a Juanchaco. Una vez una señora llegó al puesto y me preguntó si yo quería ir a Cali. Ella me daba el estudio y me dijo que me iba a comprar todo lo que necesitara. Ella habló con mi papá y yo también le dije a él que quería venir.

Cuando me vine para Cali con ella entré a estudiar; terminé y ella se fue para Estados Unidos. Yo no me quise ir allá porque me daba miedo. En el 2000 me fui de vacaciones a Burujon y ahí conocí a Edilberto. Nos enamoramos y volví a Cali. E (su esposo) estaba estudiando en Buenaventura hasta que nos organizamos y nos fuimos a Cerrito Bongo (comunidad Wounaan del Chocó). La idea era quedarnos allá, pero en el 2004 la situación se puso horrible por los paramilitares y la guerrilla. Escuchábamos que a las personas las metían en costales y las cortaban en pedacitos. Yo tenía mucho miedo de

estar ahí para dormir. Él me dijo que nos viniéramos para Cali. Desde el 2004 que llegué aquí nunca hemos vuelto para allá, me da mucho miedo volver. Allá tienen que cumplir unos horarios para salir, para ir a recoger la papa china. Está muy caliente.

Cuando llegué acá en 1993 no existían Wounaan acá. No podía practicar nada, ni la lengua, pero nunca la olvidé. Acá en Cali, ya cuando estaba con E, viví en los barrios Santa Elena, donde estaba una amiga que conocía de hace mucho tiempo del resguardo de Puerto Pizario; luego vivimos en Cristóbal Colón y luego en Altos de Menga. Fue duro, a Edilberto le tocó conseguir trabajo acá apenas llegamos porque nos tocaba comprar las cosas y pagar el arriendo.

V.P - ¿Cuándo llegaste acá recibiste el apoyo de alguna institución estatal?

L: Nada, yo no sabía. El marido de Milena (la hermana de E) fue el que nos dijo de la unidad de víctimas en el 2012, pero no me dieron nada. Luego, como ellos (Milena y el marido) estaban viviendo en Altos de Menga, nosotros también nos fuimos para allá. Allá llegaron Alirio, Mauricio, Holmer, muchas personas iban reuniéndose.

Cuando llegamos aquí no teníamos hijos. Todos Mis hijos nacieron aquí en Cali cuando vivía en Santa Elena, solo la niña nació cuando vivíamos en Altos de Menga. Lo más difícil de estar aquí son mis hijos, es ver que no hablan, ver como se pierden las tradiciones. Ellos no conocen el río y no podemos volver a nuestro territorio para compartir con ellos nuestras tradiciones.

V.P- ¿Por qué crees que no hablan la lengua?

L. Eso es lo que no sé. Antes yo trabajaba mucho, de lunes a sábado y los dejaba en guardería, pero allá no hablaban lengua. ¿No será que por eso es? Ellos entienden pero no la hablan bien, y a mi hijo no le gusta atender la tienda porque llegan los demás y le hablan en lengua. Él dice que atienda yo que si les entiendo y les hablo.

Por eso es importante estar aquí, porque unidos sí podemos hablar en lengua. A mí me duele cuando hay cosas que quiero hablar y no puedo hablar porque los jóvenes no entienden. A mí me gusta estar en mi casa y hablar lengua. Hay otros que también hacen lo mismo, pero otras familias no.

H, 39 años:

VP: Hola H, por favor cuéntame ¿cómo fue tu llegada a Cali?

Llegamos desplazados en el año 2014 con mi esposa y mis hijos. Ya conocía a personas acá en Cali. A un médico veterinario que no era de la comunidad. Llegué al barrio el Guabal, luego nos fuimos a Polvorines. Cuando llegué presenté mi caso a la unidad de víctimas y al mes me enviaron ayuda humanitaria en alimentación.

Es muy difícil sostenerse en la ciudad. Hay que vivir trabajando. Nosotros mismos cultivábamos y con esto manteníamos la casa, la familia. El pescado y la carne estaban ahí. La parte de economía también. Nosotros mismos hacíamos las artesanías, las vendíamos y con esos mismos recursos comprábamos lo que hiciera falta.

Aquí es muy distinto. Fue muy duro llegar a la ciudad. Tuve que buscar trabajo para sostener a mi familia. Yo trabajo en la Pasoancho en una ferretería y tengo que ir todos los días hasta allá en Mio. Mis hijos son caleños, nacieron aquí. En la casa les hemos enseñado cosas de nuestra cultura, pero el haber venido a la ciudad ha hecho que algunas tradiciones se fueran perdiendo. Esto me preocupa porque mis hijos deben saber quiénes son y de dónde vienen.

R, 50 años.

V.P Por favor cuéntame ¿cómo fue tu llegada a Cali? ¿decidiste venir aquí? ¿cuándo?

R. Llegué a la ciudad de Cali porque vinimos desplazados por la violencia. Todos los bienes que teníamos, animalitos, pollos, perros, todo se quedó allá. A los meses me dijeron que ya estaban muertos.

A los 15 días de mi llegada, llegó la familia completa. Llegamos 8 familias desplazadas, nos ubicamos en el barrio Altos de Menga y de ahí declaramos a la unidad de víctimas. Lo único que tuve fue la ayuda de víctimas, un mes después de la solicitud nos ayudaron.

V.P- ¿Qué ha sido lo más difícil de vivir en la ciudad?

Antes me daba muy duro porque cuando llegué, durante un mes no trabajaba, buscaba trabajo y una señora fue que me ayudó a ubicarme. Antes de llegar aquí yo trabajaba con artesanías, luego yo aquí pensaba en dónde iba a trabajar. Yo acá en la ciudad me ubico por detrás del éxito, por la Eps Sura. Yo primero trabajaba en Unicentro con mis artesanías. A veces me va bien, a veces no.

Antes cuando llegamos aquí teníamos comida, banano, cultivos, borojó, yuca y hoy ya no tenemos nada que nos haga ir allá. Es arriesgar la vida.

Mis hijos hablan la lengua y mi hermana le cuenta las historias ancestrales pero el llegar a la ciudad si puede poner en riesgo esa identidad. Hay algunas tradiciones que no podemos hacer acá en Cali porque no hay dinero, pero tratamos de seguirlas implementando.

Las historias anteriores, las historias de la segunda generación nos muestran la transición que tuvieron del territorio a la ciudad. Al llegar a Cali muchos y muchas me comentaban que no solo enfrentaban un sentimiento de dolor y de miedo producido por el destierro sufrido en sus territorios, sino que se sentían perdidos, vacíos y sin esperanza. Algunos creyeron que iba a ser muy difícil mantener su identidad étnica y la de sus hijos en la ciudad. Especialmente porque al principio cada familia se ubicaba en una zona geográfica distinta, donde la comunicación a veces era difícil. Oslender (2004), nos da algunas luces para entender lo que estaba sucediendo. Así, plantea que “el sentido de lugar acuático se rompe de manera abrupta” (p.42). Esto implica una serie de cambios que afectan la manera en la que estos actores se relacionan con un entorno urbano alejado del San Juan. El destierro generó un rompimiento de sus redes vitales²⁷, de las relaciones comunitarias y de sus tradiciones y prácticas culturales y espirituales, esto sin contar con los impactos físicos y psicológicos que dejaron secuelas permanentes del horror que vivieron (CNMH y ONIC, 2019). La idea de constituir el cabildo surgió entonces como una forma de afrontar este destierro y aceptar una realidad en la que Cali se iba a convertir para la mayoría en un hogar permanente, por lo que necesitaban comenzar a organizarse y afianzar las redes y lazos comunitarios. Como afirmó el gobernador Alirio Opuá, “los líderes del cabildo

²⁷ Se entiende por red vital al “entramado interrelacionado que se teje entre el mundo material de la vida fáctica y la inmaterialidad de las repercusiones que causan los hechos en las relaciones sociales, en la cultura y el territorio. Así por ejemplo, los procesos de evangelización, de esclavización, sumisión y dependencia, y la violencia perpetrada en lugares sagrados o la presencia de actores armados en caminos milenarios y territorios ancestrales han afectado la vida cultural de los Pueblos Indígenas, modificando costumbres, formas de comprensión y comunicación” (CNMH y ONIC, 2019, p.15)

hacemos esfuerzos para mantenernos juntos, para mantener las enseñanzas de los ancestros y para resistir”.

Creación del cabildo urbano

El cabildo es una institución de origen colonial. En el marco normativo colombiano se consignó inicialmente en la ley 89 de 1890 donde se estableció que “En todos los lugares en que se encuentre establecida una parcialidad indígena habrá un pequeño Cabildo nombrado por éstos conforme a sus costumbres” (Ley 89 de 1890, 1890, art. 3). De manera posterior, el Decreto 1088 de 1993²⁸ entró a regular “la creación de las asociaciones de Cabildos y/o Autoridades” donde estableció que los cabildos eran una “Entidad pública especial, cuyos miembros son indígenas elegidos y reconocidos por una parcialidad localizada en un territorio determinado, encargado de representar legalmente a su grupo y ejercer las funciones que le atribuye la ley y sus usos y costumbres” (Presidencia de la República, Decreto 1088 de 1993, art. 2).

Recientemente, el Decreto 2164 de 1995, compilado por el Decreto 1071 del 2015, amplía la definición de cabildo e incorpora el concepto de comunidad indígena²⁹; de manera que reconoce que los miembros del cabildo reivindican ciertos elementos identitarios

Es una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad (Decreto 2164, 1995, art. 2)

Ahora bien, es importante mencionar que esta figura se enmarca no solo dentro un contexto colonialista, sino que da cuenta de los antecedentes asimilacionistas que caracterizaban el marco normativo nacional e internacional. Prueba de ello es que la ley 89 de 1890, fue concebida como una ley “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”. Si bien dichas expresiones fueron derogadas tácitamente por la entrada en vigor de la Constitución Política de 1991, y el

²⁸ Este decreto fue derogado por el Decreto 2164 de 1995

²⁹ Se entiende por comunidad o parcialidad indígena al “grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tienen conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura, así como formas de gobierno, gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o que no puedan acreditarlos legalmente, o que sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes” (Decreto 2164 de 1995, 1995, art. 2).

Convenio 169 de la OIT, la Corte Constitucional hizo mención de ella en la sentencia C-139 del 96:

La terminología utilizada en el texto, que al referirse a “salvajes” y “reducción a la civilización” desconoce tanto la dignidad de los miembros de las comunidades indígenas como el valor fundamental de la diversidad étnica y cultural. Una concepción pluralista de las relaciones interculturales, como la adoptada por la Constitución de 1991, rechaza la idea de dominación implícita en las tendencias integracionistas (Corte Constitucional, sentencia C-139-96, 1996, párr. 6.3).

Como lo mencionamos en el capítulo 1. El cabildo ha sido una institución que diversos pueblos indígenas utilizan para reivindicar sus derechos, fortalecer su cultura y apropiarse del nuevo espacio en el que se encuentran. En el caso del cabildo Wounaan Nonam phoboor su proceso de constitución contó con un acompañamiento fuerte por parte de la Alcaldía de turno que se encontraba apostándole a volver a Cali una ciudad pluriétnica donde los diversos grupos étnicos contarán con garantías. Según me comentaba una persona que trabaja actualmente con la institucionalidad, en ese momento había mucha voluntad política. Además, ya se contaban con estudios previos que daban más luces respecto a las dinámicas, problemáticas y necesidades de los cabildos urbanos. Motta (2010), en su texto “Tejiendo la vida en la ciudad de Cali. Estrategias de adaptación e inclusión de seis cabildos indígenas urbanos” da cuenta de los resultados de la realización de estudios etnológicos a los cabildos urbanos de la ciudad. La autora, además, señala cómo estas comunidades indígenas comenzaron desde los noventa diversos procesos en busca de su reconocimiento y la oportunidad de reivindicar sus derechos. Hechos que motivaron la realización del estudio etnológico.

Ahora bien, como lo vimos en los relatos anteriores, la comunidad del pueblo Wounaan comenzó a llegar a Cali en el año 2013 pero no fue un proceso inmediato. Poco a poco, diversas familias desterradas fueron ubicándose a lo largo de los años en diversos barrios de la ciudad. No había en principio un conocimiento claro respecto a cuántos Wounaan había en el territorio y dónde se ubicaban. Contactarlos y proponerles a los demás la creación del cabildo fue un proceso que requirió de mucho esfuerzo y tiempo. También se debe tener en cuenta que al llegar a la ciudad los Wounaan no tenían claridad frente a las rutas de atención y a los procesos que se debían seguir. Esto también generó demoras en el proceso de constitución del cabildo

Cuando llegué la idea era que la comunidad se uniera. Había muchas dificultades en gestionar porque no había buena comunicación. Entonces nosotros nos unimos para dar

el mensaje a las instituciones. Aquí hay personas que no hablan español, por lo que necesitaban apoyo. Luego formamos la comunidad. Ya en el año 2019 conformamos el cabildo.

En la época en que llegué, en el 2015 iniciaron los trámites para formar la unión, los que encontramos en los barrios, buscamos contactarnos y nos reunimos para mirar las rutas que íbamos a coger. Las instituciones nos ayudaron en todo el proceso.

Yo soy uno de los del inicio. Ya había escuchado de gente desplazada Wounaan que había llegado a Cali. Escuchamos que habían en un barrio, en Altos de Menga, por Guayaquil, otros estaban. Luego nos pusimos de acuerdo para visitar a la gente y pusimos fecha de reunión. La idea era censar también. El cabildo se creó en el año 2019. Según la norma debíamos tener un territorio. Ya la Alcaldía y la Unidad de Víctimas nos estaban apoyando con el proceso de reubicación. Pero yo fui el primero que llegué a negociar este terreno (señala a su alrededor) pero tampoco quería dejar solas a las personas, entonces en el 2019 fui gobernador y convencí a la comunidad para que compráramos el lote. Cada uno recogió recursos y lo compramos. Este es un sitio estratégico mientras que nos pueden reparar. Al principio tuvimos problemas porque no teníamos escrituras y el ESMAD llegó a sacarnos, pero luego con una tutela nos dieron protección hasta que finalice el proceso de la ley de víctimas.

En la ciudad, los cabildos urbanos deben tener un Acta de Posesión que si bien no constituye un reconocimiento, si es importante a la hora de establecer relaciones con las Alcaldías, participar de sus programas y adquirir recursos. El registro, por su parte, es un trámite que se surte ante el Ministerio del Interior- Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías y lo que hace es registrar a estas comunidades que se reivindican como grupos étnicamente diferenciados en los términos del Decreto 1071 del 2015. En el caso de la comunidad Wounaan Nonam Phoboor, después de haber hecho los trámites correspondientes con la comunidad y con la Alcaldía, en el 2019 y 2020 obtuvieron el acta de posesión firmada por el alcalde de Cali. En esta medida, fueron incluidos en el Plan de Desarrollo, pudieron participar de diferentes espacios culturales y políticos. Yo pude incluso asistir a la mesa de concertación que se desarrolló en el 2021. Durante ese espacio de diálogo que contó con la participación de los secretarios de las diversas secretarías de Santiago de Cali, así como el alcalde Jorge Iván Ospina, se le dio la oportunidad a cada uno de los gobernadores de los cabildos urbanos para hablar de los proyectos que querían emprender, así como las reclamaciones y peticiones que tuvieran para la administración.

Lo expuesto hasta ahora ha permitido evidenciar someramente el tipo de relación y dinámicas que se han gestado entre el cabildo Wounaan y la administración de Santiago de Cali. Ahora bien, pese a que la administración fue diligente en cuanto al acompañamiento inicial a la comunidad y le ha brindado todos los espacios necesarios para su participación política. Al menos hasta el 2021. No se puede desconocer de ninguna forma que el pueblo Wounaan sigue siendo vulnerable y sus derechos están lejos de estar completamente garantizados. Frente a estas situaciones, el cabildo ha emprendido diversas acciones como la tutela, el derecho de petición y la asociación con otras organizaciones con el objetivo de proteger sus derechos.

En el año 2021 y en el 2022 a la comunidad no se le otorgó el Acta de Posesión del Cabildo y la relación con la institucionalidad ha estado enmarcada en medio de diversos conflictos que se originaron por cuestiones internas en las cuales no puedo ahondar. Sin embargo, estas razones no parten en principio de cuestionamientos respecto a la identidad del pueblo Wounaan, ni por parte de la Alcaldía, ni por parte de los resguardos de origen. Hasta ahora, dentro del trabajo de campo realizado y el diálogo sostenido con la comunidad se ha hecho especial énfasis en que los procesos que llevan a cabo como cabildo en cuanto a la revitalización cultural han sido independientes de estas problemáticas surgidas. Algunas personas de la comunidad me comentaban que personalmente no sienten que tengan que demostrar nada a las instituciones porque están seguros de su identidad como pueblo indígena.

Revitalización Cultural. Primeros acercamientos

Antes de abordar el proceso de revitalización cultural que está llevando a cabo la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor en Cali, es menester realizar algunas precisiones conceptuales para dar cuenta de las diferentes aproximaciones que tienen algunos autores frente a la revitalización cultural de los pueblos indígenas. De esta forma, se identifican dos corrientes que estudian los procesos de revitalización. Una en donde se la considera un instrumento para adquirir reconocimiento y titularidad sobre los derechos y servicios dispuestos a las minorías étnicas; y otra corriente donde se decanta que la revitalización es un proyecto aspiracional en donde se da una mirada crítica al esencialismo.

En el texto *“From blanqueamiento to reindigenización: paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia”* de Chaves y Zambrano (2006); se retoma el caso de dos grupos poblacionales; aquellos que se encontraban en Suba, y aquellos que se encontraban en el Putumayo.

En el primer caso se cuenta cómo algunos pobladores de la localidad de Suba en Bogotá, ante la llegada de agentes inmobiliarios, comienzan a adueñarse de algunos terrenos. En medio de este conflicto, encuentran un documento que daba cuenta de la existencia de un resguardo en esa localidad. Gracias a esto, se reconoció la existencia de un cabildo. Sus miembros podían entonces acceder a derechos reconocidos para las minorías étnicas.

El número de cabildantes creció exponencialmente; y el cabildo se liquidó. En el marco del litigio emprendido por los cabildantes, se ordenó la realización de un estudio socioeconómico que terminó afirmando que dicho cabildo no podía ser reconocido; toda vez que sus miembros no configuraban unos marcadores étnicos claros que dieran cuenta de sus vínculos ancestrales. Los líderes del cabildo reclamaron aduciendo que aquellos elementos identitarios podían recuperarse (Chaves y Zambrano, 2006). A partir de ese momento, los cabildantes comenzaron a realizar prácticas que se alinearan con el pasado Muisca.

En el segundo caso, algunos colonos y habitantes de Putumayo comenzaron a reclamar una identidad indígena que los vinculaba con los Ingas y los Kamsá y conformaron un cabildo, por lo que adquirieron los derechos reconocidos para estos actores. Ante esto, muchas personas de diversas ciudades comenzaron a reivindicar su identidad indígena y a querer conformar cabildos. La respuesta de la Dirección de Asunto Étnicos fue enviar comunicaciones a las Alcaldías donde se delimitaba claramente los aspectos que debían tener para ser reconocidos como cabildos. Frente a esto, las personas comenzaron a explorar más sobre sus raíces ancestrales y a retomar prácticas asociadas a éstas.

Chaves y Zambrano (2006), interpretan estos casos como ejemplos de revitalización instrumental. Es decir, plantean que estas poblaciones reivindicaban una identidad indígena con el fin de ser reconocidos por el Estado y poder acceder a los derechos que tienen las comunidades indígenas. Establecen entonces que este reconocimiento era un “mecanismo para que se le reconociera su derecho a la tierra, más que impulsados por una persistencia cultural” (Chaves y Zambrano, 2006, p. 10). Frente al no reconocimiento, los pobladores comenzaron a responder al imaginario de indígena que tenía el Estado, y de esta forma trataron de llevar a cabo prácticas culturales que respondieran a éste. Así, frases como “es mejor ser indígena que colono” (Chaves y Zambrano, 2006, p.12). Dan cuenta según las autoras que la revitalización era un medio, no un fin.

Millán (2008), en su escrito *“La construcción de la identidad mapuche en los contextos urbanos y rurales de la Wall Mapu (Argentina)”* estudia a los mapuches en Argentina. Este

pueblo fue víctima del despojo y del desplazamiento forzado, por lo que sufrió un fraccionamiento y una pérdida de identidad que llevó a que el Estado desconociera sus reivindicaciones como sujetos de derecho. De manera posterior, comenzaron a reivindicar su derecho a las tierras, a la autonomía y al reconocimiento. De esta forma, comienzan a articular procesos encabezados por jóvenes, en donde ayudados por diferentes plataformas, alzan su voz y comienzan a reconstruir su identidad. Millán, interpreta estos procesos como una forma de revitalizar y movilizar la identidad mapuche, con el fin de tener acceso a los derechos que se les reivindica a los grupos indígenas.

Rappaport (2008), Explora el caso de los Nasa de Tierradentro que fueron desplazados en 1994 por un deslizamiento de tierra. Ella encuentra que luego de este desastre, el pueblo fue reubicado en una zona apartada de la ciudad. Sin embargo, los Nasa no estaban conformes con esta reubicación. Aquellos asociados al CRIC “Se resistieron” (Rappaport, 2008, p.59) y se ubicaron en zonas más cercanas de la ciudad para poder tener acceso a los diferentes ejercicios que ésta ofrecía. Además, manifestaron que garantizar la protección de su cultura era uno de los elementos más importantes. Durante su trabajo, Rappaport cuenta que pudo tener varias conversaciones con los intelectuales indígenas en las que evidenció que éstos no se consideraban esencialistas, sino que “es la sociedad dominante la que los esencializa” (Rappaport, 2008, p. 60).

El análisis de Rappaport sobre lo sucedido con los Nasa muestra que lee esta situación bajo la óptica de la revitalización como un proyecto político. Esto se debe a que para ella, los Nasa reivindican su cultura como una forma de responder y resistir al imaginario hegemónico que se les impone al replegarlos a zonas urbanas. Los Nasa no buscan la aprobación, el reconocimiento o los recursos del Estado, para ella, esta configuración cultural que se gesta en medio de la interacción con lo urbano se configura como un fin en sí mismo.

Por su parte, Taiaiake Alfred (1999), analiza el tradicionalismo autoconsciente y retoma brevemente el proceso de revitalización política de los Kahnawake. Este pueblo comienza a escoger ciertos valores que son fundamentales para su cultura porque identifican que los pueden usar para construir un proyecto político que les permita proteger su cultura y enfrentar los vestigios de la colonización.

La lectura que hace Alfred (1999), sobre lo que sucede con los Kahnawake, se enmarca en esta segunda corriente, por cuanto entiende la revitalización cultural como un proyecto aspiracional, en el que distintos pueblos indígenas pueden tomar parte. El tradicionalismo autoconsciente,

permite entonces que estos pueblos, que han sufrido por las dinámicas colonialistas aún imperantes en sus Estados, puedan recuperar selectivamente aquellos elementos de sus tradiciones que tal vez han perdido o que no están muy marcados, para retomarlos, reapropiarlos o adaptarlos a la luz del contexto moderno.

Autorreflexión. ¿qué queremos como comunidad?

Tal como se mostró en el capítulo 1 con los debates entre esencialismo y constructivismo, la identidad no es estática sino que está en constante construcción. Así, se transforma de acuerdo con los contextos, las experiencias personales y las interacciones con el otro. En el caso de los pueblos indígenas en contextos de ciudad sucede algo similar. Por ejemplo, para la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor el llegar a la ciudad representó un importante choque cultural. Tuvieron que huir de sus territorios para llegar una ciudad donde tuvieron que adaptarse, olvidar, aprender y reaprender ciertos procesos y dinámicas. De esta forma, a pesar de que en el espacio citadino los pueblos indígenas ya no van a tener acceso a los mismos recursos y espacios donde configuraban diversas prácticas y rituales que hacen parte de su identidad cultural. Muchos de estos han emprendido diversos procesos con el fin de mantener, proteger o revitalizar su identidad étnica y cultural.

En el caso de la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor esto es importante, porque son estas reflexiones que comprenden y ven a la identidad como un proceso en constante transformación y que se enmarca en medio de un contexto particular, que se pueden realizar procesos revitalizadores donde la comunidad no tema perder su identidad por encontrar puntos en común con las dinámicas occidentales.

En el mes de junio la comunidad me había invitado a hacer parte de un taller de etnoeducación. Hombres y mujeres de diferentes edades se encontraban reunidos en el salón principal del cabildo. Llegué un poco tarde, así que me dispuse a escuchar con atención. El diálogo se desarrollaba tanto en español como en Woun Meu, por lo que tenía que pedirle constantemente a Leo que me tradujera.

La comunidad comentó que solían tener espacios para reflexionar sobre aquellos aspectos que afectaban su identidad. Recuerdo muy bien que empezaron a alzar la voz y a hablar en Woun Meu. De repente una de las presentes se quitó la blusa y quedando con el torso desnudo señalaba algo que no pude entender. L me dijo que estaban hablando de cómo se estaban perdiendo las tradiciones culturales de la comunidad y cómo se habían venido presentando

procesos de aculturación en el que las mujeres dejaban de utilizar los vestidos tradicionales, los jóvenes desconocían la cultura y ya muchos no hablaban la lengua. También algunos de los miembros manifestaban su preocupación ante el hecho inminente de que los niños y niñas iban a ir a colegios por fuera de su comunidad, donde se iban a relacionar con los caleños y aprender sobre sus costumbres. Les preocupaba que los niños y niñas desconocieran completamente los elementos culturales de su comunidad.

Frente a estas posturas se llevaron a cabo las siguientes reflexiones:

En principio, la autoridad del cabildo manifestó que se estaba emprendiendo un proyecto de fortalecimiento de la identidad cultural, debido a que se había evidenciado que se necesitaban tomar acciones urgentes en pro de garantizar la supervivencia cultural de la comunidad. Esto, debido a que los elementos culturales como la lengua, vestido, fiestas tradicionales y elaboración de artesanías se habían visto visiblemente afectados al llegar a Cali. Por lo que he podido percibir de las diferentes entrevistas que he tenido con distintos miembros del cabildo, este proyecto daba cuenta de sus anhelos como comunidad y concretaba la visión que tenían para el futuro de la misma, reconociendo que Cali se había convertido en su hogar, y en esa medida, tomando acciones que les permitieran reivindicar esa identidad étnica sin desconocer el contexto ciudadano de su nueva realidad. Sobre esto, Alirio me dijo “Los indígenas en ciudad no pierden su identidad. Vamos a aprender las dos cosas, lo propio y lo occidental (...)”

Es en este punto donde se comienza a hablar del proyecto de revitalización cultural que propone el cabildo Wounaan Nonam Phoboor. Antes de continuar, quiero hacer una precisión. La comunidad llama a este proyecto, “*proyecto de fortalecimiento cultural*” sin embargo, como veremos en seguida, las estrategias que implementan para llevarlo a cabo pueden ser leídas a la luz los postulados de Rappaport (2008), y Alfred (1999), en la medida en que en este caso la revitalización cultural constituye un verdadero proyecto político cuyo fin es resignificar la cultura Wounaan a la luz del nuevo contexto ciudadano en el que se encuentran. Así, este proyecto surge de manera independiente al proceso que estaban emprendiendo para que se les reconociera como cabildo urbano en Cali. El Acta de Posesión data del 2019, pero los inicios de este proyecto se remontan a finales del 2020 y comienzos del 2021. A pesar de que los recursos económicos y los espacios que ha dispuesto la Alcaldía de Santiago de Cali han sido valiosos para fortalecer algunas de las estrategias que se han venido gestando en la comunidad; no son indispensables. Frente a esto, me comentaban “Con alcaldía o sin alcaldía el proyecto de fortalecimiento cultural es pensado por y para la comunidad” prueba de ello es que a pesar

de no tener actualmente un acta de posesión o registro del cabildo ante el Ministerio del Interior, durante el 2022 han seguido llevando a cabo estas estrategias de revitalización.

No ha sido un proceso fácil. La idea surgió en comunidad, pero fue impulsada por los mayores y mayores, así como las personas de la segunda generación que buscaron abrir espacios de diálogo y reflexión dentro de la comunidad. Gracias a estos espacios, se pudieron establecer los pasos a seguir en torno al proyecto de fortalecimiento que se estaba proponiendo. Aun así, me comentaron que mientras se discutía, solían surgir distintas posiciones de parte de los miembros de la comunidad, donde algunos eran un poco reticentes. Pese a esto, han logrado ir tejiendo puntos en común que les han permitido llegar a consensos claros frente a las estrategias a adoptar.

Al respecto voy a retomar algunas de las estrategias implementadas; y voy a analizarlas a partir de dos contextos. El primero es en el Inti Raymi, donde nos enfocaremos en la venta de artesanías y el uso de la lengua a través de la música. El segundo es en el cabildo propiamente, donde este territorio se ha constituido como un espacio de apertura y encuentro en el que han incorporado prácticas y tradiciones ciudadinas que les ha permitido fortalecerse como comunidad.

El Inti Raymi

El Inti Raymi es una fiesta de adoración al sol, y da cuenta de los nuevos comienzos. En la ciudad de Cali, esta celebración se lleva a cabo en el parque de las banderas, al sur de la ciudad. Inicia a las 4 de la mañana con la realización de la alborada y termina alrededor de las 10:00 pm. El Inti Raymi se constituye como un espacio de fortalecimiento de la identidad étnica de los cabildos urbanos de la ciudad. De acuerdo con Victorino (2010), “el rito y las festividades operan en lo urbano como mecanismos de visibilización de sus prácticas tradicionales y como una estrategia de recuperación, revitalización o preservación de la cultura según sea el caso de las comunidades que las realizan” (p. 112). En la ciudad de Cali, esta celebración promueve la interculturalidad y crea un espacio donde se valoran los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas que habitan la ciudad. Así, todos los asistentes pudimos interactuar directamente con los gobernadores, con las mujeres, niños y jóvenes de cada cabildo. De esta forma, muchos de ellos compartieron las historias, experiencias y pensamientos frente a los procesos que viven en la ciudad. De acuerdo con lo que pude observar, el Inti Raymi es un espacio que visibiliza y da voz a los pueblos ancestrales, al tiempo en el que educa y genera espacios de reflexión para la ciudadanía.

En el 2021 el inti Raymi se llevó a cabo entre el 30 y 31 de octubre y contó con la participación de los 10 cabildos de la ciudad. Una noche antes del inicio de la celebración el secretario del cabildo me escribió para contarme que iban a estar en el parque de las banderas vendiendo artesanías y mostrando su cultura, que si quería podía ir. Le dije que estaba muy emocionada y le confirmé que podía ir solo el día 30. Me dio unas recomendaciones y colgamos.

Eran cerca de las diez de la mañana cuando estacioné a una cuadra del parque de las banderas. Uno a uno, cada cabildo tenía un stand donde mostraba sus artesanías, medicinas tradicionales y comida típica. En una tarima colocada en el centro del parque se presentaban los grupos de baile y canto de cada pueblo. Me contaba alguien de la comunidad que antes de las presentaciones, la Alcaldía promueve diversos canales de comunicación con el objetivo de apoyar los procesos logísticos que desarrollan los cabildos. De esta forma, cada uno de los cabildos emprende diversos procesos de alistamiento en el que toda la comunidad colabora bien sea para la elaboración de los alimentos que se van a vender, las artesanías y los bailes que se van a presentar o la logística necesaria para que toda la celebración salga bien. Estos espacios también involucran a las y los jóvenes, animándolos a participar, y a sentirse orgullosos de su cultura y sus tradiciones.

Es en este espacio donde quiero dar cuenta de dos procesos de revitalización cultural: La incorporación en las artesanías de elementos que no son característicos de sus tradiciones culturales; y la revitalización de la lengua, a través de su incorporación en ritmos como el Vallenato.

Mi primera parada fue el puesto de Lu. Al llegar, le pedí que me contara un poco sobre las artesanías, sus patrones y colores. Al respecto, Lu me comentó que hay colores ancestrales. Estos son los colores vivos como los negros, amarillos y naranjas. Por eso en los jarrones siempre vamos a ver rojo, blanco, zanahoria y amarillo (fotografía No. 3). Los jarrones están hechos de la palma de werregue. Para lograr el color deseado, se deben teñir las hojas de la palma con ciertas plantas como la puchicana, y dependiendo de la tonalidad que se busque se determina el proceso a seguir. Por ejemplo en el caso de que se quiera una fibra de color negro, ésta debe enterrarse en el barro. Al preguntar por su origen, Luciano me dijo que estos jarrones eran utilizados por los ancestros para guardar los alimentos, y en algunos casos, debido a la forma en que estaban tejidos podían incluso guardar algunos líquidos.

Fotografía No.3



Pardo. V. (2021). Cestas Wounaan

En cuanto a los collares, Lu me dijo que las figuras usadas en estos representaban elementos propios de la tradición Wounaan y de su territorio en el Chocó. Por ejemplo, los anzuelos, la naturaleza, las redes de pesca, la lluvia y los rombos³⁰. La comunidad me comentaba que la elaboración de collares y cestas refleja un conocimiento ancestral que es transmitido de generación en generación principalmente por las mujeres. Es una forma de conectarse con sus ancestros y con su cultura. Cuando se elaboran estas artesanías se plasman diversas figuras e imágenes que también pintan en su cuerpo y que representan protección para la comunidad. Así se evidencia una conexión fuerte entre estos elementos y la espiritualidad Wounaan. Por ejemplo R me comentaba que a parte de estos símbolos de protección, la forma de algunos de los collares que elaboraba representaba la corona de espinas de Jesucristo, y con esto rememoraba el sufrimiento que vivió en la cruz.

Mi segunda parada fue en el puesto de D. Ella es una mujer Wounaan muy alegre, que habla poco español pero que tenía muchas ganas de enseñarme sobre los bolsos que había elaborado para el Inti Raymi. Estos bolsos también estaban hechos en palma de werregue y venían en tonalidades amarillas, naranjas y rojas. Ella me comentaba que el color amarillo representaba la madre, el rojo era la sangre y el blanco era símbolo de paz. También me habló de otro elemento que me llamó mucho la atención. El papel de la memoria en la elaboración de estas artesanías. En su caso, cada vez que se sentaba a tejer se le venían a la mente las historias que

³⁰ figuras que los ancestros Wounaan utilizaban para adornar sus cabezas

le contaba su familia sobre la forma en la que los ancestros cazaban, las ceremonias que realizaban, así como también rememoraba su infancia en el San Juan. Por el tono en el que me lo dijo pude percibir cierta nostalgia. Tal vez para ella el tejido también era una forma de conectar con ese pasado colectivo e individual, con aquel territorio que tuvo que abandonar físicamente al ser desterrada, pero que a través de las artesanías podía revivir y reconstruir de manera simbólica. Al respecto, Victorino (2010), menciona que “el oficio del arte indígena, denota entonces una acción productora de símbolos y testimonios materiales resultado de procesos históricos de transformación, hibridación y segregación encadenados al fenómeno de desplazamiento socio-cultural” (p. 120).

La elaboración de las artesanías para el pueblo Wounaan muestra esta conexión que surge entre la memoria, la tradición oral, la historia y el contexto. Además generan puentes que conectan al individuo con la comunidad. Cuando estos saberes se pasan de generación en generación y se narran a la luz de las experiencias y vivencias de quienes los transmiten, se teje una historia común a la que se busca dotar de sentido. Los Jóvenes, como lo veremos más adelante, otorgan sentido a estas tradiciones a partir de lo que viven en su día a día. Ellos han escuchado las historias de sus ancestros, sus padres les han contado la importancia de la elaboración de las cestas, los collares, las bandejas y demás elementos. Sin embargo, los jóvenes construyen una relación un poco distinta con las artesanías. Pero sobre esto ya volveremos.

Es importante mencionar que si bien las artesanías son una manifestación de la cultura e identidad Wounaan, también son instrumentos que garantizan un ingreso monetario con el cual pueden subsistir. La comunidad me comentó que la cultura era sagrada para el pueblo Wounaan y que solo vendían estas artesanías porque realmente necesitaban el dinero. Al respecto encontramos el caso de J. Ella es una mujer Wounaan que vino del Chocó acompañada de su esposo. J también elaboró collares y pulseras que fueron expuestos en el Inti Raymi. En su caso me comentaba que si bien las artesanías eran una forma de “mantener viva la cultura ancestral” también representaban elementos que le permitían a ella y a su familia “subsistir ante las adversidades”. Por eso algunos de sus collares tenían aparte de los colores tradicionales, otras tonalidades vivas que pudieran llamar la atención de los posibles compradores.

Así como J, muchas personas del cabildo han ido implementando estrategias para adaptar estas artesanías a la nueva realidad urbana como una forma de vender más. Por ejemplo, observamos que tienen manillas del América y del Cali; también vi algunos aretes que tenían forma de

mujeres afro y corazones. Esta fue una estrategia que en principio implementaron los mayores ante la necesidad de conseguir dinero para garantizar el sustento de sus familias.

Ahora bien, fruto del destierro muchos jóvenes Wounaan crecieron alejados de estas tradiciones. Al crecer en medio de un contexto en el que no contaban con el apoyo de la comunidad, y en donde sus padres y madres muchas veces no fomentaron constantemente el desarrollo de estos conocimientos, la elaboración de estas artesanías no es tan predominante en esta población. Por eso, en medio del proceso revitalizador que se lleva a cabo en la comunidad del cabildo Wounaan, se ha buscado incentivar en los jóvenes el tejido ancestral a través de la implementación de varias estrategias. En principio se les enseña desde el hogar la importancia de mantener viva su cultura. Los adultos les recuerdan a los jóvenes que deben sentirse orgullosos de ser parte del pueblo Wounaan, de sus raíces y que por lo tanto no pueden dejar morir su cultura. Así, han empezado a contarles más sobre las historias ancestrales. Pero han incorporado también el uso de la tecnología y han buscado explicar a los jóvenes que a través de la elaboración de un collar o una manilla por ejemplo pueden dar cuenta de su historia, de quiénes son y dónde se encuentran.

D me contaba que su hija AM había aprendido a elaborar collares no solo con las enseñanzas que ella le había impartido, sino buscando nuevos patrones en internet. De esta manera, los jóvenes como AM han empezado a entretener los saberes ancestrales con sus nuevos gustos adquiridos en la ciudad. La elaboración de collares y manillas ya no es solo un elemento tradicional que rememora la vida en el resguardo de origen y unas enseñanzas ancestrales, sino que logra dar cuenta de los pensamientos y experiencias de los jóvenes Wounaan en la ciudad. Por ejemplo, los emoticones que utilizan al enviar mensajes de texto, los equipos de fútbol que apoyan, entre otros. Las artesanías reflejan esa conexión entre la memoria, la tradición oral, la historia y el contexto en la medida en que los jóvenes comienzan a tener un acercamiento y un relacionamiento distinto al que tuvieron sus padres o abuelos, sin dejar de lado su relación ancestral. Los jóvenes siguen tejiendo elementos de la cosmovisión Wounaan pues conectan con ellos a través de los relatos de sus padres, de sus propias experiencias al ser pequeños y de los que viven en comunidad. Por ejemplo, los jóvenes se pintan el cuerpo con la simbología ancestral, y esto también lo plasman en las manillas o collares. Sin embargo, ahora han podido incorporar a esta práctica nuevos elementos que también les ha permitido incorporar al tejido nuevos significados valiosos para ellos, en medio del contexto de ciudad.

Fotografía No. 4



Pardo, V. (2021). Pulseras y collares Wounaan

Frente a esto, la conceptualización propuesta por Alfred (1999), también es muy valiosa para interpretar la situación. Este autor, al hablar del tradicionalismo autoconsciente, da cuenta de cómo el reaprender aquellas prácticas que no se encuentran tan fortalecidas, a través de un ejercicio consciente que incorpore elementos de la ciudad, permite proteger la cultura. En este escenario, creo que podemos observar puntos en común entre la situación de los Wounaan y lo que propone el autor. En la medida en que los jóvenes Wounaan que no han tenido un acercamiento tan profundo con los elementos culturales de su comunidad, deciden aprender, reaprender y/o reconfigurar algunos elementos del tejido tradicional, como las formas o los colores que plasman estos collares, pero respetando y comprendiendo el valor cultural que tiene para la comunidad, esta elaboración artesanal. De esta manera, no se restringe a los jóvenes para que sigan determinados patrones alusivos a elementos culturales ancestrales de la comunidad. Al contrario, se fomenta su participación en espacios de intercambio cultural como el Inti Raymi y se les invita a que utilicen herramientas como el internet para que puedan inspirarse y construir sus propias artesanías, pero siempre teniendo que estas elaboraciones son parte fundamental de su cultura, pues el conocimiento sobre las técnicas, patrones y materiales que se utilizan, devienen de un saber ancestral que debe seguir siendo honrado y transmitido de generación en generación.

Finalizando la tarde fui a despedirme. Al acercarme al puesto del cabildo, vi que los Wounaan tenían guacharacas y que además estaban cantando vallenato - todo esto sucedía mientras otro cabildo hacía su danza tradicional- Al acercarme a Alirio, éste me contó que iban a ver si se

podían presentar en la tarima principal. Acto seguido le pidió a los chicos que me cantaran. Mi sorpresa fue aún mayor cuando empezaron a tocar una canción del binomio de oro en su lengua.

Al hablar un poco más con estos jóvenes que tenían entre 20 y 25 años, me contaron que la idea de tocar vallenato en su lengua nació porque les encantaba este género y querían compartir esta pasión tanto en su comunidad -donde es uno de los géneros preferidos- como con la sociedad caleña para que reconocieran la importancia de su lengua. Este proceso de revitalización cultural es apoyado y fomentado por el cabildo. Días después, hablando con una de las profesoras de los niños de la comunidad que trabaja en el fortalecimiento de la lengua; me comentó que para ella esta iniciativa era muy valiosa porque incentivaba a otros, especialmente a los jóvenes y a los más chicos, a practicar su lengua. A pesar de que el cabildo ha venido fomentando el bilingüismo en distintos escenarios, promover el uso de la lengua a través de la música resultaba ser uno de los medios más exitosos. A raíz de esto, se ha tratado de enseñar a los niños y niñas Wounaan que se encuentran a cargo de las profesoras de la comunidad, canciones occidentales en su lengua.

Fotografía No. 5



Pardo, V. (2021). Grupo Vallenato del cabildo Wounaan

Al respecto, considero que Rodríguez y Magaña (2017), nos pueden proporcionar más elementos para entender este proceso de revitalización cultural. Los autores analizan cómo la

música se configura como un medio para la revitalización de la cultura y la lengua. Frente a esto, plantean que hay una multiplicidad de factores por los cuales los jóvenes son más susceptibles de perder la lengua. Estos pueden recaer en la poca enseñanza de la lengua por parte de la familia, la aculturación, o la pena de que se los asocie con indígenas.

Si bien estos jóvenes suelen tener más contacto con la sociedad mayoritaria, en estos casos, comienzan a adquirir ciertos elementos, gustos o ideas que devienen de esta interacción. En México, jóvenes indígenas como los Zoques, Tams o los Tojololabales están comenzando a constituir bandas de diversos géneros musicales como el rock. Estas agrupaciones visibilizan su cultura, tradición, historia y memoria a través de la interpretación de canciones cantadas en su lengua. De esta forma, se convierten en verdaderos actores que reivindican una configuración identitaria “que transita entre lo local y lo global” (Rodríguez y Magaña, 2017, p.9). Ello permite que más y más jóvenes indígenas que se sienten identificados con estos grupos hayan comenzado procesos de recuperación de su lengua.

García (2016), también analiza los procesos de revitalización cultural de poblaciones indígenas en México. Esta autora plantea que la revitalización de la lengua a través de la música permite la construcción de un universo simbólico que comporta elementos culturales e identitarios que se pueden compartir con otros. La música permite entonces que los indígenas puedan dar cuenta de sus ideas, preocupaciones y luchas. Además, ha tenido gran acogida tanto en los pueblos indígenas como en la sociedad mayoritaria.

Hablando con Alirio sobre este “grupo vallenato Wounaan” me comentó un poco sobre el proceso de desarrollar la canción “El grupo (de vallenato) primero escribe la canción en español, y luego la va adaptando a la lengua. En este proceso pueden cambiarle algunas letras o estrofas o simplemente improvisar” Si leemos el comentario anterior, a partir de los marcos conceptuales que retoman Rodríguez y Magaña (2017) y García (2016), podemos ver que la música en este caso, representa un elemento de conexión importante entre ellos, su comunidad y la sociedad. El cambiar las estrofas les da mucha libertad creativa, de manera que la música cantada en lengua madre se convierte en un escenario que permite a los jóvenes entretejer nuevas relaciones y universos dotados de significados, donde pueden a través de estos intercambios culturales, repensarse su identidad como jóvenes indígenas en contextos de ciudad.

El cabildo

Durante mis visitas al cabildo pude observar varios elementos que nos pueden dar más pistas sobre el proceso de revitalización cultural que están llevando a cabo. En principio hablemos de los espacios del cabildo. Al llegar, hay dos entradas. La primera conduce a la parte de atrás de la cocina que conecta con uno de los salones principales donde se reúne la comunidad; la segunda conecta a otro espacio más amplio que colinda con el salón, pero que permite tener mejor visibilidad de las casas.

Las casas que construyen los Wounaan en el territorio son hechas en palafito, sus techos son hechos de hoja de palma, suelen tener un pequeño balcón y pocas habitaciones. En el cabildo, las casas construidas se han inspirado en esta arquitectura, sin embargo, algunas configuran nuevas espacialidades y lugares de interacción distintos a los que tenían en el territorio. Como ejemplo tenemos la casa de E.

Esta casa tiene dos espacios principales. El primero donde están las habitaciones, y el segundo donde se encuentra la tienda y una especie de sala donde hay un computador con su escritorio y un televisor. La tienda es relativamente nueva. Cuando comencé mi investigación a inicios del 2021 no estaba. Fue de manera posterior que al reconocer las limitaciones que impone el terreno para el desplazamiento de la comunidad, así como la necesidad de contar con un espacio donde pudieran conseguir rápidamente los alimentos y otros elementos de la cotidianidad que aprobaron su conformación.

Mientras estuve realizando las entrevistas a profundidad pude observar lo que allí ocurría. Algo que me llamó la atención es que tienen muchos dulces. En la tienda venden papitas, gaseosas, bombones, galletas, chocolates y casi cualquier “antojito” que suele tener la comunidad. Las paredes de este espacio están adornadas con fotos de E y de la comunidad cuando van a encuentros políticos o de intercambio cultural. También hay una foto de la ONIC³¹. Las dinámicas de la tienda son similares a las que podemos ver en las tiendas de barrio. Cuando alguien llega a comprar, por lo general piden las cosas en Woun Meu, aunque también vi que había personas que pedían los productos en español. Sin embargo, a pesar de pedirle en español, pude ver que L -la encargada de atender- solía responder en Woun Meu, por lo que la otra persona por lo general le respondía también en Woun Meu. Ella me comentaba que esto se debía a que constantemente estaba recordándole principalmente a los niños y a los jóvenes -

³¹ Organización Nacional Indígena de Colombia

que son fieles compradores- que tienen que aprender la lengua. A ella le gusta hablar en Woun Meu siempre que está en la comunidad y comparte con otros.

También pude observar que varias de las personas que llegaron a comprar se quedaban hablando y comentando cosas de su cotidianidad -Leo me tradujo- o de repente veían algo interesante en el televisor y se quedaban mirando un rato. Lo mismo pasa cuando van personas que no son de la comunidad Wounaan. Cuando recién estaban adecuando el espacio, estuve con mi prima en la comunidad y cuando fuimos a comprar a la tienda, nos quedamos hablando con las chicas que había ahí. Dentro del cabildo también han tenido encuentros donde invitan a fundaciones y otras personas a que conozcan de la comunidad y compartan con ella. En estos escenarios, espacios como la tienda también son importantes para fortalecer el intercambio cultural. Para la comunidad, a diferencia de lo que pasaba en los resguardos de origen donde su acceso era un poco más restringido, el cabildo ha podido propiciar diversos espacios encuentro con personas de los resguardos, con las instituciones y con diversas organizaciones sociales y sociedad en general. Dentro de la comunidad hay un grafiti que fue pintado por un colectivo de jóvenes de Siloé que trabajan en pro de generar la transformación social de la comuna 20.

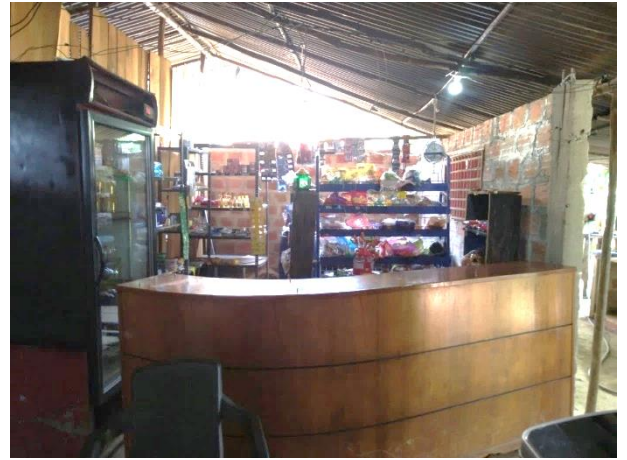
Por otra parte, pude observar que el área donde está la televisión también constituía un espacio de reunión para algunos niños y niñas. Aquí se sientan a ver películas o series animadas en español, pero a su vez, escuchan que las interacciones de su entorno son en Woun Meu. El mismo E les hablaba en Woun Meu mientras ellas estaban viendo la televisión y le respondían en Woun Meu. Además, una de las profesoras del cabildo me comentaba que a veces en la clase se hablaba de los programas que veían los niños y las niñas, y se hacían reflexiones en torno al contenido de estos.

Fotografía No. 6



Pardo, V. (2022). La casa de E

Fotografía No. 7



Pardo, V. (2022). La tienda del cabildo

El mismo día que estuve haciendo las entrevistas pude ver que los jóvenes estaban en la cancha -la misma donde llevan a cabo las celebraciones tradicionales y rogativas -del cabildo jugando fútbol. Al preguntarle a Alirio, me comentó que esta es una práctica donde también participan los adultos y en algunas ocasiones los y las mayores. Los primeros como jugadores y/o espectadores, mientras que los segundos solo como espectadores. La fotografía No. 8 fue tomada desde la tienda. Algo que suele suceder es que algunas personas van a comprar ahí mientras observan a los equipos jugar.

Fotografía No. 8



Pardo, V. (2022). Una tarde de fútbol en el cabildo

El cabildo apoya estos juegos porque considera que a pesar de ser un deporte que es en principio ajeno a su cultura, en el contexto caleño llama mucho la atención de los jóvenes y algunos adultos. Por lo que al jugar se van tejiendo lazos que permiten el fortalecimiento comunitario.

Dentro del proceso de revitalización cultural que el cabildo lleva a cabo, es importante integrar a los jóvenes. De esta forma han entendido que no solo a través de las celebraciones tradiciones como las rogativas, la armonización o la fiesta del San Juan pueden conectar con ellos. También es posible hacerlo permitiendo la inclusión de otros espacios de recreación.

Finalmente, quisiera resaltar una última estrategia de revitalización cultural. La educación.

El día del taller de etnoeducación que mencioné en el apartado anterior hablaron sobre la educación. Frente a esto, quisiera retomar específicamente lo que hablaron de la educación universitaria. Algunas de las personas de la comunidad están interesadas o ya han comenzado su proyecto educativo para ser profesionales. Frente a esto varias personas dieron su opinión. Recordaron que el estar tanto tiempo en estos espacios académicos puede hacer que los jóvenes o adultos adquieran prácticas y/o comportamientos que los lleven a consumir drogas, a pertenecer a pandillas o simplemente a alejarse de la comunidad. Pude notar como varias personas tenían dudas frente al tema. En ese momento la autoridad del cabildo intervino y manifestó que apoyaban completamente a los jóvenes que quisieran emprender estos nuevos procesos educativos, porque era realmente en esos espacios, donde podían ampliar sus perspectivas y aprender diversas herramientas, donde más que promover su aculturación, promovieran la reincorporación de estos nuevos conocimientos a las actividades desarrolladas por el cabildo. Alirio mencionó “No podemos dejar la educación solo en la memoria de unos pocos, debemos visibilizarnos, no podemos volver a llegar a los mismo del siglo I, tenemos que sacar los niños adelante, podemos darles una mejor visión del futuro”

Es tan importante este proceso educativo en las y los jóvenes que una de las profesoras me contaba que tienen algunos libros académicos en Wounaan con el propósito de ir generando los primeros pinos para garantizar la etnoeducación de los menores. En el caso de los universitarios, al hablar con algunos adolescentes del cabildo me comentaban que en algún punto quisieran ir a la universidad, pero que no es en todos los casos una prioridad. Para algunos el proceso escolar no es tan llamativo como poder salir a trabajar apenas se gradúen del colegio, pero es en unos años donde veremos cómo la estrategia de apoyo a los jóvenes para ingresar a la universidad va dando sus frutos.

Conclusiones

En el caso de la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor, el proyecto de revitalización cultural reviste especiales características. A diferencia de otros cabildos urbanos, las dinámicas especiales que favorecieron la organización del cabildo, su participación en espacios políticos y la adquisición de recursos económicos por parte de la alcaldía de Cali, generó que en un primer momento, no tuvieran que verse obligados a implementar un proyecto que buscara dar cuenta de ciertos marcadores étnicos con el objetivo de ser reconocidos. Al contrario, pese al proceso de aculturación y desarraigo que vivieron producto del destierro, han emprendido procesos de revitalización cultural que son vistos como una forma de resistir y garantizar la pervivencia de su identidad étnica y cultural.

Para los Wounaan la ciudad de Cali es su nuevo hogar. Las personas entrevistadas reconocen que no pueden volver al Chocó porque continúa el conflicto armado, pero además ya se han adaptado a la vida citadina y a las posibilidades que ésta les ofrece. Por ejemplo, acá pueden acceder más fácilmente a diferentes servicios como al sistema de salud en caso de necesitarlo. La ciudad entonces se ve como una oportunidad, ya no como un enemigo que se debe evitar. Para las personas del cabildo Wounaan Nonam Phoboor, la ciudad brinda la posibilidad de emprender diversas estrategias que permitan a los jóvenes y a toda la comunidad fortalecer los lazos comunitarios, proteger su identidad étnica y cultural, así como emprender nuevos procesos poco explorados, por ejemplo, ir a la universidad y desempeñar una carrera profesional que permita ayudar a la comunidad, comenzar un grupo vallenato que muestre lo valioso del Wouna Meu, o tener una unidad de negocio propia que le brinde recursos económicos al núcleo familiar.

El que un pueblo indígena se encuentre en un contexto urbano no significa que pierda su identidad. En esos casos, las reflexiones que se hagan en torno a la identidad deben alejarse de las conceptualizaciones que esencializan a los indígenas y que los presionan para que emprendan procesos en la ciudad donde deben retomen marcadores étnicos claros, por temor a perder el reconocimiento estatal. Por eso se debe reconocer la importancia de hacer una lectura de las tradiciones culturales a la luz del contexto urbano en el que se encuentra la comunidad y lo valioso que esto puede ser para revertir estos procesos de aculturación a los que se enfrentaron.

En el caso de la comunidad del cabildo Wounaan Nonam Phoboor, se ha emprendido un proyecto de revitalización que se constituye como fin en sí mismo. Para esta comunidad el reconocimiento estatal no es que no sea importante, pero no es su prioridad. Ellos se reconocen como un pueblo indígena con una identidad y una cultura propia que es supremamente valiosa por haber sido un regalo de Ewandam. De manera que los proyectos que se gesten en pro de revitalizarla deben responder a las necesidades de la comunidad. De esta forma se puede trazar una hoja de ruta que guíe los procesos que se implementen en el cabildo en un futuro. La revitalización cultural no está exenta de ciertas tensiones al interior de la comunidad, por eso exige la realización de espacios de reflexión y análisis crítico. Este proceso, no es definitivo, se puede ir modificando en la medida en que se identifique nuevas problemáticas y soluciones que permitan apuntar a ese proyecto que ha sido pensado por y para la comunidad.

De esta forma, la revitalización cultural se convierte en un proyecto aspiracional (Rappaport, 2008), donde busca imponerse como una forma de romper con los postulados hegemónicos colonialistas que “exigen a los grupos indígenas que se definan de acuerdo con una esencia cultural” (Rappaport, 2008, p.57). Para ello, como lo plantea (Alfred, 1999), se torna importante entonces hacer un ejercicio consciente en el que se retomen los valores y prácticas tradiciones que se quieren reconfigurar para adaptarlas al contexto ciudadano.

Referencias

- Alfred, T. (1999). Self-Conscious Traditionalism. En T. Alfred *peace, power, righteousness an indigenous manifesto* (pp.80-88). Oxford University Press.
- Alvarez, R y Rivera, L. (2011) Los desplazamientos forzados de poblaciones indígenas en la frontera Colombo-venezolana a raíz de los megaproyectos de desarrollo. Caso U'wa y Guahibo. En *Sandoval, J; Alvarez, R y Fernández, S, Planes geoestrategicos, desplazamientos y migraciones forzadas en el área del proyecto de desarrollo e integración de Mesoamérica* (pp 295-322).
- Arboleda, S. (2007). Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos. *Bogotá, Universidad Nacional de Colombia*.
- Ardila, G. (2005). Ingeniería y territorio: Una relación política indisoluble. *Palimpsestvs*, (5). Recuperado a partir de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/palimpsestvs/article/view/8059>
- Asociación de autoridades Wounaan del pacífico -CAMAWA; Organización Regional Embera Wounaan - OREWA. (2000). *Informe Final del plan de vida de las comunidades indígenas del Bajo San Juan. "MAACH THUMAANKHUN DURR" El territorio de todos nosotros. Comunidad de Papayo, Bajo san Juan, Colombia*. Recuperado de: <https://www.yumpu.com/es/document/read/29152534/camawa-plan-de-vida-observatorio-etnico-cecain>
- Basante, P., & Tálaga, L. (2016). Proceso migratorio de la comunidad del cabildo Nasa Uka Wesx Thäj: factores, trayectorias espaciales y temporalidades. *Perspectiva Geográfica*, 21(2), 299-320
- Banco Mundial. (16 de diciembre de 2015). *Preguntas frecuentes: Desplazamiento forzado, una crisis mundial cada vez mayor*. Recuperado de: <https://www.bancomundial.org/es/topic/fragilityconflictviolence/brief/forced-displacement-agrowing-global-crisis-faqs>
- Barbosa, D. (2018). *Dinámicas de reterritorialización de las comunidades indígenas en la ciudad de Bogotá*. (Tesis de especialización). Universidad Externado de Colombia. Bogotá. Recuperado de: https://bdigital.uexternado.edu.co/bitstream/handle/001/679/DHA-spa-2018-Dinamicas_de_reterritorializacion_de_las_comunidades_indigenas_en_la_ciudad_de_Bogota.pdf;jsessionid=207AF86B869EE1F4D4015B4698243EB5?sequence=1
- Berger, P. L., y Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Recuperado de: <https://lideresdeizquierdaprd.files.wordpress.com/2016/06/la-construccion-social-de-la-realidad-thomas-luckmann.pdf>
- Bocarejo, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista colombiana de antropología*, 47(2), 97-121
- Bonilla, D. (2011). Indígenas urbanos y derechos culturales: los límites del multiculturalismo liberal. *Revista Direito GV*, 7(2), 569-604. Recuperado de: <http://old.scielo.br/pdf/rdgv/v7n2/a09v7n2.pdf>

- Cardoso de Oliviera, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castillo, L.C (2007). *Etnicidad y nación el desafío de la diversidad en Colombia*. Editorial Universidad del Valle.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) y Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (2019), *Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia, Bogotá, CNMH-ONIC*. Recuperado de: <https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/02/tempos-de-vida-y-muerte.pdf>
- Chaves, M., & Zambrano, M. (2006). From blanqueamiento to reindigenización: Paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe/European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 5-23
- Clavero, B. (1994). *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. Recuperado de: <https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=XTD5qFZyC70C&oi=fnd&pg=PA1&dq=Derecho+ind%C3%ADgena+y+cultura+constitucional+en+Am%C3%A9rica&ots=Z4b7sRbmjj&sig=5e7ppQkH63xm5pjjn7r4xcpepzU#v=onepage&q=Derecho%20ind%C3%ADgena%20y%20cultura%20constitucional%20en%20Am%C3%A9rica&f=false>
- Comisión de la Verdad. (16 de septiembre de 2020). *Encuentro Territorial de Reconocimiento: La Verdad Indígena del Pacífico* [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=m4f9f8_yJSM
- Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. (2009). *El despojo de tierras y territorios, aproximación conceptual*. Recuperado de: <https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/02/el-despojo-de-tierras-y-territorios.pdf>
- Congreso de la República de Colombia. (25 de noviembre de 1890). Ley 89 de 1890. Recuperado de: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=4920>
- Consejo de Estado. (20 de mayo del 2022). *Para reparar desplazamiento de indígenas Wuounaan, la Nación deberá entregar al Fondo de Protección de Derechos Colectivos más de \$20.000 millones*. Recuperado de: <https://consejodeestado.gov.co/news/20-may-2022.htm>
- Constitución Política de Colombia [C.P.]. (1991). Recuperado de: http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/constitucion_politica_1991.html
- Corte Constitucional. (7 de septiembre de 1995). Sentencia C-394-95. [MP Vladimiro Naranjo Mesa].
- Corte Constitucional. (9 de abril de 1996). Sentencia C-139-96. [M.P Carlos Gaviria Diaz]
- Corte Constitucional. (18 de septiembre de 1998). Sentencia SU-510-98. [MP Eduardo Cifuentes Muñoz].
- Corte Constitucional. (27 de julio de 2005). Sentencia T-778-05. [MP Manuel José Cepeda Espinosa].
- Corte Constitucional. (26 de enero de 2009). Sentencia A-004-09. [MP Manuel José Cepeda Espinosa].

- Corte Constitucional. (4 de diciembre de 2009). Sentencia T-903-09. [MP Luis Ernesto Vargas Silva].
- Corte Constitucional. (23 de noviembre de 2011). Sentencia C-882-11. [MP Jorge Ignacio Pretelt Chaljub].
- Corte Constitucional. (12 de abril de 2011). Sentencia T-282. [MP Luis Ernesto Vargas Silva].
- Corte Constitucional. (11 de octubre de 2012). Sentencia T-792-12. [MP Luis Ernesto Vargas Silva].
- Corte Constitucional. (2 de julio de 2014). Sentencia T-425-14. [MP Andrés Mutis Vanegas].
- Corte Constitucional. (27 de mayo de 2016). Sentencia T-280A-16. [MP Luis Ernesto Vargas Silva].
- Corte Constitucional. (18 de abril de 2017). Sentencia SU-217-17. [MP Maria Victoria Calle Correa].
- Corte Constitucional. (18 de diciembre de 2017). Sentencia T-739-17. [MP Luis Guillermo Guerrero Pérez].
- Corte Constitucional. (25 de julio de 2018). Sentencia T-300-18. [MP Alberto Rojas Ríos].
- Corte Constitucional. (26 de septiembre de 2019). Sentencia T-444-19. [MP Gloria Stella Ortiz Delgado].
- Corte Constitucional. (20 de junio de 2019). Sentencia T-281. [MP Gloria Stella Ortiz Delgado].
- DANE. (2019). *Población indígena de Colombia resultados del censo nacional de población y vivienda 2018*. Recuperado de: <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>
- Escobar, A. (2004). Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano. E. Restrepo y A. Rojas (Editores). *En Conflicto e (in) visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia (53-72)*. Editorial Universidad del Cauca.
- Espinosa de Rivero, O. (2009). Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI?. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 38(1), 47-59.
- ESTRADA, C., y AVENDAÑO, S. (2008). ¿Consideran los magallánicos que su cultura posee una esencia única?: Estudio descriptivo de la aplicación de un instrumento de evaluación de esencialismo cultural a una muestra puntarenense. *Magallania (Punta Arenas)*, 36(2), 155-162.
- Flórez-López. (2007). Autonomía indígena en Chocó. Centro de Estudios Étnicos. recuperado de: <https://pacificocolombia.org/wp-content/uploads/2016/05/0305544001277733776.pdf>
- Garavito, J. (2017). *Desplazamiento forzado y vulneración de los derechos a la vida e identidad cultural de los pueblos indígenas de la sierra nevada de santa marta*. (Tesis de maestría). Universidad del Norte. Recuperado de: <https://manglar.uninorte.edu.co/bitstream/handle/10584/8055/131777.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- García, I. V. (2016). El potencial de la música en las prácticas (re) vitalizadoras y de fortalecimiento lingüístico y cultural de los pueblos indígenas mexicanos. *Cuicuilco*, 23(66), 75-93.
- Gonzalez, V., Ortiz, P., & Frausin, G. (2012). Forced migration and indigenous knowledge of displaced Emberá and Uitoto populations in Colombia: an ethnobotanical perspective. *Mundo amazónico*, 3, 165-177.
- Hall, S. (2020). Antiguas y nuevas identidades y etnicidades. En E. Restrepo., C. Walsh., y V. Vich (compiladores) *Sin garantías Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp.321-344). Corporación Editora Nacional, CEN; Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Pontificia Universidad Javeriana. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar; Instituto de Estudios Peruanos, IEP. Recuperado de: <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7187/1/Hall%20S-Sin%20garantias.pdf>
- Lopera Mesa, G. P. (2009). Etnia y religión: sobre el papel de la religión en los procesos de reconstrucción de identidad indígena. *Nuevo Foro Penal*, 73(139), 139-156. Recuperado de: <file:///C:/Users/valea/Downloads/Dialnet-EtniaYReligion-3822993.pdf>.
- Marino, C. B. (2003). Multiculturalismo y derechos de los pueblos indígenas en la jurisprudencia de la Corte Constitucional. *Precedente. Revista Jurídica*, 45-87
- Meertens, D. (2016). Entre el despojo y la restitución: reflexiones sobre género, justicia y retorno en la costa caribe colombiana. *Revista colombiana de Antropología*, 52(2), 45-71.
- Merriman, D. R. (2020). Contentious Bodies: The Place, Race, and Gender of Victimhood in Colombia. *Transforming Anthropology*, 28(1), 24-40
- Millán, M. (2008). La Construcción de la Identidad mapuche en contextos urbanos y rurales en el Wallmapu, Argentina. En F. García (compilador) *Identidades, Etnocidio y Racismo en América Latina* (pp.159-179). FLACSO.
- Ministerio de Agricultura. (7 de diciembre de 1995). Decreto 2164 de 1995. Recuperado de: https://www.urosario.edu.co/jurisprudencia/catedra-viva-intercultural/Documentos/Decreto_2164_de_1995.pdf
- Ministerio del Interior. (9 de diciembre del 2011). Artículo 91. [Capítulo 2]. Decreto 4633 de 2011. [Decreto 4633 del 2011]- Recuperado de: https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentos_biblioteca/DECRETO%204633%20INDIGENAS_1.pdf
- Ministerio del Interior. (2012). Plan de Salvaguarda étnico del pueblo Wounaan de Colombia.
- Molano-Bravo, A. (2017). *De río en río. Vistazo a los territorios negros*. Recuperado de: <https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=P1aSDgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT4&dq=molano+bravo+de+rio+en+rio+&ots=KljHRYOmYa&sig=vdEaPnCMo9r9lGT1xT9ywyWxH60#v=onepage&q=molano%20bravo%20de%20rio%20en%20rio&f=false>
- Molina, H. (2007). Nuevos escenarios de vida indígena urbana: el caso de Bogotá. *Etnias y política*, 4, 100-115.
- Monge, L. Q. (2016). Enfoques y críticas del concepto de identidad. *PODIUM*, (29), 45-60.

- Motta, N. (2010). Tejiendo la vida en la ciudad de Cali. Estrategias de adaptación e inclusión de seis cabildos indígenas urbanos. *Historia y espacio*, (34), 147-182.
- Ocampo Prado, M., Chenut Correa, P., Férguson López, M., & Martínez Carpetá, M. (2017). Territorialidades en transición: pobladores desplazados por la violencia del conflicto armado colombiano y la resignificación de su territorio. *Psicología USP*, 165-178.
- Ojeda, K. S., Cofré, D. M., & Goic, C. A. E. (2016). Identificación Social y/o Percepción de Similitud: Aproximación a los Efectos Diferenciales sobre el Esencialismo. *Psicología: Teoría e Pesquisa*, 32
- Organización Internacional del Trabajo [OIT]. (1957). Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales. Convenio 107. Recuperado de: <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/GuideIPleaflet8sp.pdf>
- Oslender, U. (2004). Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas. En E. Restrepo., A. Rojas (Editores), *Conflicto e (in) visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, 35-52. Editorial Universidad del Cauca. Recuperado de: https://www.researchgate.net/profile/Eduardo-Restrepo/publication/242731375_Biopolitica_y_alteridad_dilemas_de_la_etnizacion_de_las_colombias_negras/links/571fe64c08aefa64889a87e7/Biopolitica-y-alteridad-dilemas-de-la-etnizacion-de-las-colombias-negras.pdf#page=33
- Pardo, V. (2021). *Cestas Wounaan*. [Fotografía]. Cali, Colombia.
- Pardo, V. (2021). *Pulseras y collares Wounaan*. [Fotografía]. Cali, Colombia.
- Pardo, V. (2021). *Grupo vallenato Wounaan*. [Fotografía]. Cali, Colombia.
- Pardo, V. (2022). *El destierro*. [Fotografía]. Cali, Colombia.
- Pardo, V. (2022). *Taller de cartografía*. [Fotografía]. Cali, Colombia.
- Pardo, V. (2022). *La casa de E*. [Fotografía]. Cali, Colombia.
- Pardo, V. (2022). *La tienda del cabildo*. [Fotografía]. Cali, Colombia.
- Pardo, V. (2022). *Una tarde de fútbol en el cabildo*. [Fotografía]. Cali, Colombia.
- Presidencia de la República de Colombia. (10 de junio de 1993). Decreto 1088 de 1993. Recuperado de: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=1501>
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2011). *Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011 Colombia rural razones de esperanza*. Offset Gráfico Editores Recuperado de: https://www.co.undp.org/content/colombia/es/home/library/human_development/informe-nacional-de-desarrollo-humano-2011.html

- Quijano, A (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (editor), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas* (201-246), CLACSO
- Ragin, C. (2007). *La construcción de la investigación social: introducción a los métodos y su diversidad*. Recuperado de: http://metodos-avanzados.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/216/2014/04/Investigacion_ragin.pdf
- Rappaport, J. (2008). *Utopías interculturales: intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Editorial Universidad del Rosario.
- Ravindrán, T. (2019). Geographies of Indigenous Identity: Spatial Imaginaries and Racialised Power Struggles in Bolivia. *Antípode*. (0). Pp-1-19
- RCN. (20 de febrero del 2022). *Personeros de Chocó tildaron de “absurdas” las declaraciones del ministro del Interior*. Recuperado de: <https://www.rcnradio.com/colombia/pacifico/personeros-de-choco-tildaron-de-absurdas-las-declaraciones-del-ministro-del>
- Restrepo, Eduardo (2014). Sujeto e identidad. *En Restrepo, Eduardo Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones*. Buenos Aires (Argentina): CLACSO. Recuperado de: <https://www.aacademica.org/eduardo.restrepo/39.pdf>
- Restrepo, E., & Rojas, A. (2016). *Conflicto e (in) visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Organización Internacional para las Migraciones (OIM-Misión Colombia). Recuperado de: <https://repository.iom.int/bitstream/handle/20.500.11788/830/COL-OIM%200065.pdf?sequence=1>
- Rodríguez, L., & Magaña, J. (2017). Revitalización de la lengua y la cultura a través de la música. *Boletín Antropológico*, 35(94), 274-294
- Rothbart, M., & Taylor, M. (1992). Category labels and social reality: Do we view social categories as natural kinds? In G. R. Semin & K. Fiedler (Eds.), *Language, interaction and social cognition* (pp. 11–36). Sage Publications, Inc.
- Royo, L. R. P. (2018). La OIT y los Pueblos Indígenas en el derecho Internacional. Del colonialismo al multiculturalismo. *Revista Trace*, (46), 59-81.
- Salcedo, A. (2008). Defendiendo territorios desde el exilio: desplazamiento y reconstrucción en Colombia contemporánea. *Revista Colombiana de Antropología*, 44(2), 309-335.
- Sevilla, M. (2007). Yanaconidad oculta en Popayán: Indígenas urbanos ante el modelo multicultural colombiano. *Perspectivas Internacionales*, 3(2).
- Schuttenberg, M. (2007). Identidad y globalización. *Cuadernos De H Ideas*, 1(1). Recuperado de: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/33308/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Steele, A. (2011). Electing Displacement: Political Cleansing in Apartadó, Colombia. *Journal of Conflict Resolution*, 55(3), 423-445.

- Torres, S. C. Q., & Mora, L. N. V. (2013). Indígenas en la ciudad. Construcción y mantenimiento de la identidad en contextos urbanos a partir del desplazamiento forzado. *Revista de Derecho Público*, (31).
- Unidad de Víctimas. (31 de marzo del 2022). Cifras del conflicto armado. Recuperado de: <https://cifras.unidadvictimas.gov.co/Cifras/#!/infografia>
- Uribe, N. R. (2014). Derechos humanos colectivos y Multiculturalismo: Respuesta a las críticas universalistas y desarrollo constitucional en Colombia. *Precedente. Revista Jurídica*, 4, 7-56.
- Vergara-Figueroa, A (2018). *Afrodescendant Resistance to Deracination in Colombia*. Palgrave Macmillan
- Victorino, H. (2010). *Estado del arte para los campos del arte y prácticas culturales para la población indígena en Bogotá D.C.* SDCRD y Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Obtenido de https://www.culturarecreacionydeporte.gov.co/sites/default/files/4._estados_del_arte_para_los_campos_del_arte_y_practicas_culturales_para_la_poblacion_indigena_en_bogota_d.c.pdf
- Yrigoyen, R.Z. (2006). Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino. En B. Mikel (Coordinador), *Pueblos indígenas y derechos humanos*. (pp. 537-567). Bilbao: Universidad de Deusto.
- Yrigoyen, R.Z. (2009). Sobre los derechos de participación, consulta y consentimiento fundamentos, balances y retos para su implementación. En Agencia Nacional de Hidrocarburos, *Consulta Previa experiencias y aprendizajes* (101-137), Bogotá: ANH
- Fajardo, R. Z. Y. (2011). El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. *El Derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 139-159.
- Zárate Ortiz, J. F. (2015). La identidad como construcción social desde la propuesta de Charles Taylor. *Eidos*, (23), 117-134. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5400738>.