

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

IDENTIDAD COLECTIVA E IDENTIDAD INDIVIDUAL EN EL PROCESO DE
RECONSTRUCCIÓN CULTURAL DE UN GRUPO DE INDÍGENAS KANKUAMOS
DESPLAZADOS EN BOGOTÁ

Trabajo de Grado presentado para optar al título de Magíster en Antropología

Por: Sonia Angelini

200710704

Director del Trabajo de Grado:

Monica Espinosa Arango

Bogotá, mayo de 2009

*Un viaje se vuelve a veces hacia dentro
y recupera allí todos los viajes
que dibujó en el pasado
y también los que nunca se hicieron.
Entonces descubrimos que otro viaje
Hecho con paso de todos los demás
Se fue gestando subrepticamente
Y nos lleva a poco a poco
A un lugar hacia el que nunca partimos.
Los viajes hechos y los viajes no hechos
Son tan solo el pretexto y la matriz
de un viaje sin fatiga y sin llegada
que reinventa a cada viaje su viajero
y también su camino y su meta.*

Roberto Juarroz



Tabla de Contenido

INTRODUCCIÓN	4
1-MARCOTEÓRICO	8
2- HISTORIA KANKUAMA	18
3- EL PROCESO DE RECONSTRUCCIÓN CULTURAL	25
3. 1 <i>Lineamientos generales</i>	25
3. 2 <i>El viaje a través de los viajeros</i>	29
4-EL DESPLAZAMIENTO EN BOGOTÁ	41
4.1 <i>Breve historia del conflicto en la sierra</i>	41
4.2 <i>De la Sierra a Bogotá</i>	44
5- RE-PENSANDO Y RE-ESCRIBIENDO LA IDENTIDAD COLECTIVA	58
5. 1 <i>Mito de creación</i>	58
5.2 <i>La identidad colectiva en re-construcción</i>	59
6- LA KANKUAMIDAD COMO PROCESO DE CONSTRUCCIÓN INDIVIDUAL	71
7- REFLEXIONES	81
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	85
ANEXO	94
<i>Entrevistas individuales</i>	94
<i>Encuentros colectivos</i>	95
FOTO	96

INTRODUCCIÓN

Conocí por primera vez la historia de los Kankuamos en el año 2004, durante mi segundo viaje a Colombia, gracias al colectivo de abogados José Alvear Restrepo que estaba tratando, y todavía lo hace, el caso de las violaciones de los derechos humanos de este pueblo. Los Kankuamos conocían a la persona que me estaba acompañando y me brindaron su confianza aceptando que asistiera a la reunión que estaban realizando en ese momento, en la cual discutían temas inherentes a su organización y al proceso de recuperación cultural, en uno de los períodos más dramáticos del conflicto.

La idea de que un pueblo (o unos individuos) pudiera decidir cambiar de manera consciente toda su forma de pensar y vivir para volver a abrazar sus orígenes indígenas, me pareció tan interesante y tan improbable que, años más tarde, quise estudiar ese proceso de recuperación de la identidad étnica.

A decir la verdad, al principio era bastante escéptica; me parecía casi inverosímil que una comunidad entera pudiera realizar una transformación tan radical, cuando a un solo individuo le cuesta grandes esfuerzos cambiar, aunque sean cambios mínimos. Tal transformación traería consigo una imposición constante de la propia voluntad sobre gestos, acciones y pensamientos que son tan cotidianos que llegan a ser automáticos. A pesar de esto, sentía que la idea de un pueblo, y de los individuos que lo componen, que quería afirmar su diferencia a través de la reivindicación de la propia identidad, además de ser un tema muy actual, me pertenecía como lucha personal.

El proyecto de investigación inicial se enfocaba en el proceso colectivo de reconstrucción cultural, intentando comprender las razones de su surgimiento a la luz de la influencia que sobre él tuvieron las nuevas políticas indigenistas nacionales e internacionales. Este enfoque nacía de una concepción instrumentalista del proceso de reidentificación que fue abandonada en el curso de la investigación, con la adquisición de un conocimiento más profundo sobre el tema. Durante el trabajo de campo, mi interés cambió para orientarse hacia otros aspectos de este fenómeno: el proceso de reconstrucción individual y colectivo

de la identidad étnica, que comportaba un repensamiento y un cambio total de las bases sobre las cuales individuos y comunidades habían construido su existencia hasta ese entonces.

En principio pensé realizar la investigación directamente en la Sierra, pero, por razones prácticas, decidí trabajar en Bogotá con los indígenas desplazados. El contexto de desplazamiento añadió nuevos e inesperados campos de análisis a la investigación, los cuales contribuyeron a aclarar ciertos aspectos de este proceso cultural de re-definición de la identidad que se da también a partir de las contribuciones y de la solidaridad de otros pueblos que viven (o no) las mismas dinámicas de auto-reconocimiento.

En las ciudades a las cuales llegan, en la gran mayoría de los casos, para huir de la violencia generada en su tierra por el conflicto, los indígenas desterrados tienen que enfrentar la estigmatización debida a su pertenencia étnica y a su condición de desplazados, re-interpretar su conocimiento y re-pensar su identidad para que se adecuen a las nuevas condiciones de existencia.

El desplazamiento está acompañado por sentimientos de desconfianza y miedo que en un principio hicieron difícil mi acercamiento directo a las personas. También el hecho de ser antropóloga no jugó a mi favor. La primera persona que entrevisté me aclaró de una vez que no veía ninguna utilidad en las investigaciones y tesis de los estudiantes sobre su pueblo porque “no iban a ningún lado” (Entrevista 1). Además, hay una cierta desconfianza hacia los antropólogos por la falta de ética que algunos demostraron en el pasado. De ellos se dice que eran conquistadores y saqueadores y que no compartían la visión de la gente porque “miraban desde la universidad, no desde lo original” (Entrevista 12). Las personas que aceptaron ser entrevistadas a pesar de que yo fuera antropóloga, lo hicieron porque os que me presentaron y me recomendaron ante ellos merecían toda su confianza. Algunos, sobre todo los que trabajan en la OIK (Organización Indígena Kankuama), estuvieron más dispuestos, probablemente porque están más acostumbrados a tratar con mucha gente externa y porque saben que es necesario abrir nuevos espacios de visibilización. Dadas las circunstancias, estaba segura de que la gente me iba a esconder muchas cosas y que no iba a

llegar sino hasta donde ellos quisieran. No obstante, lo que me interesaba no era lo que no querían decirme sobre su cultura y su tradición, sino más bien lo que *sentían* acerca de este proceso, cómo vivían a nivel individual—con sus sentimientos, acciones y pensamientos—la reconstrucción de la identidad étnica y cómo ésta lograría convertirse en una reconstrucción colectiva. Utilizo la expresión “reconstrucción cultural” porque ésta es la definición que los Kankuamos mismos eligieron para identificar su proceso. La definición de “recuperación cultural” que yo utilizaba, en principio, no les gustaba porque, me decían, “se puede recuperar algo que fue robado, pero nuestra cultura siempre estuvo ahí” (Entrevista 14).

La investigación se basó principalmente en entrevistas individuales semi-estructuradas, ya que mi interés era conocer cómo cada persona construye y vive su camino de re-identificación en el marco del proceso colectivo de re-etnización. Pude entrevistar a dieciséis personas, en intervalos de tiempo muy variables que dependían principalmente de la disponibilidad de los entrevistados. Las primeras entrevistas se realizaron en 2007, la mayoría de las otras entre junio y octubre de 2008 y sólo las últimas tres en febrero de 2009. Estos encuentros se realizaron en diferentes lugares: algunos en mi casa otros en casa de las personas entrevistadas o de sus amigos (en general, los líderes del proceso que los habían invitado a participar en la entrevista) o en lugares pertenecientes a la OIK o a la Organización Nacional Indígena de Colombia. Cada una de las conversaciones grabadas tuvo aproximadamente la duración de 45 minutos con varias excepciones por defecto y por exceso.

Además de las entrevistas tuve la oportunidad de contar con la presencia constante de mi informante principal, un Kankuamo de 30 años estudiante de sociología, quien me acompañó durante todo el proceso de investigación poniéndome en contacto con las personas para entrevistar, ayudándome a aclarar las dudas que surgían y a dar más consistencia y contextualización a las informaciones que adquiría en el curso de mi trabajo de campo.

También fue muy importante la participación en eventos colectivos, fueran abiertos al público o aquellos reservados a los Kankuamos, en los cuales pude observar cómo se relacionan entre ellos y con personas de otras culturas. Pude participar en tres de estos encuentros: dos públicos, en junio y agosto de 2008 en Bogotá en los cuales la mayoría de los asistentes eran indígenas, y uno en febrero de 2009 en Cota, en el cual participaron indígenas kankuamos, kogi y muiscas.

En algunos casos, mi presencia y, sobre todo, la de mi cámara (con la cual pude grabar videos tanto de las entrevistas como de los eventos colectivos) fue muy incómoda. En junio de 2008, algunos Kankuamos de la OIK me invitaron al primero de una serie de encuentros organizados en los parques de la ciudad de Bogotá. Me pidieron que grabara el evento para que quedara una memoria histórica. No todos estaban enterados de mi rol en esa ocasión y algunos me regañaron explícitamente por esta invasión, ya que iba en contra de su espiritualidad y era considerado una violación. Obviamente, apagué la cámara y, sucesivamente, recibí las disculpas de quienes me habían invitado, los cuales me explicaron que las críticas venían de personas nuevas que no conocían todavía todas las dinámicas del proceso. Ese día no volví a grabar, pero empecé mi camino hacia el descubrimiento de los Kankuamos, de su visión de la vida y del universo, de su alegría y solidaridad, de sus certezas y sus dudas, de sus miedos y de sus fuerzas, de lo que son y lo que quieren ser, de sus historias pasadas y del futuro que intentan construir.

1-MARCO TEÓRICO

Empecé mi proyecto con una serie de preguntas de fundamental importancia para dar a la investigación el enfoque que me permitiera comprender el fenómeno que me proponía estudiar: el proceso individual y colectivo de los Kankuamos desplazados de re-identificación con los propios orígenes indígenas.

¿Cuáles son las razones que llevan un pueblo a decidir re-definir su identidad, a re-pensar su futuro enraizado en una tradición que, sino olvidada, fue ocultada por largo tiempo? ¿Es posible, para un grupo o para un individuo, recuperar una identidad étnica? ¿Cómo se realiza el proceso de recuperación cultural? ¿Qué implica el proceso de recuperación para la percepción de la identidad del grupo étnico y de los individuos que lo componen? ¿De qué manera el hecho de ser desplazados, el vivir fuera del territorio ancestral, afecta el proceso de recuperación cultural? ¿Qué mecanismos desarrollan los indígenas desplazados para mantener el ligamen con la propia cultura y espiritualidad, tan fuertemente relacionada al territorio?

Para contestar a estas preguntas haré referencia a conceptos claves para la investigación como identidad, etnicidad, memoria, relaciones interétnicas, tradición y desplazamiento. Estos conceptos han sido materia de desarrollos teóricos diversos e incluso contrapuestos no sólo en la antropología sino en otras disciplinas de las ciencias sociales. No pretendo ser exhaustiva en cuanto al cubrimiento analítico de estas teorías; más bien, haré referencias sólo a algunos autores cuyos trabajos han sido centrales en la explicación del fenómeno de re-identificación cultural.

La etnicidad se define a partir de la posición de identificación que se asuma y que implica, de manera simultánea, una posición de diferenciación respecto a aquellos considerados distintos de “nosotros”. Dicha identificación es la base de los sentimientos de afinidad y solidaridad compartidos por una colectividad social que se ve a sí misma como “pueblo” o

“etnia”. Esto involucra un contexto de contacto y diferenciación entre grupos mediante el cual se construye la identidad étnica (Fabietti & Remotti, 2007).

El tema de la identidad étnica se desarrolló como campo analítico en la antropología a partir de los años sesenta del siglo XX, en el ámbito de la crítica a los estudios de aculturación (Lopez Garcés, 1995). Las discusiones teóricas tomaron direcciones muy diferentes, que originaron posiciones a veces contrapuestas (Fabietti 1995): para los primordialistas la etnicidad era una característica innata de los grupos humanos mientras que para los instrumentalistas, la identidad étnica era una construcción simbólica utilizada para fines políticos (Cohen 1994, Sollors 1989). En los años sesenta, Barth propuso una perspectiva distinta y orientó su análisis hacia la importancia de la *interacción* entre los grupos, más que hacia sus supuestas características innatas.

Barth planteaba que el límite étnico es lo que define al grupo y no el contenido que lo encierra. Los grupos étnicos no son entidades aisladas y autoreferentes que mantienen sus diferencias e identidades por ausencia de contacto e interacción, desarrollando sus formas sociales y culturales como respuesta a factores ecológicos. Al contrario, las diferencias se mantienen aún en situaciones de contacto ya que, así como existen normas que regulan las relaciones internas en el grupo, existe un sistema de reglas que reglamenta las interacciones sociales interétnicas (Barth, 1969).

Barth considera la identidad étnica como un *status* que define las características de las personalidades sociales que un individuo puede asumir con tal identidad, es decir, la identidad étnica involucra normas de conducta específicas que tienden a ser absolutas, debido a que son una fuente de reconocimiento dentro y fuera del grupo de pertenencia.

En el caso específico de contextos multiétnicos, en los cuales hay un contacto con una sociedad mayor, la interacción se realiza según los términos y las instituciones del grupo dominante que, en muchos casos, producen la estigmatización del grupo minoritario, haciendo que su identidad se internalice como una desventaja. En casos como este, Barth identificaba tres estrategias que el grupo minoritario puede elegir para poder participar en el sistema mayoritario: (1) asimilarse al sistema dominante, (2) aceptar el *status* de minoría y

relegar las diferencias culturales a situaciones de no articulación, (3) afirmar su identidad étnica para crear nuevas condiciones que respondan a sus nuevos propósitos.

Estas tres estrategias parecen aplicarse perfectamente al caso de esta investigación, pero no como momentos distintos e independientes sino como tres fases de un mismo proceso de construcción y cambio de las normas que regulan las relaciones entre el pueblo kankuamo y la sociedad nacional colombiana.

Siguiendo la misma línea argumental de Barth, Cohen sugirió que la etnicidad no existía por fuera de las relaciones interétnicas (Cohen, 1978). Según este autor, la identidad étnica era situacional: la situación de interacción era el mayor determinante de los niveles de inclusión utilizados para identificarse a sí mismo y a los otros. Por su parte, Sollors se ha referido a la invención de la etnicidad, entendiendo que no siempre ésta tiene raíces en el pasado, sino que puede ser “el rasgo moderno y modernizante de una estrategia contrastante que puede llegar a ser compartida más allá de las fronteras dentro de las cuáles se reclama” (Sollors, 1989: XIV) Esto se aplica perfectamente al caso de los Kankuamos quienes, en su intento de re-identificación en el escenario urbano, se apoyan a tradiciones indígenas ajenas para reconstruir su pasado y sus tradiciones. De esta forma los confines étnicos continuamente son re-definidos: en esta fase de recuperación de su indianidad hay un acercamiento fuerte a las otras etnias; las similitudes con los “otros” indígenas se vuelven más importantes de las diferencias y la contraposición nosotros/los otros disminuye para permitir la adquisición de elementos que se creen importantes por la propia reconstrucción cultural.

En esta discusión sobre la identidad, es particularmente importante la contribución de Stuart Hall, quien se refiere al concepto de identificación que se construye mediante el reconocimiento de un origen común o de características compartidas con otras personas o grupos. La identificación no es algo determinado y estable sino, más bien, un proceso de construcción continua que no está relacionado con un núcleo estable del yo, no sujeto a cambios, ni con un “yo colectivo” que supuestamente comparten los miembros de un mismo pueblo. Las identidades, que se construyen a través de prácticas y narrativas

diferentes, siempre están sujetas a la historización; continuamente cambian y se transforman ya que están relacionadas con el “uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser” (Hall, 1996: 17). La identidad es, según Hall, la articulación entre los discursos y prácticas que nos hacen sujetos sociales y nuestras mismas subjetividades: “es el resultado de la articulación del sujeto en el flujo del discurso” (Hall, 1996: 20).

Ya en 1967, Roberto Cardoso de Oliveira se había referido a la identidad social como una actualización del proceso de identificación. Citando a Daniel Glaser, planteaba que la identificación étnica se entendía como el uso que los individuos hacen de términos raciales, nacionales o religiosos, para autodefinirse a sí mismos como individuos y como colectivo y para relacionarse con otros.

Este concepto de identificación resulta ser particularmente importante cuando se estudian fenómenos de reconstrucción cultural, porque ayuda a comprender la manera en que identidad individual y colectiva se articulan en el proceso de redefinición cultural de un pueblo, o de una parte de él.

La referencia a la tradición es central en los casos de re-etnización: la tradición se ve como el fundamento de la relación con los ancestros y con el propio origen; sólo a través de ella es posible re-encontrar el pasado, re-pensar el presente y construir el futuro. En otras palabras, volviendo a las raíces se puede comprender lo que somos hoy. Pero, ¿qué pasa cuando los elementos de esta tradición están perdidos o no existen? ¿Qué sucede cuando la mayoría de las costumbres que caracterizaban esta tradición han desaparecido de la memoria de los demás?

Hobsbawm afirma que muchas de las que hoy se consideran “tradiciones”, en realidad, son invenciones y que su reclamada continuidad con el pasado histórico es, en la mayoría de los casos, ficticia (Hobsbawm, 1983). Estas tradiciones representan la necesidad de un cambio en respuesta a nuevas condiciones que, para afirmarse, precisan hacer referencia a una supuesta raíz en el pasado que les concede legitimidad. Esto demuestra que no podemos limitarnos a considerar la tradición como algo inmóvil y sin cambios en el tiempo.

Clarice Cohn, en su estudio del grupo indígena brasileiro Xikrin pone en evidencia que dentro de la misma tradición existen mecanismos que justifican y producen los cambios necesarios para su supervivencia (Cohn, 2001). En su investigación entre los descendientes de inmigrantes italianos en la región de Rio Grande do Sur (Brasil), Maria Caterina Chitolina Zanini muestra como elementos externos a una comunidad (en este caso la televisión) pueden producir cambios en la percepción de la identidad de un grupo (Zanini, 2005). En particular, la autora notó como la novela *Terra Nostra* que se estaba transmitiendo durante su investigación, cambió la narrativa de los inmigrantes italianos y produjo un relectura de sus vidas y sus memorias, en la cual se comparaban sus experiencias (la inmigración, la cotidianidad, sus costumbres, etc.) con las de los personajes de la novela. Ella sostiene que algunos de los casos contemporáneos de identificación étnica (como él de los inmigrantes italianos que estudió) expresa la necesidad de los individuos de elaborar una trayectoria de vida y una concepción de sí mismos en las que sus orígenes tengan un rol fundamental.

En palabras de García Bresó, “la etnicidad es [...] un repertorio de símbolos y prácticas de la más variada índole que se van usando, elaborando y conservando según su relevancia en el marco de la realidad económica y política vigente” (García Bresó, 2008).

Apoyarse en la tradición cultural, como parte fundamental en el proceso de re-definición de la identidad étnica, sobre todo cuando esta tradición ha sido abandonada por largo tiempo por quienes intentan recuperarla, implica un continuo llamado a la memoria.

La re-etnización como recuperación de la identidad indígena está vinculada con la recuperación de la memoria. Joel Candau afirma que identidad y memoria no pueden existir la una sin la otra, ya que la memoria es una facultad constitutiva de la identidad personal y permite que el sujeto tenga la conciencia de sí mismo en el tiempo (Candau, 2006).

Según Halbwachs, existen unos marcos sociales en los cuales nos apoyamos en el acto de recordar; en otras palabras, es posible recordar sólo si se encuentra “en los marcos de la memoria colectiva, el lugar de los acontecimientos pasados que nos interese. El olvido se explica por la desaparición de esos marcos o de una parte de ellos (Halbwachs, 1987).

En el caso de esta investigación, lo que se encontró no fue sólo el esfuerzo por recuperar una memoria desaparecida, sino también por reconstruir los marcos sociales que permitirían su reaparición y su resignificación.

Son los individuos quienes recuerdan, pero ellos siempre son parte de contextos sociales específicos, que determinan los marcos a través de los cuales es posible recordar (Coser, 1992). Estos marcos son el horizonte de representación de la sociedad, de sus valores y necesidades (Jelin, 2002).

En la visión de Halbwachs, la memoria es principalmente una función colectiva; este autor distingue dos tipos de actividades en el pensamiento social: la memoria entendida como marco de nociones (relacionadas con el pasado) que pueden ser utilizadas como puntos de referencia y la memoria como una actividad racional que es expresión de las condiciones en que se encuentra la sociedad (Halbwachs, 2004). Con esto se quiere decir que no sólo podemos recordar a través de los marcos sociales sino que también re-elaboramos e interpretamos estos recuerdos a través de una conciencia nueva, una nueva manera de pensar, que está determinada por nuevas condiciones sociales.

Según Jelin, estos momentos de re-significación del pasado y de cuestionamiento de la identidad se relacionan con fracturas internas en el grupo o con amenazas externas que pueden provocar crisis en el sentimiento de identidad colectiva y de memoria (Jelin, 2002).

Estas situaciones pueden surgir en el seno de procesos de contacto entre dos o más sociedades que tienen un acceso diferente y desproporcionado a los recursos sociales, económicos, políticos y materiales; la más desventajada percibe que su propia cultura va a sucumbir y reacciona produciendo un esfuerzo consciente para preservarla (Spicer, 1971).

Para combatir esta forma de dominación cultural y revivir su identidad, los pueblos indígenas buscan salir del estado de sometimiento ideológico¹ y psicológico al cual fueron

¹ De la Declaración de Barbados II, 28 de julio de 1977: «La dominación cultural puede considerarse realizada cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto del desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo de atraso que debe superarse; esto trae como consecuencia la separación por medio de vías educativas de los individuos integrantes de nuestro pueblo.».

relegados por las sociedades dominantes, reformulando su propio conocimiento histórico, para que este sea la base de “una nueva redefinición de sí mismos en tanto que pueblo, un modelo sobre el que puedan basarse nuevas estructuras nacionales” (Rappaport, 2000: 168).

En el caso de los pueblos indígenas que están redefiniendo su identidad, las resignificaciones del pasado y los esfuerzos de revitalización nativa o “nativismo”² son parte del proceso de reestructuración de las relaciones con el Estado y con otros grupos. Estos cambios y re-pensamientos son necesarios para enfrentarse al presente y a las nuevas condiciones sociales, así como para encontrar diferentes espacios de participación política en aquellas sociedades en las que, de acuerdo con las transformaciones de la política internacional frente al tema indígena, se reconocen como multiétnicas y hacen del pluralismo³ la base de la propia re-definición como estados-nación (Bamonte 2003, Kymlicka 2001, Parekh 2000).

A estos cambios internacionales y nacionales corresponde un fortalecimiento de los movimientos indígenas de reivindicación que rechazan la asimilación, afirman sus raíces y reclaman sus derechos (Iturralde 1997, Stavenaghen 1990). Como lo plantea Stavenaghen: “A través de las nuevas constituciones y legislaciones progresivas [los pueblos indígenas] buscan definir una nueva relación con los Estados nacionales, en la que sean garantizados sus derechos colectivos y reconocidas sus identidades” (Stavenhagen, 2002).

En el caso de esta investigación, hay otro elemento que es necesario tener en consideración ya que es de gran relevancia en el proceso de re-etnización: el desplazamiento forzado del lugar de origen hacia la ciudad. Este trabajo se realizó con una comunidad de indígenas Kankuamos desplazados en Bogotá como consecuencia de la violencia que el conflicto armado provocó en su tierra de origen, la Sierra Nevada de Santa Marta. El hecho de ser desplazados influye a varios niveles entre los miembros de esta comunidad indígena ciudadana; en la mayoría de los casos, hay una relación directa entre la participación en el proceso de re-identificación cultural y el hecho de haber tenido que abandonar el territorio

² Siguiendo a Kroeber, Spicer utiliza la noción de nativismo para referirse a los esfuerzos de una sociedad para reafirmar su cultura (Spicer, 1971).

³³ Utilizo este término según la definición de Cohen: “Pluralism refers to a society with diverse political interests groups that may or may not be ethnically defined” (Cohen, 1978: 398).

propio. El desplazamiento tuvo efectos y consecuencias inesperados en el camino de la reconstrucción cultural de estas personas. Por ahora me referiré a algunos autores cuyas ideas me ayudaron a comprender algunos aspectos de este fenómeno bastante común en Colombia y los efectos que produce en las personas que lo sufren y en sus comunidades de pertenencia. Es necesario precisar que mi interés no consiste en examinar las características generales de este fenómeno sino en evaluar la influencia que el desplazamiento tiene sobre la percepción de la identidad individual y colectiva de los Kankuamos que decidieron re-etnizarse.

Las reacciones de los individuos, pueblos o colectivos sociales afectados directa o indirectamente por el conflicto pueden ser de acomodamiento-invisibilización, de desplazamiento-resistencia o de contrainsurgencia (Vasco Uribe, 2001). El encontrarse en medio de una lucha por el poder y el control del territorio de la cual están excluidos pone al grupo en una condición de liminalidad. Sobre los miembros del grupo gravitan órdenes y sentidos en permanente disputa, lo que produce una falta de confianza que se torna en una estrategia de supervivencia. Al ser impotentes frente al conflicto que los afecta, las personas buscan invisibilizarse. La violencia prolongada sufrida por los desplazados tiene, además, efectos perturbadores en las estructuras sociales y familiares, en la estabilidad del individuo y, consecuentemente, en el desarrollo colectivo de la sociedad (Correa et al., 2000).

Sumada a la decisión de desplazarse, se encuentra la desactivación de las identidades previas, es decir, las comunidades que acogen a los desplazados, los definen según categorías imputadas relacionadas con el conflicto (auxiliadores de la guerrilla, informantes, etc.) que, en muchos casos, comportan una estigmatización (Vasco Uribe, 2001).

Al abandonar su territorio, los desplazados no dejan solamente sus propiedades, sino también sus relaciones emocionales y afectivas con las personas y con los lugares respecto a los cuales sienten lazos de pertenencia (Bello, 2001). En su nuevo ámbito de vida en la ciudad, generalmente los barrios más pobres, tienen que enfrentar un nuevo sistema de

relaciones que es totalmente distinto de aquel al cual estaban acostumbrados. Además de enfrentar el rechazo que trae consigo su condición de desplazados, las referencias sociales que antes eran parte constitutiva de su identidad se pierden no sólo por el cambio drástico de ambiente, sino también por el clima de miedo generado en su antiguo territorio por la situación de conflicto (las amenazas, los asesinatos, las desapariciones, etc.), que contribuye a destruir los vínculos de confianza y familiaridad típicos de la comunidad y a debilitar los sentimientos de pertenencia a una colectividad.

Una vez establecidos en la ciudad y resueltos los problemas más urgentes de supervivencia, “los grupos indígenas urbanos intentan poner en práctica su saber y utilizar su identidad” (Amodio, 1996: 55), a pesar de las dificultades inherentes al intento de reproducir su cultura en un ambiente diferente al de origen. Amodio registra también el surgimiento de espacios urbanos compartidos por indígenas de diferentes etnias en los cuales se crean lazos de solidaridad cuyo fundamento es una “identidad indígena” genérica (Amodio, 1996).

Según el informe a la Sala Segunda de Revisión de la Honorable Corte Constitucional de la República de Colombia, presentado por Luis Evelis Andrade, presidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC en el 2007, la desterritorialización trae consigo, en muchos casos, “la postergación de los procesos de consolidación jurídica de los resguardos (ampliación, saneamiento y constitución) y del ejercicio de la autonomía jurídica en el marco de la jurisdicción indígena”. Este documento reconoce que el desplazamiento provoca una ruptura de los referentes culturales en cuatro puntos fundamentales: a) los calendarios tradicionales; b) los procesos de educación étnica, de salud y de recuperación cultural; c) los patrones culturales propios y la asimilación a los patrones culturales de la comunidad receptora; d) la ruptura de los mecanismos colectivos de solidaridad material y espiritual.

Aunque muchos de los Kankuamos que viven en Bogotá muestran las reacciones típicas que acompañan el desplazamiento, su caso tiene características muy peculiares. En el intento de superar el drama que este fenómeno lleva consigo, le atribuyen un nuevo significado ligado a una espiritualidad indígena renovada y lo interpretan en términos de

tradición. Esto no sólo hace más aceptable el desplazamiento sino que contribuye a re-significar las vidas de quienes lo sufren y a darles nuevos estímulos para seguir en el camino de la reconstrucción cultural.

Para comprender este proceso es necesario recurrir brevemente a la historia de este pueblo y del contacto que, a lo largo de siglos, ha tenido con otras culturas que lo han señalado profundamente generando transformaciones que lo llevaron a ser lo que es hoy.

2- HISTORIA KANKUAMA

Los Kankuamos son un pueblo indígena descendiente de los antiguos Taironas, que ocupa la vertiente sur-oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, entre las cuencas del río Guatapurí y del río Badillo, en el municipio de Valledupar, departamento del Cesar. Su población se compone -según un censo que los mismos Kankuamos hicieron- de aproximadamente 13.000 habitantes⁴ que viven en las doce comunidades que conforman el resguardo: Atánquez, Chemesquemena, Guatapurí, Las Flores, Mojao, Pontón, Rancho de la Goya, Ramalito, Los Haticos, La Mina, Río Seco y Murillo. Atánquez es la comunidad principal. Los Kankuamos son considerados afines a los otros pueblos que habitan la Sierra y ellos, de hecho, se sienten como hermanos de los Kogi, los Ika y los Wiwa. Se diferencian por el vestido, por el poporo (objeto sagrado de calabazo que simboliza a la mujer espiritual y que se usa para mezclar la coca y la sal para mambear) y la lengua (Arango Ochoa y Sánchez Gutiérrez, 2004).

Según la investigación que realizaron Alicia Dussán y Gerardo Reichel-Dolmatoff en 1690 aparecen las primeras noticias de Atánquez en un informe de un fray franciscano que, por orden del obispo de Santa Marta, fue a evangelizar a los habitantes idólatras de este lugar.

En el siglo XVIII, las autoridades españolas ordenaron que los indígenas que vivían en esta zona se establecieran en asentamientos permanentes⁵. Según un censo de 1803, sólo cuatro españoles vivían en el pueblo, mientras que los demás eran indígenas. La influencia de los europeos era todavía muy limitada; pero esta situación cambió en la segunda mitad del siglo XIX. En 1834, ya existía una escuela en Atánquez donde se enseñaba el idioma español y se intentaba adoctrinar a los indígenas en los misterios de la fe católica. Sin embargo, los habitantes indígenas todavía podían dirigirse a sus mamos para escuchar sus

⁴ En el año 2004, este grupo todavía no aparecía en las bases de datos del Departamento Administrativo de Estadística-DANE. Sin embargo, en el listado del Ministerio del Interior aparece con una población estimada de 3.802 personas (Arango Ochoa y Sánchez Gutiérrez, 2004).

⁵ Este tipo de medidas se encuentran ya en los tiempos de las Leyes de Burgos de 1512 y tenían el objetivo de facilitar la evangelización.

consejos y su sabiduría. Aunque ya en ese tiempo los mamos presentían el destino de olvido que esperaba a su cultura. Mientras otros pueblos de la Sierra se movían entre varios pueblos, algunas familias fundaron Chemesquemena y Guatapurí en territorio kankuamo, donde tuvieron residencia permanente.

En 1860, la hambruna y las epidemias causadas por la guerra civil y la plaga de las langostas que devastó los campos, obligaron a los campesinos de las tierras bajas de la Sierra a buscar nuevas tierras en las zonas más altas. A finales de ese siglo, los habitantes de Valledupar empezaron a pedirle a la Real Audiencia⁶ la concesión de amplias porciones de tierras que pertenecían ancestralmente a los Kankuamos y que terminaron colonizando su territorio.

Según los recuerdos de los mismos Kankuamos, referidos por Adriana Pumarejo y Patrick Morales Thomas (2003), los indígenas fundaron Atánquez en compañía de los españoles, quienes al llegar construyeron una iglesia encima del lugar en el cual estaba enterrado el mamo o autoridad tradicional Tutaka. Varias leyendas cuentan acerca de la resistencia que los indígenas opusieron a los cambios políticos, sociales, económicos y religiosos que impusieron los españoles y los evangelizadores que llegaban a su territorio. Una de estas, relata que unos esclavos estaban construyendo una iglesia en el pueblo que se derrumbaba cada vez que ellos llegaban a un cierto punto de la construcción. La hija de un famoso chamán local se enteró y le contó a su padre. Después de largas adivinaciones, éste llegó a la conclusión de que debajo del lugar reposaban los huesos de un antiguo chamán, que estaba ofendido por no haber recibido ofertas para la construcción. Así que después de haber hecho el pago, la iglesia pudo ser terminada. En estas memorias los tiempos cronológicos se confunden para dar explicación al cambio que se está produciendo: las nuevas creencias se construyen sobre los restos de las viejas. En las leyendas de hoy queda el recuerdo de la resistencia indígena ante la avanzada de la “civilización”.

⁶ Tribunales de justicia con amplias funciones gubernamentales, constituidos por un número variable de magistrados, los oidores, y por un cuerpo de funcionarios.

En 1871 el gobierno del Estado del Magdalena⁷ le concedió al gobierno nacional la administración del Territorio de la Nevada y Motilones y del Territorio de la Guajira por un período de veinte años; el objetivo era facilitar la colonización. En 1873, Atánquez, que en ese entonces era todavía un pequeño pueblo de 86 casas, habitado por indígenas que se dedicaban a la agricultura en pequeña escala (Pumarejo y Morales, 2003), se convirtió en la capital del Territorio Nacional de Nevada y Motilones. Al principio, no hubo cambios drásticos, sólo los oficiales del gobierno vivían de manera estable en el pueblo que, por su aislamiento, se volvió un lugar de exilio para los convictos políticos. La presión de los colonos en varios puntos de las zonas limítrofes generó la migración de algunos grupos indígenas hacia las zonas más altas y menos accesibles de la Sierra. Fue en estas circunstancias que los Kankuamos cedieron en préstamo a los Kogi (quienes las necesitaban) parte de las tierras que les fueron entregadas originalmente por sus padres ancestrales.

En esta época empezó el fuerte proceso de aculturación de los Kankuamos. Su educación y evangelización fue, de hecho, uno de los objetivos del primer prefecto encargado de este territorio, Vicente Mestre. La primera escuela fue fundada en Atánquez en 1872; contaba con sólo trece alumnos, un número que fue aumentando progresivamente. En 1882, dos de los indígenas particularmente brillantes que se formaron en esta escuela, Nicanor Montero y Cornelio Arias, fueron enviados por el Gobierno Nacional al Seminario Eclesiástico de Santa Marta para que siguieran sus estudios. Cuando volvieron a la Sierra, mucho de lo que habían conocido había cambiado. Llamados por el padre Rafael Celedón, que vivía en la región desde 1886, llegaron a Atánquez, en 1888, unos curas Capuchinos con la misión de bautizar a los “moros” o indígenas no bautizados y casar a las parejas según el rito católico. Esta misión se quedó en la zona cinco días pero otras le siguieron y, en 1889, con la aprobación del Gobierno Nacional, se abrió la primera escuela de la misión, cuya dirección fue encomendada a Nicanor Montero. La educación de los indígenas y de los hijos de los colonos quedó por largo tiempo en manos de los capuchinos. Solo hasta 1915, el Gobierno Nacional decidió abrir la Escuela Nacional de niños y niñas de Atánquez, siempre bajo la

⁷ El Estado Soberano del Magdalena fue creado en 1857 y dividido en cinco departamentos: Santa Marta, Padilla, El Banco, Tenerife y Valledupar (Reichel-Dolmatoff, 1961).

dirección de Nicanor Montero. En esa época, los indígenas de la zona ya hablaban español, bautizaban a sus hijos y vivían de manera estable en el pueblo. Esto hacía de ellos un ejemplo para otros indígenas que no querían resignarse a la “civilización”. Cuando los capuchinos fundaron orfelinatos en la Sierrita y en San Sebastián de Rábago, los jóvenes atanqueros eran usurpados de sus familias para ser enviados a estas zonas, donde eran utilizados para transmitir más rápidamente los recios valores de la nueva cultura. La creación de estos orfelinatos provocó la migración de los Ika hacia un territorio que los Kankuamos y los Kogi compartían, cambiando así las disposiciones originarias de estos pueblos en la Sierra.

La llegada de los capuchinos marcó un cambio radical en la historia de los Kankuamos; fue el inicio de un periodo que produjo la rápida transformación de su vida indígena a una vida como “civilizados”. Varias suposiciones se hicieron sobre la razón por la cuál los Kankuamos abandonaron sus tradiciones, llegando a perder muchos elementos de su cultura, incluyendo la lengua, mientras que los otros pueblos se resistieron a esta invasión cultural. Pumarejo y Morales (2003) se arriesgan a suponer que había en los Kankuamos una cierta disposición al cambio, generada probablemente por su posición geográfica, que los ponía en contacto frecuente con otras culturas hasta antes de la llegada de los Españoles. De hecho, según Gerardo y Alicia Reichel Dolmatoff, los Kankuamos compartían varios elementos culturales con los habitantes de las tierras bajas de la Sierra.

Según la reconstrucción de los dos insignes investigadores, antes de la llegada de los colonizadores, entre los Kankuamos existían unos linajes, asociados probablemente a plantas o animales. De los muchos que debían haber existido, en el siglo XX se reconocían sólo dos: los Musíxque (que se identificaban por la semilla del mismo nombre con la cual efectuaban sus pagamentos), y eran considerados los de origen local, y los Güiro, provenientes de otras zonas, considerados inferiores por los primeros. Sin embargo, misioneros y colonos desconocieron estas distinciones, encerrándolos a todos en la sola definición de Indios. Con la llegada de inmigrantes a finales del siglo XIX, hubo muchas transformaciones en Atánquez ya que compraron las casas alrededor de la plaza del pueblo y desplazaron a los indígenas hacia las partes más altas, usurpando las tierras cultivables

que lindaban con ellas y estableciendo plantaciones de café y caña. Abrieron tiendas donde vendían una gran variedad de productos; compraban al por mayor los productos locales para volver a venderlos a mayor precio. En sus relaciones económicas con los indígenas, quienes eran ajenos a la economía monetaria, utilizaron formas de trueque o introdujeron sistemas de créditos o de pagos por cuotas. El cambio del sistema económico produjo en un tiempo breve una estratificación social en la cual, por lo general, los indígenas ocupaban las posiciones más bajas. Los indios que habían sido desplazados de la plaza formaron un nuevo barrio conocido como la Loma, en las partes más altas del pueblo. La distinción social que existía en el pueblo se reflejaba en la distribución espacial de sus habitantes. Esta distinción no era sólo de carácter económico sino también social pues aunque algunos indígenas tuvieran éxito económico, sus características físicas y culturales impedían su total aceptación por parte de los *placeros*.

Cuando los cónyuges Dolmatoff llegaron a Aritama, como llamaron a Atánquez, a mitad del siglo XX, se encontraron con una población en su mayoría mestiza desde el punto de vista físico y cultural, y con fuertes tensiones internas. El pueblo seguía dividido en los dos barrios de La Plaza y La Loma, a los cuales correspondía, todavía, una profunda diferenciación social. Los que vivían en la Plaza (los *placeros*) eran los “civilizados” o “españoles”⁸, mientras que los *lmeros* eran los “indios”, que todavía estaban apegados a su antigua cultura. Esta división del pueblo estaba físicamente establecida por una valla. Aunque fue construida por diferentes individuos, la valla formaba una división continua alrededor del pueblo, de oriente a occidente y reflejaba la división social entre sus pobladores; dicha división traía consigo un mutuo desprecio, tensiones latentes, miedo y frustración (Reichel Dolmatoff, 1961). Las diferencias entre estos dos grupos se reflejaban también en su estratificación interna, la cuál respondía a modelos de pensamientos totalmente diferentes. Los *placeros* distinguían tres clases de personas: la *primería*, compuesta por los descendientes de los primeros inmigrantes que llegaron de las tierras bajas y cuyas características esenciales eran, entre otras, la familia de origen (católica), el apellido, el linaje, el nivel de instrucción y el comportamiento social y el no tener rasgos

⁸ Término utilizado para identificar a los *placeros*.

somáticos indígenas; la *segunda*, económicamente la más fuerte, estaba conformada por comerciantes, profesores, terratenientes, que no presentaban rasgos indígenas, con un nivel de instrucción igual a los de la primería, pero no necesariamente descendientes de matrimonios católicos aunque estuviesen casados por la iglesia; la baja, constituida por inmigrantes de pequeños pueblos de las tierras bajas, a menudo con un fenotipo indio eran descendientes ilegítimos y practicaban actividades comerciales menores.

En el tiempo de la investigación de los Dolmatoff, en el barrio La Loma no se hablaba de distinciones sociales sino económicas. Las únicas características que contaban en esta diferenciación eran la realización económica, el trabajar duramente y la disponibilidad (“seriedad”) de ayudar a las familias. Las categorías más bajas en este barrio eran ocupadas por los descendientes de antiguas familias indias, mientras que las más altas eran formadas por algunas familias indígenas y personas, de origen español, “rebajadas” al nivel de indios.

Los matrimonios mixtos entre “civilizados” y “indios” no eran bien vistos; los lomereros nunca eran aceptados en la Plaza y este tipo de matrimonio era fuente de críticas y de caída del status social de los placeros.

En general, los esposos Dolmatoff encontraron entre los Kankuamos una forma de comportamiento muy diferente a la de los otros pueblos indígenas de los alrededores. De hecho los definían como artificiales y excesivamente auto-controlados, pues notaban que hasta en la intimidad había una constante imposición de la voluntad sobre la espontaneidad, que tendía a esconder cualquier tipo de emoción. Este comportamiento, probablemente, se justificaba como resultado de la necesidad de ser aceptados por los otros miembros del pueblo que, desde las tierras bajas, importaron la estratificación social propia de su modelo cultural, y que se auto-definieron como las clases más altas, relegando a los aborígenes a las más bajas, imponiendo su propia manera de ver el universo y vivir en el mundo, en la cual los indígenas intentaban tan desesperada e inútilmente participar. Por su condición natural, nunca hubieran podido acceder a la aceptación que deseaban y siempre serían víctimas de juicios ajenos. La única manera para ascender socialmente era, probablemente, demostrar esas características de “seriedad” y sobriedad elogiadas por los miembros de la

primería o de la segunda. Esta tensión constante, esta necesidad de demostrar que podían ser “civilizados”, los llevó a subestimar y a denigrar a los que provenían de su misma etnia, con el fin de mostrar su distancia de un pasado y de una cultura que los identificaba como indígenas. No podían cambiar sus rasgos físicos pero sí los culturales.

La división social que se generó de esta forma, los prejuicios y el desprecio por sus orígenes indios son una herencia de la que, a pesar de todas las transformaciones que se han dado con el tiempo, los Kankuamos nunca pudieron liberarse.

3- EL PROCESO DE RECONSTRUCCIÓN CULTURAL

3.1 *Lineamientos generales*

Sujetos desde la colonia en adelante a una fuerte presión aculturizadora debida a la presencia de los evangelizadores, el contacto prolongado con los colonos, la educación asimiladora que se impartía en los colegios y la discriminación de la que eran víctimas, los Kankuamos intentaron ocultar su origen indígena para lograr su integración a la sociedad que los estigmatizaba. Según cuentan las personas que entrevisté, la situación de estigmatización ha continuado hasta nuestros días. Muchos de los que frecuentaron los colegios en las ciudades recuerdan haber sido insultados por ser “indios”, término que se asociaba con epítetos como “sucios” y “feos”.

Los mamos, autoridades tradicionales, los principales poseedores y transmisores de esta cultura que se estaba perdiendo, eran personas proscritas:

«eso [tener contacto con los mamos] estaba prohibido [por la iglesia católica], allá a pesar de que es un pueblo pequeño hay muchas religiones, y más lo que se llevó el catolicismo, uno de los últimos mamos que yo conocí, lo llamaban como curanderos o brujos pero no tenían esa connotación de mamos ya después es que uno los va conociendo. Ellos vivían aislados y si a uno lo veían hablando con ellos, la gente pensaba mal» (Entrevista 4).⁹

Este testimonio muestra que hubo una interrupción drástica en la transmisión de la cultura. La persona entrevistada no conocía el rol de los mamos en la tradición; sólo después de haber emprendido el camino hacia la re-indigenización, la presencia de estos personajes, rodeados de una connotación negativa, ha vuelto a tener su real significado.

⁹ Por cuestiones éticas de protección de la privacidad y por la situación particular de las personas entrevistadas, quienes viven bajo amenaza, no publico sus datos personales. Utilizo sólo una inicial del nombre, que no necesariamente corresponde a la inicial del nombre real. Cada entrevista está identificada con un número ordinal. El listado de las entrevistas se pueden encontrar en una tabla anexo al final.

Esta situación llevó a la desaparición del idioma¹⁰ y a la pérdida de elementos y prácticas de importancia fundamental en la cultura tradicional. Pero, por otro lado, los intentos de los Kankuamos de ser aceptados, no sólo no llegaron al resultado esperado sino que generaron una doble discriminación: para los colonos y los habitantes de las ciudades, los Kankuamos seguían siendo indios por sus rasgos físicos y para los pueblos indígenas de la Sierra eran los “civilizados”, que habían abandonado su tradición, alejándose de su cultura y negando sus orígenes.

Esta condición límbica, que de manera paradójica identificaba a los Kankuamos sólo mediante una negación, una no-identificación, no eran indios y no eran civilizados, debió influir en la necesidad de recuperar una identidad que les permitiera reconocerse y revalorar su cultura.

La decisión de emprender el camino hacia la “reconstrucción cultural” nació, en principio, de la necesidad contundente de definir los confines del territorio ancestral, ya que los otros pueblos indígenas de la Sierra, en particular los Ika, estaban ocupando tierras que les pertenecían originalmente a los Kankuamos. Uno de los entrevistados recuerda ese momento:

«[el proceso] nació en Atánquez, a raíz de que le iban a entregar unas fincas a unos Arhuacos que no pertenecían a la tierra de ellos, la gente empezó a reunirse y a pellizcarse del por qué esta gente nos va corriendo cada día más, eso ayudó a las personas a organizarse para darle frente a eso [...], entonces se empezó a organizar el resguardo, más que todo los mayores y eso ayudó a que hoy día los hayan reconocido, que en la Sierra no sólo hay Arhuacos, ya se habla de los cuatro pueblos de la Sierra, se habla de los Kankuamos que estábamos perdiéndonos pero ahí vamos» (Entrevista 4).

El territorio es uno de los pilares fundamentales de la reconfiguración étnico-cultural. El concepto de territorio no se limita a describir un área geográfica, sino que re-significa el espacio culturizándolo, es decir, atribuyéndole un significado ligado a las prácticas ancestrales y definiendo su propiedad en términos de pertenencia cultural.

¹⁰ «Si tú sabías el dialecto no podías hablarle así a los hijos porque eso lo prohibían.»

Hay muchas disparidades acerca de cuándo se empezó a retomar el camino hacia el futuro reconociéndose como indígenas: algunos kankuamos afirman que desde los setenta, había grupos no organizados que intentaban recuperar elementos culturales de la tradición como la música. Otros aseguran que fue en los ochenta que el movimiento empezó a estructurarse, mientras que otros dicen que fue después de la Constitución de 1991. Sin embargo, sólo con el Primer Congreso del Pueblo Indígena Kankuamo, que se realizó en Atánquez en diciembre del año 1993, y con la formación de la OIK (Organización Indígena Kankuama) se formalizó el proceso, que fue reconocido por el Estado mediante la resolución N° 012 del 10 de abril de 2003, emitida por el INCORA (Instituto Colombiano de Reforma Agraria). Dicha resolución reconoció legalmente la existencia del territorio Kankuamo, que comprende 40.000 hectáreas y es habitado por 12 comunidades. Esta resolución permitió la constitución del Resguardo Indígena Kankuamo, base fundamental para la permanencia y reproducción física y cultural de este pueblo.

El objetivo del proceso es la recuperación de la identidad étnica y cultural del pueblo Kankuamo. Esto no significa que quieran petrificarse en el pasado, negando los cambios sufridos en el tiempo, sino que buscan adecuarse al presente siguiendo la guía del “espíritu kankuamo” (Gamboa Martínez J. 1994). La recuperación cultural es un retomo a la espiritualidad que es el fundamento en las elecciones de vida, las acciones y las responsabilidades individuales y colectivas. Es una forma de moralidad y ética de comportamiento.

Los otros pueblos indígenas de la Sierra, los Ika, Kaggaba y Wiwa, respaldan el proceso de resistencia cultural de sus vecinos Kankuamos. De hecho en 1999 se constituyó el Consejo Territorial de Cabildo de la Sierra Nevada (CTC), un espacio político común desde el cual se trazan lineamientos para la intervención institucional en la Sierra. El CTC funciona como interlocutor con el Estado, las ONGs y la Comunidad Internacional y su misión es la de armonizar y delimitar la intervención externa en el territorio.

Según el Modelo Participativo de Ordenamiento del Resguardo Indígena Kankuamo (OIK 2006), los principios del proceso de reconstrucción cultural son seis¹¹:

Identidad entendida como “una forma de ser, sentir, de pensar y actuar” que busca fortalecer el apoyo mutuo, la reciprocidad entre miembros de la colectividad, la solidaridad y una concepción común de la propiedad de la tierra.

Unidad entendida como la cohesión y la convivencia armónica de la comunidad, que incluye la promoción de una función colectiva y social para relacionarse con otros grupos étnicos y con la sociedad nacional. El término unidad hace referencia, a un nivel más amplio, al ligamen con los otros pueblos indígenas de la Sierra que se fundamenta no sólo en aspectos históricos-culturales comunes sino en una lucha común de reivindicación de los derechos a la cultura, a la autonomía y al territorio.

Territorio, en el que está inscrita e incorporada la historia del pueblo Kankuamo, así como la de los otros indígenas de la Sierra, y que incluye las normas que los Kankuamos deben cumplir como parte de su responsabilidad ancestral.

Autonomía entendida como el derecho a auto-gobernarse a través de autoridades propias.

Interculturalidad o la relación con los otros pueblos indígenas que habitan la Sierra.

Participación comunitaria, elemento básico necesario para el fortalecimiento del proceso de reconstrucción cultural.

Dentro de este proceso el Estado se mira con cierta ambivalencia. Por un lado gracias a la Constitución de 1991 se abrieron nuevos espacios políticos para los pueblos indígenas y se inició a pensar de manera más conciente y estructurada en el proceso de reconstrucción. Es gracias a estas reformas que este pueblo indígena fue reconocido oficialmente por el INCORA en 2003¹². Por otro lado los Kankuamos atribuyen al abandono del Estado, por el cual se sienten desprotegidos, las pérdidas generadas por el conflicto y la ausencia de una justicia que permita la reparación a través del enjuiciamiento de los culpables.

¹¹ En varios talleres, organizados por la ONIC, se recomendó incluir estos principios en los ordenamientos territoriales indígenas.

¹² El pueblo indígena Kankuamo desapareció de los mapas oficiales en el siglo XX.

El gobierno, solicitado por organizaciones internacionales de derechos humanos¹³, se empeñó a enfrentar el grave problema del conflicto en la Sierra brindando protección y defendiendo los derechos fundamentales de los Kankuamos. Sin embargo estas medidas tuvieron escasos resultados, y a que en julio de 2007 otro líder indígena fue asesinado y el 31 de diciembre de 2008, durante una fiesta privada en el pueblo de Atánquez, estalló una granada que dejó un saldo de 5 muertos y 85 heridos y ningún responsable.

El proceso de reconstrucción cultural busca un fortalecimiento de los poderes del gobierno indígena que permita su autonomización frente al Estado, a pesar de que esto pueda causar choques con el gobierno nacional. Esto no implica una voluntad de independización del sino una articulación con el Estado:

«a ningún Gobierno le gusta perder poder sobre su territorio pero es una lucha no sólo de un movimiento indígena, hoy somos una organización de Gobierno indígena, si usted es Gobierno nosotros también, no nos hemos dejado quitar los mandatos que como indígenas asumimos. Nuestra apuesta es tener un sistema de Gobierno al interior de nuestro territorio articulado con el Gobierno Nacional, creo que ninguno de los dos se contraponen, se van a sentir incómodos, porque como somos Gobierno tendrán que respetar nuestro territorio.» (Entrevista 14).

3.2 El viaje a través de los viajeros

La visión del proceso, de sus orígenes y desarrollo que tiene cada uno de los Kankuamos que he entrevistado está ligada a su experiencia personal, a su participación, al tiempo que han estado activos dentro de la organización, al rol que han tenido en ella y a factores como el género y la edad. Las mujeres, en la mayoría de los casos, tienen una relación distinta a la de los hombres con el proceso. Aparentemente, tienden a quedarse a un lado, no lideran, no desarrollan todavía proyectos propios e independientes como lo hacen las mujeres de

¹³ En 2004, después del asesinato el líder Freddy Arias, ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados) solicitó una mayor protección del Estado para el pueblo Kankuamo, el cual en ese entonces y a partir de 1993, había perdido más de 160 miembros por el conflicto armado.

otras organizaciones indígenas. Esta situación se debe, a mi parecer, a la diferenciación propia de roles de género en la sociedad y la cultura kankuama: los hombres son los que se ocupan de los asuntos espirituales y las mujeres las que desempeñan los oficios del hogar y de la artesanía. De allí que en la ciudad sean los hombres los que más activamente se involucran en la organización y en el proceso de recuperación cultural, mientras que las mujeres quedan al margen, participando en la mayoría de los casos, sólo en los eventos colectivos. Esto no quiere decir que las mujeres tengan una menor relevancia dentro del proceso; al contrario, los hombres mismos aseguran que sin ellas se hubiera perdido mucho más de su cultura. En los siglos de ocultamiento y olvido, ellas siguieron tejiendo sus mochilas, produciendo artesanía y cocinando según las recetas tradicionales. Es gracias a ellas que todavía se sigue comiendo iguana como plato tradicional.

R., una de las primeras personas que entrevisté, me aclaró que la relación entre hombres y mujeres dentro del proceso y la vida cotidiana se basa en la complementariedad. Por su parte, G., su compañero, me lo confirmó diciendo: “[la mujer] *es la que teje, la que construye el pueblo y el hombre es quien lo dirige independientemente de los mandatos*” (Entrevista 1). De acuerdo con R., existe la necesidad de crear, dentro de la organización, un espacio mayor de participación para las mujeres, pero sin llegar a un excesivo feminismo:

«los procesos se han ido muy a feminismo y sólo quieren que seamos nosotras y debemos alternar el proceso porque entonces quedamos nosotras solas» (Entrevista 2).

Ella misma reconoció que parte de la situación de marginalidad de las mujeres se debe a las mismas mujeres que, por razones culturales o puramente prácticas, no cultivan el espacio que los hombres les abrieron:

«Si ellos pensaron en nuestra participación fue porque nos tuvieron en cuenta desde el principio y no nos cerraron el espacio, lo que pasa es que a veces uno es apático a los procesos y no se acerca, si uno es echado para adelante, se intuye y se sabe que se debe trabajar» (Entrevista 2).

No todas las mujeres cuentan con la situación privilegiada de R, quien trabaja en la organización desde el principio y cuyo compañero es un líder que la estimula a la participación. Algunas mujeres llegan a la ciudad con sus hijos siendo cabezas de familia y teniendo que trabajar para mantenerse cómo y dónde puedan:

«Una de las cosas que quita tiempo para estarse integrando es esa parte, a mí eso me gustaría mucho, que las niñas estuvieran bien integradas, que los niños tuvieran su espacio para la música, el tejido, la danza, el juego, los cuentos, sería bien bonito pero el tiempo no se presta, tú tienes que trabajar porque si no lo haces de qué viven los hijos. En mi caso yo soy madre soltera entonces a mí me toca trabajar a veces las doce horas, y el tiempo que me queda es para organizar la casa» (Entrevista 11).

Los dos muchachos que entrevisté, de dieciocho años respectivamente, tienen una visión distinta de lo que está pasando y de lo que se está haciendo para recuperar la kankuamidad, entendida como la esencia de la identidad Kankuama. Ellos han crecido en un clima totalmente diferente de aquel en el que se criaron los adultos y han respirado una atmósfera de orgullo por la lucha de re-identificación que se está llevando a cabo. Sus familias, que son de las más involucradas en la re-construcción, les enseñaron a no tener vergüenza de ser indios y a reivindicar con fuerza sus orígenes y su identidad. Ellos también sufrieron experiencias dramáticas generadas por el conflicto, pero su traslado a Bogotá fue una libre elección y no una imposición: eligieron la ciudad para tener la oportunidad de estudiar, algo que, en este momento, la Sierra no puede ofrecer. Ellos quieren formarse profesionalmente para, en el futuro, poner a disposición de su comunidad sus competencias. Esto es otro aspecto importante del proceso: la formación profesional de los jóvenes. Quienes estudian afuera pueden volver y enseñarles a los que no tienen la misma oportunidad.

R. me contaba que el deseo inicial del grupo de jóvenes que estaba trabajando en el proceso y que había tenido la posibilidad de estudiar afuera, era darle a otros Kankuamos la misma oportunidad que ellos tuvieron:

«Desde la visión en el momento en que terminé mis estudios, comenzamos a hacer énfasis en que se abriera ese espacio universitario, que buscáramos la posibilidad de no quedarnos

sólo en el pueblo sino abrir caminos a otras partes para poder estudiar, que era lo que queríamos al principio como jóvenes de Atánquez al terminar el bachillerato, esa era nuestra visión, mirar hacia afuera porque no había nada en el pueblo» (Entrevista 2).

El objetivo final del proceso es mucho más ambicioso: formar profesionales que puedan en un futuro reorganizar el pueblo para que sea independiente y autónomo en todos los aspectos y que no necesite ayudas de expertos externos.

A mediados del 2008 tuve la oportunidad de realizar un viaje a Atánquez. Allí me encontré con Jaime, un Kankuamo de un poco más de veinte años que había obtenido una beca para estudiar en Cuba. Él me contó sobre su deseo de volver a la Sierra una vez terminados sus estudios, para poder ofrecer sus competencias profesionales. La formación de profesores y la constitución de un sistema educativo propio son de fundamental importancia para la reproducción cultural y para fortalecer el proceso de identificación con la tradición. La imposición de una educación ajena a la propia cultura fue, de hecho, una de las principales causas de la des-etnización y de la pérdida de los valores ancestrales, ya que impidió que estos fueran transmitidos y reproducidos.

La recuperación de estos valores se vuelve un objetivo colectivo en 1993, con el Primer Congreso del Pueblo Indígena Kankuamo. Sin embargo esto no quiere decir que ahí residan los orígenes del proceso. Una reforma de este tipo, que involucra y revoluciona las formas de pensamiento, las visiones e interpretaciones del universo, las costumbres colectivas, como también la intimidad de los individuos, no puede haber surgido de un día a otro.

¿Cómo y cuándo empezó a surgir esta necesidad de visitar el pasado con ojos distintos? No se puede establecer de forma precisa. Lo que sí es posible, es revivir estos momentos en los relatos de aquellos que los vivieron y observaron directamente.

Hay un elemento en el que concuerdan la mayoría de los entrevistados: los primeros intereses y esfuerzos hacia un re-encuentro con la tradición, nacieron a través de la música y del deseo de recuperar armonías que habían sido familiares a los Kankuamos y que

estaban desapareciendo. Algunos recuerdan, vagamente, que sus abuelos, de manera no organizada, habían intentado revivir esta parte de su cultura que se expresaba a través de la música. En ese sentido, los primeros esfuerzos articulados se hicieron con la organización del primer Festival Folklórico de la Sierra Nevada. Cuenta D.:

«Allá en Atánquez hace rato se viene haciendo un proceso organizativo, primero se inició un proceso de fortalecimiento cultural, a través de la creación del festival folclórico de la Sierra Nevada, que es un espacio de recreación de la cultura y encuentro con los demás pueblos, se inició un proceso de volver a pensarse indios, en el año 90 se empezó a darle forma organizativa y en el 93 hicimos el primer congreso» (Entrevista 13).

E. se refiere al mismo evento, recordando que fue organizado por primera vez en 1983 por *«iniciativa de alguna gente que es nuestra, que es indígena pero que son doctores»* (Entrevista 12). En ese entonces los Kankuamos celebraban únicamente la fiesta del Corpus Christi, en la cual participaban los otros pueblos indígenas de la Sierra. Esta fiesta que pertenecía a la tradición indígena, no pudo ser eliminada a pesar de los intentos de los capuchinos, y se enmascaró como culto católico.

En palabras de D.:

«Cuentan los abuelos que a ellos les tocó como negociar esa fiesta porque para nosotros es la fiesta del sol pero para ellos es la del Cuerpo de Cristo, ahí negociaron y los curas los dejaban hacer sus danzas pero ellos tenían que llegar a la puerta de la iglesia y cantarle a los santos» (Entrevista 14).

Es interesante la descripción que E. hace de este momento:

«En esa época, bajaba cualquier cantidad de paisanos, de los Wiwas, Kogui y Arhuacos, pero como nosotros no éramos eso, los veíamos como otra cosa y nosotros decíamos: “Bajaron los indios de la Sierra”» (Entrevista 12).

Él sostiene que en 1983 todavía los Kankuamos miraban a los indígenas y no se reconocían en ellos. Siguiendo los recuerdos de E., los Kankuamos se llamaban a sí mismos

“civilizados”, pero al mismo tiempo había gente del pueblo que, ocultándose de los demás, seguía la vía de lo tradicional. Él mismo admite que iba en la madrugada o a media noche, a hacer pagamentos, cuando nadie podía verlo. Cuando le pregunté por qué sentía la necesidad de esconderse, el me contestó sencillamente: «*Porque supuestamente éramos civilizados*».

Durante la fiesta del Corpus Christi había contacto con los otros indígenas de la Sierra y esto hacía posible ver más allá de las diferencias superficiales. También despertaba en algunos una conciencia que, según ellos mismos, sólo estaba dormida. El momento central que marcó el pasaje de esta situación de ocultamiento a la afirmación de la identidad indígena fue la toma de conciencia promovida por los “*indígenas doctores*”, quienes, según el relato de E. un día:

«llaman al pueblo y le dicen: “nosotros somos igual que ellos lo que pasa es que tenemos una diferencia por la ropa, pero ese no es nuestro vestido, esa no es nuestra identidad cultural hay que rescatarla”» (Entrevista 12).

Fue así como se organizó el festival folklórico, en el cual participaron los otros pueblos indígenas de la Sierra y fue así como empezaron a rescatarse elementos de la cultura que se habían ocultado, tales como el Chicote, baile tradicional que los ancianos todavía no habían olvidado.

Pero no todos compartían y aún no comparten el entusiasmo por la re-indigenización. El camino de quién eligió la re-identificación con la tradición está lleno de dificultades y desaprobación. No obstante, el festival ha seguido ampliándose, convocando a un número cada vez más elevado de indígenas y no indígenas de varias zonas del país. Esto ha permitido el encuentro con otras comunidades y otras tradiciones culturales, lo que ha fortalecido el proceso de auto-reconocimiento de los Kankuamos.

En la actualidad, el proceso es oficial ya que cuenta con una forma organizativa estable y un programa que fue definido en el Congreso de 1993. Lo primero que propusieron los

integrantes del proceso fue la concientización de la comunidad y la sensibilización a las temáticas controvertidas de la re-etnización.

Es necesario hacer aquí un pequeño *excursus* que nos permita dar cuenta de cómo, en ese momento, se abordaba el tema indígena a nivel nacional e internacional, ya que a mi parecer, ese contexto histórico fue importante en las luchas indígenas de reivindicación y de afirmación identitaria.

Hace mucho tiempo la temática indígena se había vuelto argumento central en las discusiones internacionales. En 1940, los gobiernos de los países americanos se habían reunido en Pátzcuaro (México) para encontrar una solución al “problema indígena”, que presentaba características comunes en casi todos los países del continente. A tal fin crearon el Instituto Indigenista Interamericano. En 1957, la OIT (Organización Internacional del Trabajo) emitió el Convenio 107 sobre “Protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes”, un documento que fue la base de la legitimación de las políticas indigenistas e integracionistas de los Estados. Las disposiciones de este convenio, aunque buscaban proteger a las poblaciones indígenas, nacían de los intereses de los estados nacionales y no tenían realmente en consideración las reivindicaciones de los pueblos minoritarios.

El surgimiento de las primeras organizaciones indígenas en Colombia está relacionado con la necesidad de reivindicar el derecho a las tierras colectivas, como base de la supervivencia física y cultural de las comunidades indígenas y su derecho a la autodeterminación.¹⁴

Primero entre estas organizaciones fue el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que adoptó una estrategia de negociación con el Estado, creó una compleja estructura interna de comités especializados de salud, educación y prensa entre otros, y empezó la publicación de un periódico de circulación nacional: “Unidad Indígena” (Arango y

¹⁴ Las reivindicaciones de los movimientos indígenas colombianos y, en general, del sur andino se inspiran en el programa elaborado por Manuel Quintín Lame Chantre, cuyo puntos determinantes eran: recuperar y ampliar las tierras pertenecientes a los resguardos, fortalecer los cabildos, difundir el conocimiento de las leyes emitidas sobre el tema indígena, la defensa de la cultura propia y la formación de profesores indígenas.

Sánchez, 2004). Siguiendo el ejemplo del CRIC, surgieron muchas otras organizaciones indígenas de carácter regional -algunas de las cuales reunían grupos de diferentes etnias- y en 1982 nació la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

El programa de la ONIC incluía los siguientes puntos: la defensa de la autonomía y de los territorios indígenas, la recuperación de las tierras que habían sido usurpadas, el control de los recursos naturales dentro de los territorios indígenas, el estímulo a las organizaciones económicas y a la educación bicultural y bilingüe y el conocimiento y la aplicación de la legislación indígena (Borrero García, 2003).

La situación de dominación física y cultural, común a los pueblos indígenas americanos, llevó a un cambio progresivo en la dinámica de las reivindicaciones y logró la reapropiación de la lucha indigenista por parte de los indígenas así como una ampliación decisiva en su perspectiva política. La lucha ya no le pertenecía a organizaciones o grupos sino a todos los pueblos indígenas del continente americano.

La declaración de Barbados II, resultado del encuentro que tuvo lugar en 1977 entre un grupo de antropólogos y de representantes indígenas, además de denunciar la situación de dominación cultural, afirmaba la necesidad de la unión de la “población india” para acabar con el capítulo de la colonización.

La importancia creciente de los movimientos indígenas en los ámbitos nacionales e internacionales, llevó a re-examinar los modelos sobre los cuales hasta ese entonces se había construido la política indigenista, que por lo general habían sido reflejo de las lógicas de las sociedades dominantes. En 1989, la OIT produjo un nuevo documento, el Convenio 169, para sustituir el Convenio 107, cuyas ópticas integracionistas ya no se adecuaban a las nuevas perspectivas. Este Convenio tenía en consideración las “aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven”. Se inauguraba así, en materia indígena, una nueva política basada en el respeto de la alteridad y en la igualdad de la dignidad de todas las culturas.

La Constitución colombiana de 1991 siguió los enunciados propuestos por esta nueva política declarando: “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” (Artículo 70 de la carta política).

La nueva Carta Constitucional definía los lineamientos de un estado social de derecho que proclamara la igualdad de todos los ciudadanos, incluidos las personas que hacían parte de las minorías étnicas, pero no a través de su equiparación frente a la ley sino reconociéndoles un tratamiento diferenciado que se adecuara a sus diferencias y exigencias (Sánchez, 2003).

En este ambiente político se formaron los “doctores indígenas”. Dicha atmósfera favorable debió animar a los Kankuamos que todavía sentían una relación profunda con sus orígenes indígenas. Así se inició el camino hacia la re-etnización, hacia el auto-descubrimiento. No se puede negar que la nueva dirección tomada por el estado colombiano y los derechos que se les reconocieron a los indígenas¹⁵ hayan influido en el esfuerzo de afirmación de la propia identidad indígena, ya que no todos los Kankuamos sintieron el deseo de recuperar su historia y su cultura:

«Cuando llegaron los carnets de salud dijeron no si yo soy indio, ya sobraba indio para los carnets de salud, porque en un principio sólo pedimos para los que se identificaban como indios pero se fueron uniendo para aprovechar los recursos al serlo, era identidad por conveniencia» (Entrevista 1).

Sin embargo, no todos lo hicieron por estas razones:

«Mucha gente lo hizo así, otra por lo que sentía, otros dijeron que si les daban algo por ser Kankuamo eso no les importaba y renunciaron a muchas cosas menos a ser Kankuamo» (Entrevista 1).

¹⁵ El Estado facilita el acceso a determinados recursos a las minorías étnicas que puedan demostrar la “autenticidad” de la propia identidad étnica o sea que puedan demostrar haber mantenido sus usos y costumbres tradicionales (véase la sentencia T254 de 1994).

Tanto el cambio en la constitución colombiana como en la legislación internacional fueron, sin duda alguna, un impulso importante, pero no la razón última por la cual los Kankuamos decidieron re-indigenizarse.

«ese proceso [...] nace después que en la Constitución Política de 1991 se dan cosas, cuando la Constitución política habla de territorios indígenas, es cuando nosotros también planteamos, y no es que no lo hubiéramos podido hacer sin la Constitución porque ya había mucha gente comprometida trabajando antes de eso, sino que les daba miedo por la estigmatización de la iglesia» (Entrevista 5).

Después del Congreso de 1993, se propuso un programa de sensibilización de la comunidad. En esa época, R. hacía parte del comité de jóvenes que se había formado después del congreso y recuerda que todo se fue dando poco a poco: los estudiantes de bachillerato empezaron a asistir a las reuniones y a interesarse al proceso; luego se creó un espacio en Valledupar, en un local que fue llamado Chimbuchí, donde se producía artesanía. Dicho local se volvió un punto de encuentro para los jóvenes y para todos aquellos pertenecientes a las otras comunidades.

En 1994 se constituyeron los cabildos y se preparó un plan de acción con actividades y objetivos. La gente involucrada en el proceso trabajaba de forma voluntaria, porque no había recursos económicos para financiar los proyectos. Se organizaban pequeñas actividades patrocinadas por la OIK como bazares y pequeñas fiestas donde cada uno colaboraba con lo que podía. De esta forma, las personas se enteraban de lo que pasaba, de los logros alcanzados y los objetivos que se seguían.

El trabajo de “recopilación histórica”, tal como lo define M., realizado por Juan Carlos Gamboa Martínez fue muy útil en el proceso de recuperación, ya que se pasaba por un momento en el que todavía no había claridad sobre cómo llevar adelante el proceso de reconstrucción cultural. Martínez recogió directamente de la gente los recuerdos de su

pasado, recuerdos que fueron fundamentales en la reconstrucción de la memoria colectiva. Martínez realizó la investigación¹⁶ en un momento de transición, cuando:

«se empezó a entender que efectivamente [los Kankuamos] hacemos parte de los cuatro pueblos de la Sierra y se entendieron y aprendieron las señas culturales que habían alrededor» (Entrevista 6).

En 1995, se realizó en Chemesquemena el segundo Congreso. Para entonces, el proceso estaba más organizado y los mamos participaron en el evento. Los mamos fueron y siguen siendo los responsables de elegir al cabildo gobernador, quien representa administrativa, legal y extralegalmente a la OIK, al Resguardo Indígena Kankuamo y a la comunidad en general¹⁷. Lo espiritual envuelve todos los aspectos de la vida y de las decisiones colectivas de los Kankuamos y es fundamento de su gobierno. La compilación del Modelo Participativo que se publicó después del tercer Congreso del pueblo indígena Kankuamo en La Mina en junio 2005 es elocuente al respecto. En este documento, el programa de reconstitución y organización del resguardo y el proceso de reconstrucción cultural siguen una estructura definida en todos los aspectos, incluyendo la forma en que se organiza el gobierno kankuamo y su enraizamiento en la tradición espiritual.

El gobierno kankuamo se estructura según un orden jerárquico ancestral que permite ejercer la autoridad en el territorio. Selogatakan es el origen del gobierno, que se materializa en los padres espirituales, Terugama y Turungama, los cuales residen en los sitios sagrados Dunarwa, Chendukwa, Curiba y Gonavindwa. Allí está el fundamento de la justicia. Cada uno de estos sitios tiene su misión y ordena la manera en que se debe fortalecer el gobierno propio. Los principios que rigen este gobierno tienen sus raíces en la tradición espiritual de los Kankuamos: la Ley del Sé o Ley de Origen garantiza el mantenimiento del equilibrio en el territorio y es el fundamento de la identidad kankuama. *Ezwama* es el principio de organización del cual procedieron todas las normas materiales y espirituales. En los

¹⁶ El trabajo que resultó de esta investigación fue publicado en 1994 por la ONIC y la OIK con el título: "No somos descendientes de los Kankuamos, somos Kankuamos...un pueblo invadido pero jamás conquistado".

¹⁷ Esta definición de Cabildo Gobernador fue tomada del Modelo Participativo de Ordenamiento del Resguardo Indígena Kankuamo.

ezwama principales reside el poder de los linajes¹⁸ de los pueblos de la Sierra. Mediante la interpretación y la orientación de la Ley de origen, el mamo ejerce una autoridad permanente.

Estos principios ancestrales y figuras espirituales gobiernan internamente el pueblo Kankuamo, mientras que las organizaciones indígenas y el Consejo Territorial de Cabildos, que actúan por delegación de los mamos, se ocupan de los asuntos externos.

En cuanto a la estructura de la OIK encontramos: el Congreso del Pueblo Indígena Kankuamo conformado por 270 delegados pertenecientes a las doce comunidades del resguardo. Este congreso delinea y organiza el proceso de autonomía y fortalecimiento étnico-cultural. Por su parte, el Cabildo Mayor, compuesto por 25 miembros, es una instancia colectiva para la toma de decisiones.

El nuevo mundo de los Kankuamos, que se está pensando y reorganizando según la tradición, está fundado en la espiritualidad y un fuerte sentido de la comunidad, cuya unidad se intenta recuperar mediante una estrategia de renovación y re-encuentro entre las personas que comparten los antiguos sentimientos de pertenencia étnica y cultural .

La llegada de grupos armados ilegales a la Sierra influyó de manera devastante sobre las comunidades Kankuamas generando muertes y destrucciones y contraponiéndose al proceso de reconstrucción de la identidad étnica que estaba apenas empezando. A pesar de esto el proceso no paró. El fenómeno masivo de desplazamiento provocado por el conflicto en lugar de causar una interrupción en el trabajo de reconstrucción cultural le dio una nueva inesperada fuerza.

¹⁸ Los linajes, establecido en la ley originaria, decretaban la función de cada familia tenía que cumplir en el orden universal.

4-EL DESPLAZAMIENTO EN BOGOTÁ

En este capítulo se tratará el tema del desplazamiento entre los Kankuamos: luego de haber trazado brevemente una historia del conflicto en la Sierra Nevada se presentarán, de manera más profunda, los efectos que este fenómeno tiene y ha tenido sobre los indígenas que fueron obligados a abandonar su territorio de origen y sobre el proceso de reconstrucción cultural emprendido por los Kankuamos que, en la ciudad, asume nuevos aspectos y características.

4.1 Breve historia del conflicto en la sierra

La Sierra Nevada de Santa Marta se erige desde la costa del Caribe rodeada por las ganaderías del Cesar, las grandes explotaciones agropecuarias, el oleoducto que transporta el crudo hacia la costa y el ferrocarril para transportar el carbón extraído en las minas del Cerrejón. Por la particularidad de su geografía, la Sierra no sólo fue considerada una zona estratégica para las ciudades de la costa que la rodean, sino también como un centro de interés para el desarrollo de actividades ilegales como cultivos de marihuana¹⁹ y coca, gaaquería, contrabando, etc.. Así, este macizo se convirtió en el epicentro de la disputa entre grupos armados ilegales que luchan por el control de la zona.

Las FARC llegaron a la Sierra a mediados de los años ochenta y se establecieron en diferentes puntos de la montaña. Buscaron un acercamiento a comunidades como las del pueblo de San Pedro Bello y Atánquez, en un intento por reemplazar los carentes sistemas de justicia legal. En 1987, las FARC habían consolidado su presencia en varios sectores de las vertientes occidental y suroriental afectando, especialmente, los resguardos Arhuacos, Kogi y Kankuamo. Para fortalecer su presencia en estos territorios y aumentar las finanzas

¹⁹ Los cultivos de marihuana se habían difundido en la Sierra en los años setenta dando origen a grupos mafiosos que controlaban este comercio. Entre finales de los setenta y principio de los ochenta, la superficie de cultivo y el comercio de marihuana se redujeron drásticamente y se terminó su producción.

de la organización, la guerrilla impuso impuestos a agricultores y cafeteros de la montaña, y a ganaderos y empresarios de la zona bananera.

En los años noventa las FARC contaban con tres frentes, el 19, 41 y 59. Su influencia era particularmente fuerte en la vertiente suroriental, en la zona kankuama entre los ríos Guatapurí y Seco. En este mismo periodo también hizo su incursión en la Sierra la guerrilla del ELN, que se estableció en la vertiente suroriental, entre Pueblo Bello y Atánquez, con el objetivo de incrementar sus recursos económicos a través de extorsiones y secuestros.

Entre 1986 y 2000 se registraron 564 acciones en la jurisdicción de la Sierra Nevada, realizadas en su mayoría para destruir infraestructuras y, en algunas ocasiones, en contra de objetivos militares y de la policía. Estas acciones tuvieron como resultado la desaparición casi total, y por largo tiempo, de puestos de Policía en la Sierra.

Entre los grupos de autodefensas que actuaban en la Sierra Nevada en los ochenta, sólo el grupo que tenía su núcleo central en el Mamey pudo tener una base estable en la región. En esta zona, la de la vertiente norte de Sierra Nevada, dicha organización llegó a controlar todos los cultivos de cocaína y los corredores para el transporte del producto hacia el mar. Muchas otras autodefensas con bases en las zonas bajas de la Sierra Nevada incursionaron en las vertientes occidental y suroriental de este macizo. Estas organizaciones, que eran estructuras cerradas y autónomas cuyos intereses se relacionaban con los de los ganaderos, los grandes agricultores, empresarios y comerciantes, recientemente se han reorganizado a través de la coordinación de las AUC (Autodefensas Unidas de Colombia). La actividad de las AUC en las zonas bajas de la Sierra se ha manifestado de manera contundente a través de un aumento significativo de la violencia: por ejemplo, el número de las víctimas de las masacres pasó de 42 en 1998 a 116 en el 2000.

Según un estudio del Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario (principal fuente de información aquí utilizada sobre el conflicto en esta zona) que fue publicado en 2001, en el 2000 murieron diez civiles por cada combatiente.

Entre 2001 y 2004, las AUC empezaron una fuerte ofensiva en la Sierra con el objetivo de someter a los otros frentes paramilitares y de bloquear los corredores estratégicos a través de los cuales se abastecían las guerrillas. Esto provocó, en el 2002, una primera ola de desplazamiento masivo, ola que afectó principalmente la vertiente norte de la Sierra y que obligó a cerca de nueve mil campesinos a abandonar sus tierras (Viloria 2005).

En el municipio de Valledupar, en la vertiente suroriental de la Sierra Nevada, que es la que nos interesa en este trabajo, hay una concentración del 80% de la población en la ciudad. Se calcula que hubo un promedio de 73 homicidios por cada cien mil habitantes; este promedio parece ser bastante bajo si se considera que en las vertientes occidental y norte este promedio alcanza los 100 homicidios. Sin embargo, hay que hacer una distinción entre la zona urbana y la rural ya que ésta última registra una tasa muy elevada: 200 víctimas de homicidios por cada cien mil habitantes.

En el corregimiento de Atánquez, principal centro poblacional de los Kankuamos, se ha registrado una altísima tasa de muertes violentas, causadas principalmente por las AUC, que utilizan la carretera Valledupar-Atánquez-San Juan del Cesar para penetrar en la Sierra.

Esta situación afecta de manera particular a los cuatro pueblos indígenas que viven en estos territorios: Arhuacos, Kogi, Kankuamos y Wiwa, cuyas condiciones de vida se han deteriorado rápidamente. Durante el auge del cultivo de marihuana durante los años setenta, los indígenas eran utilizados como cuidadores de los cultivos o como transportadores de los productos de la Sierra hacia las tierras bajas. Sin embargo, otros murieron en el intento de salvaguardar sus tierras al tiempo que otros tantos fueron obligados a abandonar sus pueblos para desplazarse hacia zonas más altas de la montaña.

La lucha entre los diferentes grupos armados ilegales por el control del territorio, provocó graves pérdidas en la economía de los pueblos indígenas, ya que no pudieron seguir practicando la agricultura en diferentes pisos térmicos, que permitía la producción de una gran variedad de alimentos, favorecía el intercambio de productos y las relaciones comerciales con otros grupos. La restricción a la movilidad impuesta por los actores del conflicto, ha impedido e impide todavía el acceso a lugares sagrados que son de

fundamental importancia en el sistema cultural de los grupos de la Sierra. Negarle el acceso a los sitios de pago, es impedir que los indígenas puedan cumplir con sus responsabilidades ancestrales. Dicha “negligencia” que tiene consecuencias gravísimas y repercusiones a nivel material y espiritual en todo su universo de pensamiento.

En el 2003, el ejército ingresó al territorio kankuamo para garantizar la protección de la etnia y se instaló, entre otros sitios, en el pueblo de Chemesquemena. La presencia de las fuerzas armadas determinó una disminución de las muertes violentas²⁰ pero, al mismo tiempo, produjo el aumento de otras formas de represión: militarización del territorio, choque de autoridades, bloqueos alimentarios, violación de sitios sagrados, amenazas, estigmatización, no retorno digno, desplazamientos selectivos, desapariciones forzadas, limitación en la movilidad a las fincas, líderes sin posibilidad de retorno ni seguridad productiva fuera del territorio, etc. Además, se generó un fenómeno social bastante grave: el aumento significativo de casos de jóvenes embarazadas por miembros del ejército, que negaban la paternidad de los hijos y los abandonaban.

Tanto la situación generalizada de miedo como la imposibilidad de tener una vía de escape a esta condición han hecho que muchos jóvenes se unan a uno u otro grupo armado ilegal. Para estos grupos armados, el reclutamiento de indígenas conocedores del territorio ha resultado ser un elemento estratégico.

Hasta hoy, toda esta situación ha determinado que muchos Kankuamos se desplacen debido a las amenazas, a la pérdida de amigos o familiares en el conflicto y al miedo generalizado. Sumado a la búsqueda de otras formas de sobrevivir o a la pérdida de la esperanza, este desplazamiento sigue constante hasta hoy.

4.2 De la Sierra a Bogotá

Según G., se han dado cuatro tipos de desplazamiento en la Sierra: el desplazamiento determinado por la voluntad de estudiar afuera, que es transmitida por las enseñanzas de la iglesia católica; el desplazamiento generado por la necesidad de buscar tierras más

²⁰ Más de 230 Kankuamos fueron asesinados en los últimos 15 años.

productivas; el desplazamiento causado por la falta de trabajo y la necesidad de encontrar otras formas de supervivencia y el desplazamiento resultado del conflicto armado y de la violencia.

Es claro que el desplazamiento por la violencia política ocupa un lugar central. Más de cuatrocientas familias kankuamas sufrieron el drama del desplazamiento forzoso desde el momento en el que el conflicto llegó a la Sierra. La mayoría de las personas que entrevisté en Bogotá tuvieron que abandonar su tierra por haber sido amenazadas o por haber sufrido atentados, y todas han vivido la experiencia de la muerte violenta de amigos o familiares. Muchos de los desplazados creen que hay una relación directa entre la participación en el proceso de re-construcción cultural y la persecución de los grupos armados. La mayoría de los entrevistados cree que esto se debe al plan de recuperación del territorio ancestral de los Kankuamos, el cual choca con los intereses de los terratenientes, que según ellos, están vinculados los paramilitares de la Sierra. De hecho, los líderes de la organización han sido los más victimizados. Esto ha causado un retraso significativo en el programa del proceso de re-indigenización, ya que muchas personas no se involucraron por temor a las repercusiones por parte de los actores del conflicto. M. describe así estos momentos:

«Mucha gente que no mataron le tocó salir y esto generó miedo en la gente, la gente no es capaz de decir todo lo que vivió, prefieren callarlo porque el terror fue muy fuerte y sobretodo el grado de permisividad que fue grave. Con instancia pública nadie decía nada, eso era como matar a un perro y esa insensibilidad de la sociedad generó miedo y la gente aún no la ha superado, creen que la permisividad sigue ahí, que si callan de pronto no les pasa nada pero por eso mismo no se atreven a decir todo lo que vivieron» (Entrevista 6).

Z. es un ejemplo típico de lo descrito por M. Ella vivió, como muchos otros, el estrés terrible de la muerte de unos familiares y de las amenazas directas de parte de los paramilitares, derivadas del hecho de que sus hermanos (de los cuales ella renegaba) entraron en la guerrilla. El evento que más la afectó fue la pérdida de su mejor amiga con la cual “compartía todo” y que, como ella, tenía una hija pequeña, en circunstancias dramáticas:

«ver esa mamá con su hija que.. de la misma edad que yo. Ver esa mamá como la destrozaron, la ruptura familiar...el rompimiento de la familia fue terrible [...] ¿qué más tenemos que esperar?» (Entrevista 3).

La actitud de creer que no hay nada que se pueda hacer para cambiar la situación, y que es causada por el terror, ha sido uno de los principales obstáculos del proceso. Uno de los líderes del grupo de jóvenes, Freddy Arias²¹, coordinador del programa de derechos humanos de la OIK, solía incitar a la gente a enfrentar sus temores con la frase: “si nos matan callados, ¡que nos maten hablando!”. Esta frase esconde y revela al mismo tiempo toda la gravedad de la situación de dominación social, económica y psicológica sufrida por los Kankuamos.

Sin embargo, gracias al proceso y a los esfuerzos para dar visibilidad a nivel nacional e internacional al drama del etnocidio y de las masacres sistemáticas que estaban viviendo los Kankuamos, la situación mejoró y hubo una disminución considerable de asesinatos y desapariciones.

L. me cuenta que el conflicto ha destruido el clima de confianza y hermandad que había entre los habitantes de la Sierra (Entrevista 9). Basada en su experiencia, ella siente que a veces es la misma gente del pueblo la que fomenta esa violencia²²: su hermano fue asesinado porque un kankuamo que fue su alumno en el colegio, lo entregó a los paramilitares bajo la acusación de ser colaborador de la guerrilla. La entrega de personas que supuestamente colaboran con los rivales parece ser un requisito necesario para ser admitidos en los grupos ilegales. Fue por acusaciones injustas que su hermano murió y que ella tuvo que abandonar su tierra para huir a Bogotá, casi sin nada, sólo con su hija y su esposo, dejando todo lo que tenía.

Cuando estaba en la Sierra, L. no participaba en las actividades del proceso, pero cuando llegó a la capital esto cambió. Al principio se acercó a la OIK porque necesitaba la

²¹ Freddy Arias fue asesinado en Valledupar en 3 de agosto de 2004.

²² En palabras de L.: «eso es lo que más duele que la gente se haya encargado de fomentar esa violencia destruyendo la hermandad y la unidad que se tenía».

certificación de indígena, que le daba derecho a algunos beneficios.²³ Fue así como se encontró con gente conocida que había pasado por la misma experiencia y con la cual compartía mucho más que la procedencia de un mismo lugar.

En la ciudad, los indígenas tienen que enfrentar los problemas prácticos de supervivencia. En general, se instalan en los barrios más pobres, donde los alquileres son menos caros. Los que ya estaban involucrados con el proceso y los que desean un acercamiento a éste tienen la posibilidad de entrar en la OIK (dependiendo de la disponibilidad de trabajo), que es una buena fuente de ingresos económicos y les permite seguir activamente dentro del proceso de reconstrucción. Otros se vinculan con la ONIC, donde conocen los movimientos y procesos de los indígenas del país. Muchos intentan sobrevivir a través de la producción y venta de artesanía, utilizando los espacios que la misma Onic pone a disposición (hay una exposición de mochilas en la entrada del edificio de la organización). Algunos buscan un trabajo adecuado a la formación profesional que tuvieron. M. llegó a Bogotá porque «un señor que trabaja en derechos humanos» le ofreció la posibilidad de vivir en una casa que tenía en esta ciudad y aquí trabaja duramente en el sector de la salud para poder mantener a sus cinco hijos.

Paradójicamente, la situación de desplazamiento en Bogotá le dio un nuevo impulso al proceso. Los líderes que fueron obligados a dejar el territorio siguieron trabajando en la ciudad con nuevos proyectos y objetivos. Poco a poco, se formó una comunidad indígena en la ciudad que pronto se transformó en un punto de referencia fundamental para los Kankuamos que llegaban a la capital. En términos generales, los desplazados experimentan sentimientos de soledad profunda por la imposibilidad de compartir su experiencia; pero la presencia de otros Kankuamos que han pasado por las mismas situaciones de sufrimiento y violencia, ha generado un clima de confianza y solidaridad en el que se han difundido con facilidad las ideas de la re-etnización. El estar lejos de la Sierra y de sus familias, el vivir en un lugar ajeno en muchos aspectos, ha sido el catalizador del despertar de la necesidad de sentirse parte de la comunidad que ahora se reconoce como indígena. El contacto con la

²³ Esta certificación debe ser expedida por la autoridad tradicional de la comunidad de pertenencia y da derecho, entre otras cosas, a becas para bachilleres.

ciudad y su extrema diversidad, les ha hecho caer en cuenta de su diferencia y de la importancia de reconocer y afirmar su pertenencia étnico-cultural.

En el momento en el que había la posibilidad de sufrir de mayor estigmatización y soledad, la comunidad indígena ciudadana les ha ofrecido a los Kankuamos desplazados un espacio vital para reconstruir y revivir el sentimiento de hermandad y de unión.

A pesar de la nostalgia y del deseo de regresar que es común a todos los desplazados, la lejanía de la Sierra y del conflicto ha producido condiciones favorables para el desarrollo de algunas estrategias:

«aquí [en Bogotá] hay otros patrones que no les interesa lo que nosotros hagamos, no somos factor de perturbación para ellos [los victimarios] por eso ha sido un poco más fácil y por lo menos se ha podido hacer un trabajo de incidencia política y de visibilización en otros sectores de la sociedad y a nivel internacional, se ha podido hablar del tema» (Entrevista 6).

Bajo estas circunstancias, la experiencia de desplazamiento ha sido revestida de una nueva significación atada a la tradición y la espiritualidad que los Kankuamos están redescubriendo. J. vive en Bogotá desde el 1999. Antes del drama del conflicto en la Sierra, su familia tenía estabilidad económica y no se interesaba por las ideas de re-indigenización. J. llegó a la capital sin tener nada, después de haber sufrido amenazas por parte de paramilitares que estaban interesados en las propiedades de su familia. Los primeros tiempos fueron los más difíciles debido al enorme contraste entre la vida que estaba acostumbrado a vivir en su tierra y el ritmo frenético de la ciudad. Fue en la ciudad donde empezó a involucrarse con el proceso indígena:

«[...] ya se da cuenta uno de que hay que volver a lo que era, tú creías mucho en cuanto a los pagamentos, todos los rituales, si nosotros no hubiéramos estado tan desunidos no habría pasado lo que pasó, a raíz de eso se mete uno de lleno» (Entrevista 4).

De acuerdo con J., el conflicto y todo lo que se derivó de él es culpa de los mismos Kankuamos que abandonaron sus responsabilidades ancestrales, provocando una ruptura en

el sistema universal de equilibrio que, según la Ley de Origen, ellos debían contribuir en mantener. Sólo reasumiendo su identidad indígena y con ella su responsabilidad de “hermanos mayores”, es decir, sólo volviendo a ser la cuarta pata de la mesa que constituye la Sierra,²⁴ ellos podrán cumplir con sus obligaciones y restaurar el equilibrio.

G. vino a la capital en el 2003, después de haber sobrevivido a un atentado en Valledupar, orquestado en su contra por unos paramilitares. Entró a trabajar en la OIK porque sabía que en esta organización tenía la posibilidad de ganar dinero. Sin embargo, con el tiempo se “enamorado de la lucha”, como él mismo lo dice, y se adentró en el re-descubrimiento de lo tradicional. Hoy es uno de los principales líderes del proceso en Bogotá. En su interpretación, el proceso del desplazamiento es interpretado como parte del diseño de la Madre Tierra, que actúa para el bien de sus hijos:

« Vine porque la Madre me puso aquí... la madre creadora que es la que nos dirige y nos lleva a cualquier parte, cuando no quiere que nos pase algo y quiere que eso se transforme para bien de una comunidad, ese es el oficio de la madre tierra» (Entrevista 1).

Desde su perspectiva, el desplazamiento se transforma en un “bien” para la comunidad, ya que la presencia de estos Kankuamos en la capital ha permitido el encuentro y el fortalecimiento de las relaciones con otras organizaciones como el Movimiento Nacional de Víctimas y la ONIC, que los han apoyado y han hecho posible la visibilización nacional e internacional de su caso:

«la madre como toda vio la necesidad de salvar a sus hijos de donde tuviera peligro para que el tema de nosotros pudiera mejorar, y cambiara un poco, no necesariamente estoy yo para eso la madre tierra se encargó de traernos hasta acá para actuar aquí, se pudo hacer muchos trabajos de lo que es la visibilización...» (Entrevista 1).

Esto no quiere decir que la experiencia del destierro sea menos dolorosa; la adaptación al nuevo ambiente siempre es traumática por la diferencia de los ritmos de vida, de la comida, del trato con la gente y, sobre todo, por la relación con la tierra. Con el renacimiento de la

²⁴ Esta es una metáfora muy utilizada por los Kankuamos, en la cual la Sierra es la mesa y los cuatro pueblos indígenas que la habitan son sus patas, su sostén.

tradición, la relación con el territorio adopta nuevos sentidos: cada elemento, cada costumbre cotidiana se re-interpreta en términos de la antigua cultura y crea y re-crea los vínculos con la Sierra y con los ancestros, que se vuelven una parte significativa de cada momento del presente. Retornar es el sueño de todos:

«la relación con la tierra la defendemos porque ahí es donde está nuestro ombligo, es donde está la placenta, la primer vida de uno y ahí mismo hay que morir no podemos decir que vamos a esperar por aquí o vamos a morir aquí, no, hay que llegar a su tierra porque es ahí donde está su fuerza y el vínculo con todos los que han muerto ahí sigue el pueblo, el pueblo no se termina sigue funcionando con sus vivos y sus muertos» (Entrevista 1).

La Sierra se ve como el centro de la espiritualidad, el nexo entre el pasado y el futuro que da sentido a la vida de los Kankuamos. La tierra recoge a sus muertos y sus historias, en ella están inscritas la identidad y la historia de un pueblo que había desaparecido y que está resurgiendo. La Sierra, su territorio, es la clave del proceso de re-construcción, porque en ella reside la voz de los ancestros y de todo lo que los Kankuamos fueron y serán.

Dicen los mamos que estar alejados de su tierra es el castigo por haber descuidado sus deberes:

«si los abuelos hubieran hecho lo que tenían que hacer, Kankuamos no habrían por fuera, pero es así como la madre castiga y nos manda, si no hicieron caso aquí vamos a ver si en otro lado lo hacen y se pueden identificar con lo que son y es así muchos Kankuamos que les tocó salir hoy en día se identificaron aquí y asumimos más identidad aquí que en el territorio porque allá nos daña pena ponemos el vestido, o usar el poporo, que nos enseñaron que los indios eran puercos, sucios» (Entrevista 4).

Se reitera que el desplazamiento es, al mismo tiempo, un castigo y un medio a través del cual recuperar la conciencia de la identidad. Esta idea está enraizada en la concepción, compartida por los otros pueblos de la Sierra, de que los indígenas tienen la responsabilidad de cuidar el territorio que les fue entregado ancestralmente por los padres espirituales. Preservar el territorio a través de los pagos es la contribución de los indígenas (como

individuos y como colectividad) al mantenimiento del equilibrio universal. Este tipo de pensamiento (que se encuentra en otras culturas indígenas americanas, como la de los nahuatl) pone al hombre indígena en el centro de un frágil sistema de equilibrio en el cual su falla tiene repercusiones en todo su mundo. El castigo asume un significado en cuanto redime al hombre de sus errores y lo ayuda a comprender su responsabilidad en el ámbito de la tradición. En este sentido, los linajes parecían tener una función de reguladores sociales ya que establecían el rol de cada grupo dentro de este sistema de equilibrio y permitían, de cierta forma, no sólo el mantenimiento del equilibrio universal sino también del orden y del *status quo* político-social.

Estar aquí, me decía D., es como una escuela, si uno no se niega a aprender. Al estar lejos de la Sierra, el vínculo con ella reviste adquiere una importancia fundamental en la tradición, sobre todo por la práctica del pagamento, lo cual genera problemas debido a la imposibilidad de realizarlo por parte de quienes se encuentran desplazados. Los mamos y los mayores, quienes son los que mantienen, recuerdan y cuentan la tradición, se quedan en el territorio de origen y esto dificulta la transmisión a aquellos que viven el castigo del destierro. Para solucionar este problema otros pueblos indígenas no sólo de la Sierra sino de todo el País han intervenido. Es el caso particular de los Muisca, quienes también están viviendo un proceso de re-construcción. Ellos han sido el mayor apoyo y soporte para los desplazados de Bogotá ya que hay la convicción de que, a pesar de algunas diferencias en las manifestaciones culturales, el corazón de las culturas indígenas es el mismo, y que existe un núcleo de pensamiento que es común a todas. Esta concepción se conecta con una forma de panindianismo que se ha difundido con ciertos aspectos de la globalización y ha consentido la ampliación de las fronteras de la lucha indígena, ya no más confinada a los niveles locales. El acceso a los medios de comunicación, a través de los cuales fue posible conocer otras diferentes experiencias de lucha de los pueblos indígenas, así como los encuentros nacionales e internacionales entre estos pueblos abrieron nuevos espacios, que permitieron el reconocimiento y la consolidación de una identidad indígena genérica (Contreras, s.f.). Según Contreras, la identidad indígena actual se ha desarrollado siguiendo dos direcciones conexas con la lucha política común: una local, ligada a reivindicaciones

inmediatas y otra genérica con reivindicaciones políticas de más amplio alcance (Contreras, s.f.). Este panindianismo político está vinculado a un panindianismo cultural reivindicado por el etnicismo (corriente que se oponía a las dinámicas integracionistas del viejo indigenismo) que afirmaba la existencia de una sola civilización india, de la cual participarían todos los pueblos indígenas más allá de sus diferencias culturales (El indigenismo oficial mexicano en el siglo XX, s.f.). Es con esta óptica que los Kankuamos se apoyan en otros pueblos indígenas, ya sean de la Sierra o no, para reconstruir su propia cultura.

De hecho, el aporte de los Kogi es indispensable para recuperar la tradición kankuama por dos razones fundamentales: ellos son el pueblo de la Sierra que menos aculturación ha sufrido y más viva e intacta ha mantenido su tradición; y, más importante, cuando los kankuamos se dieron cuenta que su cultura iba a desaparecer confiaron a los kankuamos kogi todo su conocimiento incluyendo la lengua. Así, los Kogi se transformaron en los custodios de la cultura kankuama y hoy están acompañando el proceso de su reconstrucción. Sin embargo, hay más. Según los Kankuamos, la sabana cundiboyacense donde fue fundada la ciudad de Bogotá es un sitio sagrado por todos los indígenas de las Américas que se reunían aquí para compartir sus pensamientos. Cuentan los kankuamos que esta zona era la cuna de todos los pueblos indígenas, el nido del pensamiento espiritual, donde todo nació; la gente venía a hacer pagamentos y se devolvía, hacía trueque de sal en Zipaquirá y hacía pagamentos en Monserrate, en Faca, en las piedras del Tunjo, que es un “sitio cerrado de pensamiento”. Es por eso que Bogotá es capital, porque aquí reside el poder espiritual:

«Los kankuamos lo han dicho, este era un sitio de encuentro de las culturas americanas, a este sitio llegaban indios de la Patagonia como de Alaska, este sitio está lleno de historias y cuentos de todas las culturas, aquí lo encuentra uno, al ser un encuentro cada cultura tiene algo de las otras, cuando se sienta a hablar con los abuelos se da cuenta que tiene cosas de otras culturas, elementos similares, que hacen parte de ese legado cultural y de esa forma vamos reconstruyendo nuestra cultura, aprendiendo a escuchar al otro porque la cultura la llevamos grabada en la sangre para nosotros es genético el legado cultural» (Entrevista 14).

La elaboración de este sentido de “espíritu común” les ha permitido a los Kankuamos aprender a conocerse reconociéndose en otros, acogiendo sus costumbres y su sabiduría, las cuáles sienten cercanas a las propias. Muchos Kankuamos aprendieron sólo estando aquí el significado del poporo, un objeto sagrado de calabazo que simboliza a la mujer espiritual. El poporo contiene la cal que se utiliza en conjunto con la hoja de coca para mambear (mascar coca). Este objeto es típico de los pueblos indígenas de la Sierra y es de gran importancia en su cultura.

G., cuya formación espiritual se ha dado en el contexto del desplazamiento, me explica el significado de este objeto sagrado y del acto del poporear (o mambear):

«El poporo es un elemento tradicional de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, es más un ritual de la palabra, estamos hablando pero también pensando, el movimiento que usted ve es escribir el pensamiento y seguir la palabra. Por lo general nunca una persona que tenga este elemento puede hacerlo con rabia y su escritura es dulce, cada poporo tiene una forma diferente y detrás de cada poporo hay una historia crítica, puede ser grande o pequeño y lo que tenemos en la boca es hoja de hayo o de coca y ésta es la que nos aconseja, nos da la sabiduría para actuar y hablar» (Entrevista 5).

Para aprender estos elementos y comprender los gestos cotidianos y significativos de la cultura, es necesaria la guía espiritual de los mamos y de los mayores que son una inspiración y apoyo constante en el proceso de reconstrucción cultural. Los mamos, filósofos, sabios, conocedores de la naturaleza y la astronomía, expertos en la curación de enfermedades, en la botánica y en muchos otros campos, consejeros siempre atentos y presentes, revisten un rol político fundamental en las culturas serranas (Uribe, 1993). La base del poder del mamo reside no sólo en su conocimiento, sino también en su presencia constante en los momentos importantes de la vida de los miembros de su pueblo (presencia que se transforma en un sistema de control sobre los mismos) y, al mismo tiempo, en su lejanía sea física (debida al aislamiento del resto de la población) sea intelectual y espiritual (Uribe, 1993) que le dan un aura de inalcanzabilidad. Ellos son el centro del sistema social,

político y espiritual de las culturas de la Sierra y, por esta razón, los personajes más importantes en el camino de la reconstrucción étnica.

La presencia del mamo Kogi, Lucas, quien se mudó a Bogotá hace nueve años, ha sido central para acompañar el camino espiritual de identificación de los Kankuamos con sus orígenes. Este hombre de 98 años, que está en graves condiciones de salud, vino a la ciudad porque, según él, en esta zona reside el poder del pensamiento y porque sabe que ayudar a los Muisca -que son los guardianes de este sitio- en su proceso de recuperación cultural, significa fortalecer a todos los pueblos. Aquí les enseña a los indígenas, tanto a los Muisca como a los desplazados de la Sierra), la existencia de muchos sitios sagrados que hoy son lugares obligados de pago. Pero para los Kankuamos, Lucas es particularmente significativo: él nació y vivió en la época en la que todavía este pueblo no estaba totalmente afectado por el proceso de aculturación y mantenía algunos rasgos y prácticas de su antigua cultura. Él, –me revela A.-, habla un poco de la lengua Kankuama, conoció los sitios de pago, las familias a las que se les pagaba por la compra de iguanas y la comida típica: la iguaca que es la sardina. Él vivió en el territorio antes de mudarse cerca al Río Magdalena y esto lo hace que su testimonio sea esencial en la recuperación de la memoria de sus antepasados.

Mamo Lucas dirige el camino de los indígenas desplazados hacia la recuperación de la cultura. J. me cuenta que este camino está hecho de penitencias que el mamo les va asignando a cada uno, para que paguen las deudas contraídas por su negligencia hacia la tradición, y aprendan a asumir las responsabilidades que tienen como indígenas. Esto es parte de su legado como mamo. Así como él recibió su conocimiento, antes de morir él tendrá que entregarlo a alguien que pueda seguir con su legado. Roberto, el guía Kogi, que acompaña espiritualmente a los Kankuamos, fue elegido para recoger esta sabiduría.

Debido a la falta de sitios sagrados de los Kankuamos en Bogotá, los Muisca pusieron a su disposición unos lugares que fueran adecuados a sus necesidades: reunirse, hacer pagos, celebrar rituales o, simplemente, compartir el pensamiento, sus experiencias, sus dudas y sus necesidades. Hoy los Kankuamos se reúnen en el resguardo Muisca que se

encuentra ubicado en Cota (Cundinamarca). Allí existe una finca a la que los Kankuamos van periódicamente y en la cual permanecen unos pocos días para vencer la soledad, renovar los sentimientos de solidaridad y de unidad de la comunidad y fortalecer los vínculos de pertenencia étnico-cultural. En estos encuentros, participan a menudo indígenas de otras comunidades. Allí es particularmente importante la presencia de los “abuelos” muiscas y de los mamos Kogi, que son los únicos que tienen la competencia necesaria para la celebración de los ritos de purificación “que dan inicio al rito de la palabra”.

En la ciudad se da la tendencia a invisibilizarse. Muchas personas eligieron a la capital porque en ella era más fácil esconderse de los victimarios de los cuales escapaban. Sin embargo, esto tiene sus desventajas, sobre todo para los que están acostumbrados a vivir en pequeñas comunidades, donde todos se conocen. En la ciudad “eres una cifra” me dice D., *«le hace falta a uno todo, la hamaca, la comida, hablar con la gente, sentirse alguien allá»* y esto es lo que menos le gusta: *«el sentirme solo, los supermercados, ver gente que camina sin saber para dónde va, que no son capaces de mirar a los ojos del otro, que se desconfía de todos»* (Entrevista 14). Probablemente, los lugares que más le inspiran soledad son los que más contrastan con la imagen de su Sierra: el supermercado es aún más enajenante si se compara con la tiendita del pueblo, donde los dueños te acogen con la sonrisa de quien te conoce de toda una vida. Por esto, los encuentros periódicos de Cota son tan importantes. No es lo mismo verse constantemente en la ciudad, en el trabajo, en la organización, que compartir momentos donde uno siente que puede revelar sin miedo la esencia de su ser, donde siente que es comprendido, donde los pensamientos colectivos se funden para hacerse uno solo. Es difícil mostrar lo que se es en pleno, en un lugar donde te juzgan por vestir distinto, por tener una mochila o por poporear, todos actos, estos, que serían normales (o estaban volviendo a serlo) en su tierra. Por eso está Cota y, probablemente, otros lugares que no pude conocer.

Como parte del programa de recuperación ambiental, la administración distrital fomenta encuentros no solo entre indígenas sino entre el público general. En 2008, se desarrollaron proyectos de cooperación con los Kankuamos desplazados para la protección del medioambiente. Estos proyectos preveían una serie de encuentros y charlas entre los indígenas y

la ciudadanía sobre el tema ambiental. Dichos encuentros se realizarían en parques ubicados en varias zonas de la ciudad²⁵. Durante tales encuentros, los indígenas podían compartir sus conocimientos y sabiduría. Por esta razón, fomentaban un intercambio que fortalecía el diálogo intercultural y la profundización de las relaciones entre sectores distintos y alejados de la ciudadanía urbana.

La relación con culturas diferentes dentro del ambiente ciudadano, ha sido un factor que aleja a los más jóvenes del sentido de recuperación de la tradición liderado por los mamos y mayores Kankuamos. Los jóvenes son los que más sufren el impacto cultural porque están más expuestos al contacto con otras culturas, sobre todo en las escuelas. Durante su entrevista, M. admitió:

«hemos tratado de integrarnos de mantenernos pero no es igual, hay muchas cosas acá que te influyen, y a los muchachos se afectan porque el colegio, por los amigos, eso no es como estar allá. A pesar de que no dejamos de compartir, si nos invitan a tal lado vamos, hacemos la presentación de la danza, pero no es lo mismo» (Entrevista 11).

Hay que decir que M. es una mujer cabeza de familia cuya participación en las actividades del proceso se limita a participar en algunos encuentros colectivos. Otros padres, que están mucho más involucrados en la organización, confirman con orgullo la resistencia de sus hijos al desarraigo cultural y su determinación de seguir identificándose como Kankuamos. La transmisión intrafamiliar de los valores culturales juega un papel fundamental en este aspecto de la vida de los jóvenes desplazados, que viven el constante contraste entre la vida dentro de sus casas y la que está afuera.

Para los Kankuamos que sufrieron esta situación de desarraigo y que luchan para recuperar su identidad indígena, la educación de los hijos según la tradición es de una importancia vital: ellos representan el futuro y también el pasado, y sus creencias serán el resultado de los esfuerzos que sus padres hicieron para re-construir la identidad kankuama.

²⁵Otro proyecto distrital fue el de construir diagnósticos sobre la salud (es decir, el nivel de contaminación) de los parques de la ciudad.

J. y G. (entre muchos otros) tienen hijos pequeños y los están educando para que crezcan como Kankuamos, para que se identifiquen con su cultura y puedan, un día, vivir en la Sierra como partes del pueblo que será la cuarta pata de la mesa.

5- RE-PENSANDO Y RE-ESCRIBIENDO LA IDENTIDAD COLECTIVA

5.1 Mito de creación

«Los primeros padres espirituales, cuando todo estaba oscuro, en el plano donde nuestra vida no puede alcanzar, dieron origen al espíritu y al pensamiento; ellos crearon todo en espíritu, en el mundo no material; no era gente, ni aire, ni cosa, sólo una idea. Los primeros padres espirituales estudiaron la organización de la diversidad espiritual para poder llegar a formar el mundo físico antes que amaneciera.

La Sierra Nevada se formó al extenderse Seránkua como un caracol a partir de la base hasta llegar a la cima de los Nevados y en cada uno de los puntos cardinales (Dibulla, Pozo Hurtado, Camperucho y Gaira) colocó un hombre para que la sostuvieran, que a su vez son los dueños globales de la Sierra. Alrededor de la Sierra está Colombia, o el continente americano, luego el mar y los otros continentes.

Serankua se casa con cuatro esposas que son las cuatro clases de la tierra (negra, roja, blanca y amarilla) que recubren la Sierra; una vez que Serankua extendió por todas sus partes la tierra negra y fértil (Seynekun), esparció las semillas y hubo producción, pobló la tierra de los diferentes vegetales y animales que existen; y finalmente de la unión de Serankua y Seinekun creó los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada: Ika, Kaggaba, Wiwa y Kankuamo, y les dio la Ley de Origen, que establece las normas y costumbres propias que cada pueblo tiene que cumplir y en la que se tiene la responsabilidad de cuidarla y conservarla como nuestra Madre. La Sierra no sólo es el origen, el comienzo y el centro del mundo, que está agrupado concéntricamente alrededor de ella sino también su resumen, su representación y su sostén. En la Sierra están concentrados los Padres y las Madres de todo cuanto existe. Del cuidado que de ella se tenga depende la existencia del mundo, para que no haya desequilibrio hay que trabajar a través de los tributos que tienen su materialización en el “pagamento”. Las cuatro etnias de la Sierra responsables de

cuidarla son por eso responsables del mundo entero y si una de ellas falta llegará el caos. Somos los hermanos mayores porque somos los hermanos responsables» (Hoja de Cruz 2006).

5.2 La identidad colectiva en re-construcción

“Esto de ser indio no es fácil, ustedes apenas están empezando a entender” le decía un mamo a uno de los líderes actuales del proceso de reconstrucción cultural. Si seguimos el mito de origen se entiende la razón de tal afirmación: los indígenas de la Sierra cargan con la responsabilidad de mantener el orden universal. La falla de uno lleva consecuencias para todos. Los Kankuamos descuidaron sus deberes por mucho tiempo, y esto, en la óptica de la tradición, generó repercusiones en todos los pueblos de la Sierra y, como consecuencia, en el universo entero. Cuando los Kankuamos renunciaron a su identidad y dejaron de cumplir sus responsabilidades ancestrales, o sea, cuando dejaron de hacer los pagos, todo el sistema de equilibrio falló. Ellos tienen ahora que pagar sus deudas para que la situación vuelva a normalizarse, pero para hacerlo deben conocer sus deberes ancestrales, re-encontrar los sitios de pagos que les fueron confiados y volver a asumir su identidad indígena. Para lograrlo, es necesario que vuelvan a conquistar el derecho de ser indios. De allí las penitencias que les asignan los mamos, quienes con ellas buscan comprobar hasta qué punto los Kankuamos están dispuestos a asumirse como colectividad y como individuos que comparten el sistema cultural de la Sierra.

Cuando los mamos Kankuamos se dieron cuenta de que su cultura se estaba perdiendo, dejaron su conocimiento a los mamos Kogi; sabían que un día, su pueblo, que fue conocido por la profundidad de su pensamiento (Pumarejo y Morales, 2003), resurgiría. Los Kogi salvaguardaron el conocimiento espiritual de sus vecinos para, en un futuro, poder restituírselo. Pero los Kankuamos deben merecerlo: tienen que merecerse el derecho a recuperar la riqueza cultural que, en el pasado, desperdiciaron.

«Hoy sí, ha habido un tema de identidad y de recuperación de lo tradicional que ha sido el eje fundamental para nosotros, el tema de la espiritualidad que estaba bastante olvidado

porque los mayores vieron la necesidad de esconderlo porque no había responsabilidad en el Kankuamo» (Entrevista 1).

En uno de mis primeros encuentros con los Kankuamos, ellos me contaron que su lengua no estaba perdida, que algunos Kogi la conservaban ya que les había sido transmitida por sus ancestros Kankuamos. A medida que avanzaban en su camino hacia la re-construcción cultural, les revelaban algunas palabras de su antiguo idioma. Todo esto para que las consideraran como un regalo precioso que tenían que custodiar y defender.

El rol que los Kogi están revistiendo en el proceso de los Kankuamos podría hacer pensar en su predominancia entre los pueblos de la Sierra. Creo que más que como una relación de poder, este fenómeno se explique haciendo referencia a la necesidad de los indígenas serranos de constituir un frente común para poder oponerse a la invasión externa y reivindicar con mayor fuerza frente al Estado sus derechos al territorio y a la autodeterminación. Los Kogi gozan de gran respeto por ser los que más se han mantenido fieles a su tradición y por esta razón, hoy, pueden ayudar a los Kankuamos en su reconstrucción. Esto no se puede leer como una situación de subordinación de los Kankuamos, ya que se iría en contra de las disposiciones ancestrales de la Ley de Origen que, además del mantenimiento del orden universal, permite la convivencia y el equilibrio entre los pueblos de la Sierra.

La re-etnización es, pensada principalmente, como un proceso de auto-descubrimiento que nace del individuo y se transmite a la colectividad que, a su vez, incide en el camino individual orientándolo a través de aquel conocimiento ancestral que se vuelve a conocer y que, poco a poco, resurge de sus cenizas.

Muchos factores intervienen en el camino de cada persona y grupo dentro de este proceso: el miedo, el desplazamiento, la necesidad de encontrar un significado a la propia tragedia, el ejemplo de otros pueblos, los beneficios del Estado, la soledad que se experimenta en la ciudad, etc. La aceptación de esta identidad empieza a nivel individual, cuando la persona se reconoce como indígena. Reconocerse como indígena no quiere decir llevar puesto el

traje tradicional, o la mochila o tener el poporo sino identificarse con una tradición cultural y espiritual que se transforma en una ética y moralidad de la vida:

«Mi identificación está adentro y luego me pongo un vestido para demostrarla, el vestido lo uso para recuperar y sensibilizar» (Entrevista 5).

Recuperar la identidad colectiva es un esfuerzo que parte del individuo quien, con su ejemplo, intenta sensibilizar a los otros. Muestra que, contrario a lo predicado en el pasado, no hay nada malo en ser indio, sino que esta condición debe ser una razón para sentir orgullo. La sensibilización de la comunidad con estos temas se da, como hemos visto, con la organización de encuentros colectivos que fomentan estos sentimientos de pertenencia grupal y étnica que se habían sepultado bajo el peso de los prejuicios. Este proceso consiste en recrear la adhesión a ciertos valores de existencia que eran característicos de la tradición; estos valores no han desaparecido, ni se han olvidado, solo se han ocultado.

Lo que mayores y mamos intentan hacer es despertar “al espíritu kankuamo”, el cual representa los valores y las creencias colectivas que pertenecían a sus ancestros. Se dice que ese espíritu ha vivido adormecido por largo tiempo dentro de los individuos. Si bien se reconoce que muchas cosas cambiaron y muchas se perdieron y ya no se pueden recuperar, también se tiene la convicción de que lo que más importa en esta re-construcción de la identidad es re-descubrir las raíces culturales que los mantienen ligados no sólo a esta tierra sino también entre sí.

Queriendo hacer referencia a un texto clásico de J.J. Rousseau, diría que se está intentando re-generar el consenso de los individuos hacia un supuesto contrato social que establecieron sus antepasados y que, a pesar de los cambios sucedidos en el tiempo, y con algunas modificaciones, sigue representando (o al menos esto se cree) la esencia del pueblo Kankuamo. La identidad colectiva que se intenta reconstruir es la de “hermanos mayores”, de cuidadores de la Sierra y del equilibrio universal, porque estas son las responsabilidades que, de acuerdo con los mitos de origen y la cosmogonía de los pueblos de la Sierra, les fueron confiadas en el principio de los tiempos. Reconstruir quiere decir re-encontrar su lugar entre los pueblos de la Sierra y su rol en el universo, y con eso un renovado sentido

del vivir. Esta identidad se re-descubre a través de los relatos de los abuelos, de las enseñanzas de los mamos que han mantenido viva la tradición y, sobretodo, de la práctica misma de comunidad. El contar de los ancianos es el reproducirse de la cultura a través de los tiempos. Hay que aclarar que los Kankuamos no están buscando un retorno a la vida como la conducían sus ancestros, sino una revitalización de la tradición que tenga en cuenta los cambios históricos que se han dado en el tiempo. La tradición, de cierta forma, tiene que adecuarse al presente.

Los encuentros con otros miembros de la comunidad son de fundamental importancia, no sólo para revitalizar la cultura, sino también para re-descubrirla conociendo y compartiendo experiencias, relatos y recuerdos del pasado:

«lo que hay en otros, uno también lo encuentra en uno mismo, nosotros hablamos el tema de mirar hacia adentro, como la posibilidad de reencontrarnos y eso es cuando volvemos a ver qué es lo malo y lo bueno que hemos hecho y cuando eso se analiza nos reencontramos con lo que somos, como vemos de verdad lo que somos» (Entrevista 1).

Los aportes de los otros pueblos indígenas también son necesarios para poder conocerse reconociéndose en ellos:

«Y estando con ellos los [los Muisca] en ceremonia se aprendía mucho y así se vio la forma de enrolarse con ellos, entonces casi todos los sábados se iba, se hacían rituales y quienes poporeaban lo hacían» (Entrevista 3).

La última afirmación sobre el poporear aclara algunos puntos clave en la re-identificación. Todos los que participan en el proceso saben qué es un pporo, es decir, que este es un elemento vital de la cultura. Pero no todos los hombres que están en edad para hacerlo lo utilizan, porque para ser un Kankuamo que poporea, hay que ser consciente de lo que esto significa, y se debe estar listo para asumir el peso de las responsabilidades que trae consigo. J. me dice, sobre este tema:

«yo personalmente no uso el pporo que es algo que se debe usar con mucho respeto, si uno no se siente capaz mejor no hacerlo porque eso es algo sagrado. [...] hay cosas a las que les

tengo mucho respeto y miedo, porque a veces cuando me pongo a hablar con ellos [los mamos] me da como temor y son cosas que yo respeto mucho» (Entrevista 4).

Este temor tiene una doble explicación: una reside en el aura de personajes de grandes conocimientos, sabiduría y autoridad que circunda a los mamos; la otra se debe a un fuerte sentimiento de culpa, que se difundió entre los Kankuamos que empezaron el camino de re-indianización. Este sentimiento tiene sus raíces en la convicción de que sus faltas hacia la tradición provocaron los eventos nefastos que se abatieron sobre su pueblo. Como ya lo hemos visto, estas culpas necesitan ser expiadas a través del castigo y del pagamento, o sea devolviéndole a la tierra lo que ella da, nutriéndola como ella los nutre, material y espiritualmente. De esta forma, se alimenta también a los muertos que en ella reposan y que no quieren ser olvidados. Los recuerdos de los ancestros y la cultura se mantienen vivos nutriéndolos, se reproducen y se perpetúan en el tiempo, con la fuerza de la memoria de quienes vivieron según sus normas, constituyéndose en el ejemplo para construir el futuro.

Reconstruir esta identidad colectiva quiere decir referirse continuamente al pasado, dar voz a sus muertos, formarse con las enseñanzas de las autoridades tradicionales, reasumir sus responsabilidades espirituales, volver a hacer los pagamentos, reconstituyendo así el vínculo con la tierra a la que pertenecen. Pero esto no se puede hacer dejando atrás lo que han vivido como civilizados; esto no quiere decir petrificarse en una idea de sí mismos que niega los cambios que se han venido dando a través del contacto con otras culturas. Los Kankuamos podrán volver a identificarse con su traje indígena, el poporo y la mochila, podrán comer iguana ahumada, pero no se puede pensar en que vuelvan a ser lo que eran antes de la llegada de los españoles o del conflicto.

Ellos están re-pensando su cultura, re-interpretando su historia sin negarla. Hay algunos que son más rígidos con respecto al acatamiento de ciertas normas, pero es difícil encontrar - sobre todo en Bogotá- a un Kankuamo que no tenga celular. La OIK graba videos de todos los eventos que se consideran importantes. En Atánquez hay un salón público con computadores y servicio de internet de banda ancha a disposición de la gente. Los

Kankuamos se pueden encontrar en sitios web creados por ellos mismos (www.kankuamos.com, para citar uno); actualmente, hay un canal de televisión de la comunidad (Kankuama TV) que fue creado para el fortalecimiento de su cultura.

D. me decía al respecto:

«yo no voy a ser un indio como lo fue mi bisabuelo, hay que adaptarse a los tiempos, pero sí puedo tomar lo esencial de mis abuelos, la cultura es como un río que va corriendo, la cultura no siempre pasa por el mismo lugar, al correr va cambiando el cauce, haciendo curvas, volver a ser indio no es vivir como lo hacían nuestros antepasados por allá hace 200 o 300 años, esa es la gran apuesta que tenemos, ser indios con lo que tenemos. Investigar y escudriñar lo más que se pueda, tenemos que adaptarnos a la época a la tecnología y el reto es como la tecnología se convierte en una herramienta que nos sirva para fortalecernos» (Entrevista 14).

Lo que los Kankuamos quieren como pueblo es lograr la autodeterminación, lo que incluye tener un gobierno autónomo relacionado con el gobierno nacional. Para que esto sea posible es importante que las personas se eduquen tanto en el sistema propio como en el sistema de educación nacional; de allí nacería la posibilidad de ser autosuficientes y gestionar autónomamente las relaciones con el Estado.

Eso es lo que intentan hacer hoy en día. La formación de profesionales fuera del territorio tiene como objetivo lograr esta autonomía; re-etnizarse no significa aislarse del resto del mundo, sino poder relacionarse con él, siguiendo su propio sistema de pensamiento e interpretación.

«Nosotros nos sentiremos consolidados, cuando todo mundo respete las autoridades propias, cuando tengamos gobierno propio, todo desde nuestra cosmovisión, cuando nuestros niños y nuestros hijos se sientan orgullosos de pertenecer a una raza indígena tan milenaria como somos los Kankuamos, ahí ya nos vamos a sentir consolidados y no veo muy tarde el cumplimiento de estas aspiraciones» (Entrevista 15).

El logro de esta meta involucra el fortalecimiento interno y un proceso encaminado a “reforzar” aquellas bases étnico-culturales comunes en las cuales los Kankuamos puedan reconocerse y empezar a re-pensarse como una colectividad con una identidad.

M. me relata la manera en que empezaron la reconstrucción de su cultura:

«Habían cosas de la cultura que estaban con nosotros pero no lo considerábamos así, teníamos el tejido, hacían el pagamento aunque escondido, cada grupo familiar tenía sus cosas, la comida también estaba presente, lo único que faltaba era la lengua, pero en el proceso de conocer la historia se han tomado otros elementos identitarios de la cultura de manera más sistemática. Que en su momento lo tenían algunos Kankuamos pero no expuestos al público, muy reservado [...]. En cada pueblo había unas personas que sabían cuáles eran los sitios de pagamento, lo que se ha hecho en este proceso es recoger la información e ir la unificando y todas apuntan al mismo resultado, que los sitios son comunes, son los mismos, sólo que antes cada quien iba por su lado. Ahí estaba todo, la música, el uso de las plantas medicinales, solo que no se había asumido que eso era uno de los valores culturales que hacían parte de nuestra vida y eso había que defenderlo» (Entrevista 6).

Los mamos y las sagas (equivalentes femeninos de los mamos) son los guías de este camino de fortalecimiento espiritual. Hay tres líderes que son reconocidos entre los Kankuamos y son quienes dirigen el resguardo. Fueron delegados y autorizados por los mamos de otros pueblos de la Sierra para hacer los trabajos sagrados y cargar con la responsabilidad de su pueblo. La autorización de los guías espirituales de los otros pueblos de la Sierra fue necesaria en el momento de emprender la re-indigenización, porque, según lo que se plantea, los Kogi fueron los que, en su mayoría, se mantuvieron fieles a la tradición. Esto no quiere decir que haya una jerarquización entre los mamos de los diferentes pueblos, sino que hay un reconocimiento, de parte de todos, de que los Kogi y los Arhuacos son los que, habiendo mantenido la tradición, pueden hacer cualquier tipo de trabajo sagrado. Ellos son los que han asumido la responsabilidad de su rol. No todos pueden ser mamos:

«Primero eso [volverse mamo] es por casta, eso viene de generación en generación, una familia de tradición, puede dar un hijo mamo, [...] toda persona que recibe algo tiene que entregarlo y más de la tradición, que sea mamo, y lo otro lo da la misma madre naturaleza, la misma Madre Tierra es quién decide quién va a ser mamo, igual otro mamo puede decir: tal pareja va a tener un hijo que va a ser mamo o va a ser saga» (Entrevista 13).

La antigua escuela para volverse mamo, según A., duraba veinte años. Los elegidos tenían que alejarse del resto de la comunidad en sitios donde sólo podían nutrirse con lo que la naturaleza les ofrecía. Allí aprendían de los viejos mamos la historia de la creación y la Ley de Origen y todo el conocimiento que se había transmitido oralmente siglo tras siglo. Una vez cumplido este tiempo, los mamos estaban listos para asumir sus responsabilidades, que incluían las de ser guía espiritual, dirigir al pueblo y sus proyectos, manejar el calendario agrícola, alejar las enfermedades, hacer los trabajos sagrados y de limpieza tanto individual como colectiva. Hasta hoy, los mamos se encargan de mantener el equilibrio dentro de la comunidad y preservar los sitios sagrados, haciendo los pagos y transmitiendo sus conocimientos.

Sin los mamos no hay quien dirija el pueblo. Esta fue la razón por la cual los Kankuamos perdieron su rumbo cultural: estos líderes espirituales fueron demonizados y proscritos por los misioneros católicos. Cuando se interrumpió el vínculo de confianza con ellos, se presentó una falla en todo el sistema socio-económico y religioso que los Kankuamos habían tenido por siglos.

Desde el principio, el proceso de reconstrucción ha contado con el apoyo de los mamos de la Sierra, tal como lo demuestra la carta del mamo Ijka Juan Izquierdo, del 19 de febrero de 1993, cuando se enteró de la intención de los Kankuamos de volver a su tradición indígena

“Desde la creación del mundo se le encomendó a las cuatro tribus el cuidado de la Sierra Nevada, a cada tribu se dejó su propio territorio, su propia lengua, pero somos semejantes entre sí, ya que la forma de hacer los pagos es similar [...]. En la actualidad vivimos en la Sierra Nevada los Ijka, los Kâggaba, los Wiwa y los Kunkwu, por haber descuidado su lengua y sus costumbres, no es que hayan desaparecido, ya que tradicionalmente se

conocen los sitios sagrados que a ellos se les encomendó cuidar, y según nuestras leyes y costumbres hasta la actualidad se ha venido cumpliendo con tales compromisos para que no haya un desequilibrio en nuestra Madre Tierra. Muchos Mamos nuestros conocen a cabalidad los pagamentos que hacen los hermanos Kunkwu y esta es la razón por la cual existimos y permanecemos como grupo, ya que seguimos cuidando al mundo que se nos encomendó desde un principio. Sin excluir a los Kunkwu como grupo indígena de la Sierra Nevada, y si queremos ganar la lucha de nuestros límites territoriales es uniéndose los cuatro grupos, ya que si excluimos a los Kunkwu se da un desequilibrio y no tendríamos fuerza, ya que ellos están dispuestos a pelear su territorio a como de lugar. Se nos ha pedido que adivinemos para hallar la mejor forma de conseguir nuestros objetivos ante del gobierno nacional [...] hemos concluido que la mejor forma es uniéndonos los cuatro grupos” (Arias, 2001: 22).

La última parte de la carta evidencia el objetivo práctico que es el punto clave del proceso de reconstrucción: recuperar la totalidad del territorio que les pertenece por una ocupación ancestral a los pueblos indígenas de la Sierra. Gros (2000) afirma que el apoyo que estos grupos de la Sierra a los Kankuamos está relacionado con la posibilidad de crear entidades territoriales indígenas que reúnan bajo la misma autoridad indígena, territorios pertenecientes a comunidades diferentes. Esto parecería confirmarse con los pronunciamientos de los mamos, sobre la necesidad de recuperar los territorios delimitados por la Línea Negra:

«Todo los territorios indígenas están delimitados, hay cuentos y cantos que nombran hasta donde llegaba y cuando uno los escucha va formando todo el mapa territorial, los lugares sagrados que por lo general son los que limitan el territorio, y esos mapas, cuentos y cantos están en la memoria de mucha gente» (Entrevista 14).

No obstante, limitarnos a pensar que ésta sea la única razón que ha llevado a la alianza entre los pueblos de la Sierra, implicaría negar los fundamentos mismos sobre los cuales se desarrollaron sus culturas: la Ley de Origen, en la cual se afirma la hermandad entre estos pueblos y su complementariedad en el mantenimiento del equilibrio.

Hasta hoy, los mamos de los otros pueblos de la Sierra suplieron las fallas de los Kankuamos, pero es importante que sean los mismos Kankuamos quienes recuperen los conocimientos necesarios para poder cumplir con sus responsabilidades y retomar el puesto que les corresponde en el orden del universo.

La presencia del mamo Lucas y de los abuelos Muisca en Bogotá es, entonces, de gran importancia para los Kankuamos, que han logrado reinstaurar las relaciones basadas en los valores tradicionales con la ayuda de estos líderes espirituales.

En Cota casi siempre se reúnen durante el fin de semana. Por lo general, no son más de diez personas, en su mayoría hombres; pero si hay eventos particulares pueden llegar a ser muchos más. Allí participan en ceremonias tradicionales de purificación que presiden tanto el mamo como los abuelos Muisca y luego empieza el ritual de la palabra, en el cual cada uno relata sus experiencias y acciones y confiesa si hizo o no lo que se le había encargado en el marco de su personal recuperación de lo tradicional. Los reunidos pcorean, reflexionan y comparten los pensamientos, preparan comida típica, cuentan historias y rien alrededor del fuego; así sus recuerdos se esclarecen y reviven los sentimientos de unión y de pertenencia que tienden a debilitarse con el ruidoso y solitario caos de la ciudad.

James Clifford describe este tipo de eventos colectivos como típicos de la condición de los indígenas que viven una situación de diáspora y que intentan re-establecer o fortalecer un ligamen con el territorio de origen y con la propia identidad india, que se debilitan por la imposibilidad de llevar a cabo sus prácticas tradicionales. A pesar de esta coincidencia, los Kankuamos no encajan completamente en los términos cliffordianos de diáspora, ya que contrariamente a lo que sostiene el autor con referencia a estos casos, estos indígenas tienen un deseo constante del retorno que es típica del exilio. Los encuentros colectivos que los Kankuamos realizan están enmarcados en el proceso de reconstrucción cultural y tienen el objetivo principal de revitalizar los elementos culturales tradicionales que los mantienen vinculados con sus orígenes indígenas en perspectiva de su retorno al territorio.

La primera vez que participé en unos de esos encuentros, en febrero de 2004, fue una ocasión especial. Los desplazados de Bogotá, entre los cuales se encontraba el cabildo

gobernador de los Kankuamos, se habían reunido en Cota para discutir cómo seguir con el proceso de re-etnización, durante uno de los períodos más cruentos del conflicto en la Sierra, cuando había amenazas pendientes sobre los líderes y el balance de muertes eran de dos o tres personas por día. La reunión, en la cual participaron alrededor de treinta personas, tuvo lugar en un sitio sagrado que los Muisca pusieron a disposición. Terminada la reunión, todos comimos un delicioso caldo preparado al estilo tradicional Kankuamo y empezaron las danzas y la música. Este proceso se repite cada vez que es posible, dependiendo de la cantidad de personas y de la presencia de mujeres.

Con el desplazamiento, muchos Kankuamos han tenido que adaptarse a nuevas condiciones de vida, desarrollando nuevas capacidades y habilidades, que han contribuido a transformar la cultura, introduciendo nuevos elementos que se integran a los viejos. Muchos hombres que se mudaron aquí sin la familia aprendieron a cocinar; de hecho, en los encuentros que se hicieron en los parques y en Cota, fueron los hombres quienes cocinaron desde los bollos con carne molida hasta el sancocho de pescado.

Estando en la ciudad, V. aprendió a través del encuentro con otras culturas nuevas técnicas para producir artesanía con piedritas coloridas, un sistema que seguramente será importado en la Sierra y tendrá rápida difusión porque es fácil de realizar y económico. Cuando estuve en la Sierra noté que muchos compraron este tipo de objetos (collares, brazaletes, etc.), que hasta ayer no hacían parte de su cultura, pero que probablemente lo serán en el futuro. G., que se interesa en la medicina tradicional, está estudiando las técnicas de acupuntura para ampliar su conocimiento y “fortalecer la medicina alternativa”, porque está convencido de que este conocimiento se permeará a su cultura y que un día podrá ser útil.

El abuelo Fernando Carrillo, hablando sobre el tema del retornar a la cultura tradicional decía:

«todo eso no está perdido, está en la mente, dentro de nosotros, podrán aparecer muchas cosas porque todo al principio fue pensamiento, nada fue al azar, primero fue pensado, después fue ordenado y luego materializado y en eso estamos, en el principio otra vez, en el pensamiento para materializar» (Encuentro colectivo 2).

Este sabio muisca defendía la necesidad de llevar el pensamiento a un nivel distinto, dirigirlo hacia la comunidad misma para poder hacer un examen de conciencia que les permitiera reflexionar y re-encontrar dentro de sí los orígenes. Esto no significa que, para volver a ser indígenas, se tenga que volver a lo que se era hace más de 500 años. Como lo he planteado, esto no es lo que los Kankuamos buscan con su reconstrucción cultural. Creer esto equivaldría a pensar que la identidad es algo estático que permanece igual a sí mismo en el tiempo. Pensar que son más indígenas los que han mantenido los usos y costumbres²⁶ significaría tener una imagen de ellos como fósiles históricos. Los mismos Kankuamos son plenamente conscientes de eso, tanto que afirman que: “la identidad es un proceso dinámico y cambiante [...] que conserva y construye diferencias, que transforma la tradición por su propia evolución, que pierde elementos propios y se apropia de elementos externos para continuar afirmando su diferencia frente al otro” (Arias, 2001: 20).

²⁶ Véase la sentencia de Corte Constitucional T254 de 1994.

6- LA KANKUAMIDAD COMO PROCESO DE CONSTRUCCIÓN INDIVIDUAL

«Sentirse Kankuamo, saber que es indígena, que tuvo unos antepasados que vivieron y murieron ahí, como te digo cada quién lo asume a su manera, hay muchos caminos para llegar a un mismo fin, un mamo me decía, si todos somos mamos nos morimos de hambre, alguien tiene que trabajar la tierra. Si no hay semanero aquí entra el que se le da la gana, alguien tiene que ser semanero²⁷ y vigilar el territorio. Así miro las diferentes visiones que cada uno tiene, desde lo político, incluso pensando para él solamente, otros desde lo económico también hacia su parte, lo que nos ha costado un poco es fusionar esas cosas pero cada cual hace el trabajo que debe hacer» (Entrevista 14).

Para poder formar una colectividad primero hay que formar los individuos, me decía M.

Todas las personas a quienes entrevisté concuerdan en que su cultura nunca se había extinguido, sólo estaba adormecida. Por esta razón se refieren al proceso como un despertar. Sin embargo, en cada uno el deseo de re-encontrar sus orígenes nace de manera distinta. M. Empezó a tener conciencia de lo que era cuando salió del territorio para estudiar y era identificado como indio. Pero también creo que se debe a que su familia es una de las más involucradas con el proceso. Paradójicamente, el factor de la discriminación fue algo que impulsó a los Kankuamos, sobre todo a los que estudiaban afuera, a descubrir la raíz de la estigmatización y discriminación de la que eran víctimas y a interesarse en conocer la cultura de sus antepasados. El marginamiento jugó un rol fundamental en el proceso de aculturación ya que llevó a que los Kankuamos desarrollaran un profundo sentido de vergüenza por sus orígenes, sentido que hasta hoy es difícil de extirpar. Cada individuo encuentra sus métodos para liberarse de este peso y aceptar ser indio. E. me cuenta que, según sus investigaciones, ellos no son indios. La afirmación me dejó perpleja hasta que me explicó que indios son los que habitan la India, como si toda la discriminación que sufrieron fuera el resultado de una equivocación inicial de Colón, que pensó que eran

²⁷ Los semaneros son los encargados de la vigilancia y el control de la comunidad.

otra gente. M. recordaba que su proceso personal de concientización comenzó durante el bachillerato, o sea cuando “salió a estudiar”; pero fue en la universidad que adquirió una mayor claridad sobre lo que era, en ese momento empezó a cuestionar conceptos viejos y perjudiciales. E. insiste en el hecho que todos lo identificaban como indio, término con el cual él no se reconocía hasta que entró en contacto con otras organizaciones y procesos indígenas y entendió cuál era su camino.

Para D., son los mismos vínculos con el pasado individual y colectivo los que lo atraen: “los espíritus de nuestros padres espirituales, ese es como un hilo que lo tiene a uno agarrado” (Entrevista 7). los Kankuamos pertenecen a su territorio porque allá está su historia y allá la Madre los llama. El apego al territorio es parte fundamental de la “kankuamidad”, la esencia misma del espíritu kankuamo; en el caso de los desplazados que viven exiliados en la ciudad este sentimiento se transforma en nostalgia y en el deseo de retorno al lugar de origen.

G. fue capturado por el camino de espiritualidad que asumió. Me confesó que lo más difícil de asumir la identidad kankuama, fue tener que dejar la vida libre que llevaba antes, para asumir el peso de las responsabilidades que su nuevo ser traía consigo:

«Asumir una espiritualidad y una identidad, es primero identificarse con lo que uno es, además es renunciar a muchas cosas y cuando se llega al tema de espiritualidad y se analiza, se llega al punto de devolverle a la tierra lo que recibe de ella, de pensar en la gente, en la comunidad, de pensar en hacerle el bien a todo ser humano» (Entrevista 1).

Hoy, G. es uno de los que más se ha re-identificado con tradición: siempre se pone su traje indígena, lleva la mochila y utiliza objetos tecnológicos como el celular sólo para cumplir con su trabajo con la organización. Pero, sobre todo, nunca abandona su poporo, con el cual piensa y a través del cual aprende cosas que nadie nunca le había enseñado.

Las mujeres, por lo general, se integran al proceso mediante otros aspectos que tienen más que ver con sus sentimientos de pertenencia, familiaridad y hermandad con la comunidad, que con la espiritualidad. Ellas se identifican, sobretodo, con aspectos de la cultura

“material”: tejer la mochila, participar en las danzas y la música y compartir con su gente. Ellas también viven con fuerza el vínculo con su territorio; para R. la Sierra es “lo mejor de lo mejor”:

«El encontrarse con las plantas, esto es tan diferente, poder tocarlas, labrar la tierra, mirar que hay algo ahí que es tuyo, tu gente más que todo, esa unidad que hay de pueblo entre comunidades, que tú sales para donde quieres y la gente te quiere, eso es algo que no lo compras con nada, eso es de uno» (Entrevista 2).

L. es joven, pertenece a una de las familias que más impulsó el proceso desde el principio y que se formó con las ideas de la re-etnización y del orgullo por su identidad étnica. Cuando estaba en Valledupar intentaba vencer la discriminación de la cual era víctima, explicando a quien intentaba insultarla quién era ella, cuál era su cultura de origen, de dónde venía su pueblo. Fue afirmando su identidad kankuama y logró el respeto de sus compañeros. Ella me cuenta que las mujeres se ocupan principalmente de la artesanía dentro del proceso de reconstrucción y que existe una asociación de artesanas kankuamas (ASOARKAN).

Hace mucho tiempo me explicaron que la mochila es para las mujeres lo que el poporo es para los hombres: mientras las tejen transmiten todos sus pensamientos y los incorporan en los patrones de los tejidos. Una mujer que conocí en la Sierra me contaba la historia de sus mochilas, que contenían su historia personal, así como la historia de su pueblo y del tortuoso camino que había recorrido para llegar a re-encontrarse.

L. es una de las pocas mujeres que participa frecuentemente en las reuniones de Cota, bien sea porque por a su edad no tiene las responsabilidades y los trabajos de las adultas, o porque su tío, otro líder de la OIK con el cual vive en Bogotá, la involucra en cada evento. En una Kankurua, los hombres con su poporo y las mujeres con su tejer se reúnen y hablan del fortalecimiento de los Kankuamos, escuchan a los mamos, tocan y danzan toda la noche. De esta forma L. renueva la adhesión a los valores de su pueblo indígena, confirma el amor por su gente y descubre sus tradiciones.

Otras personas se han encontrado con el proceso sólo en la ciudad. L. se acercó por razones prácticas y se quedó por la necesidad común a los desplazados de tener a alguien con quien hablar, con quien compartir su drama y sobre todo, con quien sentirse parte de una familia y alejarse de la soledad que envuelve a los desterrados. L. dice que, para que la gente se identifique como ella lo hizo, “tienen que pasar cosas”; como si fuera necesaria una “sacudida” para despertarse y decidir cambiar. Nadie pensaría en cambiar si las cosas estuvieran bien, el cambio necesita momentos de crisis para que la situación mejore. L. fue encontrándose con personas que tuvieron su mismo problema y que empezaron a entrar en la organización, aunque no se hayan involucrado por razones personales:

«No sé si conozcas a D., pues con él, como también tuvo problemas como yo, él ya estaba acá y conoce más del tema. Ellos van hasta Cota, hacen sus pagos, hasta allá no he ido yo, siempre me quedo con la niña pero donde he podido acompañarlos voy. [...] Imagínate, venirme a esta ciudad tan grande que no se sabe para dónde coger ni para dónde estirar, yo si me pegué mis pérdidas, él me brindó ayuda, a raíz de eso comenzamos a trabajar más unidos» (Entrevista 9).

Desde que ella está en la ciudad, contrario a lo que pasaba en la Sierra, participa en todas las reuniones. Allí se siente feliz afirmando su identidad, bailando y riendo con quienes comparten sus orígenes y su sufrimiento. Así empezó a reconocerse como Kankuama y a sentirse parte de esta comunidad.

Para M., al contrario, estar lejos del territorio ha determinado un alejamiento del proceso; ella extraña todo de la Sierra, pero sobre todo el contacto con la naturaleza. Cree con fuerza que los Kankuamos deberían estar orgullosos de lo que son y de su territorio, que “debería ser una de las maravillas del mundo”. Su trabajo le impide estar presente en muchos eventos, pero ella no quiere “perder la tradición, ni las cosas bonitas de allá” e intenta mantener esa tradición en la casa, porque sabe que “todo empieza en la casa” y si ella no lo hace, sus hijos tampoco lo harán y perderán el sentido de sus orígenes. Por eso los estimula a que interactúen con los Kankuamos que están aquí, y a que participando en los encuentros

y en los talleres, conociendo su danza y su música, pueden sentir la pertenencia a esta cultura.

E., en cambio, siempre se ha sentido cerca de la tradición, con la cual se identifica completamente. Al estar en el territorio tuvo la suerte de conocer a algunos mamos importantes de la Sierra y de poder observarlos mientras hacían los trabajos sagrados. Cuando era niño su mamá, fiel a su cultura, lo encerraba en la cocina con uno o dos mamos que practicaban un rito de purificación²⁸. Él nunca preguntó qué le estaban haciendo, porque lo consideraba una falta de respeto ya que “ellos sabían lo que me estaban haciendo”; pero se convenció de que lo estaban preparando, alejándolo de los pensamientos negativos que le “estaban invadiendo la cabeza”, para que estuviera al servicio de la tradición. Los trabajos tradicionales en los que participó con los mamos durante su vida, siempre fueron precedidos por rituales de purificación, por ejemplo, estar confinado en un lugar por muchas horas sin comer ni tomar nada. Aún estando en Bogotá, de la Sierra le encomiendan “trabajos” tradicionales que tiene que cumplir.

En el pasado, la pertenencia al linaje determinaba el camino que cada uno tenía que seguir:

«Una sola persona no lo puede hacer todo y en la ley de origen la concepción es que cada persona tiene una función. Y en nuestra ley es por linaje, cada linaje tiene una función, esta familia es buena para la música, estos son buenos para las plantas, como la piedra, el árbol, cada uno tiene una función» (Entrevista 6).

La función de cada linaje se transmitía oralmente. La pérdida de los linajes representó una gran debilidad para el proceso de reconstrucción cultural. Algunos pueblos de la Sierra mantienen ciertos rasgos de este antiguo sistema, pero mucho desapareció de la memoria de los demás y algunos mayores se están encargando de recuperarlo. Esto causa varios tipos de problemas:

²⁸ Deduzco que fuera un rito de purificación porque, por como lo describió, se parece a un rito en el cual participé, hace varios años. El rito consistía en entrar descalzo a un lugar sagrado, recibir con la mano izquierda, de unos mayores, una hoja de maíz que envolvía algo que nunca pude identificar, en levantar la mano por arriba de la cabeza y pasar sobre ella siete veces con movimientos rotatorios, de izquierda a derecha pensando en cosas positivas. Según cuanto me dijeron, esto, aleja los pensamientos negativos y da lucidez y tranquilidad a la mente.

«El tema de los linajes es una herencia de conocimiento, ahí se ha perdido la verdad absoluta sobre eso y fomenta los conflictos, porque uno termina haciendo lo que le corresponde al otro y así sucesivamente» (Entrevista 6).

También surgen dificultades porque, sobre todo los jóvenes, no quieren aceptar el consejo que se les da sobre sus funciones ancestrales; por consiguiente, esto genera problemas en la recuperación y trasmisión de la tradición. No todos los individuos están dispuestos a aceptar las responsabilidades que trae consigo la recuperación cultural. Los problemas inter-generacionales no se limitan a esto. Existe una gran polémica que divide las opiniones de los jóvenes y de los adultos, ya sea en la Sierra o en Bogotá: las relaciones con personas no pertenecientes al pueblo Kankuamo. Ya me referí brevemente al problema del involucramiento de jóvenes kankuamas con miembros del ejército que residen en su territorio. En Bogotá tuve la ocasión de conversar con una mujer que vivía el mismo contraste con los mayores. Ella y otros de sus compañeros defienden su derecho a una vida privada libre de este tipo de constricciones, porque están convencidos de que es posible mantener la propia identidad aún teniendo relaciones con personas externas a la comunidad. Ellos se sienten Kankuamos aunque no necesariamente se identifiquen con todos los aspectos y los preceptos del proceso de recuperación cultural.

La preocupación de los mayores tiene que ver con el momento de fragilidad que viven los Kankuamos en proceso de re-identificación y el temor de que los jóvenes, como ha sucedido en el pasado, puedan perder su cultura por la influencia de otras culturas. Z. intenta superar este problema demostrando su participación activa en todos los eventos organizados por la OIK, de manera que los mayores se enteren de que su interés en el proceso y su compromiso son reales. Z. no hace parte de la OIK, pero sí cree en la necesidad de re-afirmar su identidad Kankuama. En la Madre encontró el consuelo para superar las experiencias dramáticas que vivió: los asesinatos de sus tíos y de su mejor amiga, las amenazas, etc.. Dedicándose a “la Madre” intenta limpiarse del dolor que le estaba “pudriendo el alma”. También sueña con volver a su territorio, al cual extraña profundamente:

«la madre, la Madre tierra, su sabiduría [...] esta felicidad de estar otra vez en tu territorio, la comida, la gente, las costumbre...todo, me hace falta todo.» (Entrevista 3)

A., como todos los demás, desea volver a su tierra, pero tiene todavía mucho miedo, tanto que decidió no regresar con aquellos que fueron parte de la misión humanitaria de acompañamiento y verificación de la situación de los Kankuamos en febrero de 2009 y en julio de 2008 de la última audiencia del Tribunal Permanente de los Pueblos sobre el genocidio de los pueblos indígenas de Colombia. Muchos desplazados aprovechan la presencia del acompañamiento nacional ya que es una garantía de mayor seguridad para retornar a su tierra y a sus familias; pero A. no se siente listo para el retorno. En Bogotá trabaja activamente para la OIK y fue la persona que más me ayudó en la investigación. Nació en una familia de padre y madre kankuamos, pero cuando era niño nunca le hablaban de sus orígenes indígenas porque esto daba vergüenza. Era apenas un adolescente cuando se realizaron los primeros congresos y en el año 1995 comenzó su real involucramiento con el tema de la re-indigenización. Pero sólo fue en Bogotá que entendió en pleno el legado que venía con la tradición. Fue conociendo a otros “hermanos indígenas” y entrando en contacto con otras culturas, lo que le permitió aprender a reconocerse en la propia; fue aquí que tomó su poporo por primera vez y que comprendió la profundidad y la importancia de este proceso. No es suficiente afirmar que se es Kankuamo para serlo; es necesario, ante todo, entender lo que esto implica:

«... eso no es sólo un decir, tiene un legado, una ley a la cual responder, a la cual obedecer. Ser Kankuamo es eso: volver a saber dónde pagaba, cuándo me hicieron, cómo me hicieron, en qué momento vine al mundo a qué hora, dónde fue enterrado mi ombligo, a cuál mamó fui primero, cuál fue mi primera enfermedad. Todo eso hace parte de lo de que estoy hablando» (Entrevista 13).

Sin embargo, como le hago notar durante la entrevista, él no tiene ese conocimiento y aún así se considera Kankuamo. Pero esto se debe al hecho de que ha empezado a reasumir su identidad cultural y eso es lo que importa, estar en el camino aunque no se pueda llegar a ver personalmente la recuperación de todo lo que se perdió.

D. tiene la misma opinión; está convencido de que no podrá ver una comunidad kankuama, estable y consciente de sí misma, porque el proceso está todavía en ciernes. Lo que siente que debe hacer y está haciendo es dejar la semilla para que un día sus hijos o sus nietos puedan ser parte de una comunidad Kankuama. Para lograrlo, es necesario, ante todo, reconstruir los individuos, para usar su expresión. La comunidad soñada por D. es:

«Una comunidad que se sienta orgullosa de sus raíces, que aprenda a defender su territorio, que aprenda a sembrar y no esperar que les lleven, que baile y se integre, que tenga sus peleas pero que ella misma la resuelva, [donde prevalega] el espíritu comunitario que indica que lo que le hagas al otro te lo estás haciendo tú y asumir eso, lograrlo sería para mí la comunidad perfecta» (Entrevista 14).

Él proviene de una familia que intentó mantener siempre viva la tradición. Una vez, en la Sierra, mientras escuchábamos cantar a su padre, me dijo con orgullo que él era el único que todavía cantaba la décima de manera tradicional. Él comenzó su viaje personal de reconstrucción hace cuatro años. Sin embargo, siempre había buscado su camino espiritual; una vez quiso ser cura, otra pastor, pero fue sólo recorriendo las vías trazadas por sus antepasados cuando sintió que encontraba su destino. Mirando hacia el pasado que sus ancestros le habían dejado, se encontró a sí mismo.

J. acompañó el proceso desde sus comienzos, pero sólo con el desplazamiento y con el ejemplo de otros compañeros indígenas tanto Kankuamos como de otras etnias entendió el sentido profundo y tradicional de ciertas prácticas culturales. Me confiesa que, cuando llegó a Bogotá, ya poporeaba desde hace quince años, pero no comprendía el significado real de esta acción:

«...no digo que lo hacía para presumir, era para identificarme pero no asumía, hace poco empecé a conocer el significado profundo y desde hace tres años sí estoy involucrado en lo que me corresponde» (Entrevista 15).

En la Sierra se ocupaba de la organización, pero en la ciudad empezó a asumir personalmente la responsabilidad de la tradición. La kankuamidad, en su opinión, es un

sentimiento personal que puede ser diferente en cada individuo; para él es algo que abre la mente y le da fortaleza al pensamiento. J. se define como un “Kankuamo común y silvestre”, respetuoso de la tradición, y cree que lo que caracteriza a su pueblo es el apego a su territorio, la alegría, la música con sus sonos particulares, con su chicote y con la gaita, la esperanza y la solidaridad.

Para J., las características de un Kankuamo son el buen corazón, la amabilidad, la humildad y la sociabilidad. Durante la entrevista, me repetía a menudo que se sentía Kankuamo y que no le daba vergüenza mostrar su identidad, al contrario de lo que le pasaba a mucha gente que venía de su misma región. El hecho de que lo haya reiterado durante la conversación, me lleva a pensar que lo decía para convencerse, como si repitiéndolo en voz alta, pudiera dejar atrás los prejuicios y temores que le inculcaron por años. No es nuevo en el proceso, pero con mucha humildad y casi con un cierto sentido de culpa me dice que hay personas que, mucho más que él, me pueden hablar del movimiento de recuperación cultural y de la tradición. Él no está listo para involucrarse totalmente; por esta razón no usa todavía el poporo; pero, a pesar de esto, se siente Kankuamo y quiere que su hijo pueda afirmar lo mismo. Si no hubiera vivido la experiencia dramática de las amenazas y del desplazamiento, probablemente no se habría interesado en la re-identificación. Lo que le pasó le despertó la necesidad de una esperanza, de creer que lo que le sucedía a su pueblo tenía un significado que iba más allá de las contingencias políticas o económicas y, sobre todo, que se podía cambiar. Pensar que los dramas que vive la Sierra sean derivados, en parte, del propio descuido como pueblo respecto a las responsabilidades ancestrales, produce un cierto sentimiento de culpa. En cierto sentido es una vía de escape, ya que se atribuye la situación a las fallas de los antepasados y no a su propia acción. Pero también, surge la convicción de que, actuando según la tradición, existe la posibilidad de mejorar las cosas. Esto quiere decir que, re-identificándose y cumpliendo sus deberes ancestrales, ellos pueden volver a tener el control sobre la situación y sobre sus vidas. Esta sensación de control sobre su vida y su muerte les había sido arrebatada por el conflicto. Así, la recuperación cultural se transforma, para algunos, en la última esperanza de salir de la pesadilla y de retomar el control de sus vidas.

Como expresa la cita que abre este capítulo, cada uno elige su camino y su modalidad para vincularse con un proceso que implica repensar lo que se es y reflexionar sobre lo que se ha hecho. Esto marca una nueva manera de enfrentar el futuro. Hay quien se involucra por razones económicas y egoístas, quien lo hace porque piensa que sólo conociendo el propio pasando puede entender lo que es hoy, quien siente que el camino de la espiritualidad tradicional es el correcto, quien se reconoce en la cultura tradicional, quien cree que sólo así podrá recuperar su verdadera esencia, quien busca una nueva esperanza, y quien lo ve como la única manera para recuperar un territorio que le pertenece ancestralmente. Cualquiera que sea la razón por la cual los Kankuamos se movilizan, tiene consecuencias directas en la vida de cada uno de los individuos, como afirma el Gros (en Motta González 2006: página) “una movilización que se organiza en torno a intereses colectivos que se esperan satisfacer, avanzando en su identidad étnica y los derechos que están relacionados con ésta, no puede carecer de efectos en el contenido de esta identidad”.

Tal vez no sea tan importante la razón por la cual se empieza el camino de la re-identificación, tal vez sea el camino mismo lo que importa y cada uno entenderá, a través de su propio viaje, en sus tiempos y sus modos, cuáles realmente son sus razones y sus verdades. En otras palabras, utilizando una frase de D.: “no hay que llegar cuando uno quiere sino cuando se debe llegar” (Entrevista 14).

7- REFLEXIONES

Una de las mayores dificultades que encontré al redactar este escrito, que se estructura en torno al tema de la identidad, fue distinguir entre identidad colectiva e individual ya que en el proceso las dos son objeto de discusión, reflexión, reinscripción y revaloración. Ambas se re-escriben articulándose en una relación dialéctica constante. ¿Dónde termina la identidad colectiva y dónde se inicia la individual? ¿De qué manera una influye en la otra y cómo se reflejan en el comportamiento de los individuos o del grupo? Creo que es imposible responder a esas preguntas, porque parten de la necesidad de poner límites definidos donde realmente estos no existen. La reconstrucción cultural que los Kankuamos emprendieron fue una elección libre, de los individuos y de la comunidad, de cambiar su manera actual de ser, de actuar, de pensar, para abrazar viejos sistemas de pensamiento y de interpretación del universo que en este momento histórico particular y propicio, les parecieron los más adecuados a su sentir y ser. Lo excepcional de la decisión de revivir los valores del pasado y recuperar la identidad étnica es que implica cambios radicales y conscientes que involucran todos los aspectos de la vida social y privada. Esto parece imposible si lo miramos desde una perspectiva “purista”, que considera que los verdaderos indígenas, admitiendo que existan, son los que se han mantenido más parecidos en términos culturales a aquellos aborígenes que se encontraron con los conquistadores españoles. Así los ve el Estado, en el momento en que, necesitando determinar y delimitar burocráticamente quiénes son indígenas y quienes no, con el fin de concederles derechos, establece que “a mayor conservación de usos y costumbre mayor autonomía” (Sentencia T254/94). Este tipo de visión tiende a considerar la identidad como algo que queda fijo y atemporal, negando los procesos históricos de adaptación y cambio que son típicos de cualquier sociedad. Estoy de acuerdo con Hall cuando este afirma que la identidad es un devenir constante y continuo que nunca es determinado o final. Decir lo contrario sería creer que somos los mismos que éramos hace quinientos años. La identidad se transforma perpetuamente. Lo que están haciendo los Kankuamos no es intentar un viaje imposible en el tiempo que los lleve al pasado, sino re-identificarse con unos valores que, al contrario de

lo que se pensaba, “nunca habían desaparecido” y que probablemente responden a sus exigencias más que los otros que habían adquirido abruptamente con la aculturación.

White decía que un fenómeno cultural sólo se puede explicar en términos de la misma cultura: es el individuo quien piensa y actúa, pero la manera en la que lo hace está determinada por el sistema cultural. ¿Se puede leer en esta óptica la acción de reconstrucción de los Kankuamos? Podemos pensar que esta cultura, que se creía desaparecida, resurgió inspirando a los individuos más sensibles a re-crearla o, podemos considerar, como dicen los Kankuamos, que nunca se había extinguido y que sólo estaba dormida esperando el momento propicio para despertar. Muchos elementos de esa cultura se perdieron y ya es imposible recuperarlos, pero ¿es a través de esos elementos que se puede definir su identidad indígena? Yo puedo ponerme el traje blanco típico, comer iguana y tejer mochila pero nunca podré ser Kankuama, ni yo me reconocería en esta definición ni los otros me identificarían como tal, y no se trata exclusivamente de rasgos físicos. La mayoría de las personas tendían a identificar a los Kankuamos como indígenas aunque ellos no se sintieran como tales. Según Arias (2001), quien es el cabildo gobernador de los Kankuamos y expresa los pensamientos de la comunidad, la identidad indígena debe ser interpretada en términos subjetivos y objetivos: es decir, que para ser indígenas es necesario, primero que todo, auto-identificarse como tales, y en segundo lugar pertenecer y descender de miembros de una comunidad indígena. El poporo y la mochila son elementos de distinción de la cultura que pueden o no identificarla, pero que no son determinantes de su identidad, sólo son una expresión de ella.

Los Kankuamos han vivido una experiencia que se podría definir como dual: negaban su origen indígena pero no podían liberarse de él y seguían practicando sus rituales a escondidas del resto del mundo. Se podría decir que vivieron un largo periodo de transición, periodo en el cual estaban entre dos culturas y que al final eligieron volver a su camino inicial, aunque transformados y con una nueva conciencia de sí. Pero, si la identidad es un devenir perpetuo, se podría llegar a la posición extrema de plantear que siempre estamos en transición y que nada puede ser definido claramente. Podemos pensar que la elección que hicieron los Kankuamos es, sencillamente, una de las infinitas que

habrían podido hacer en el universo de las posibilidades y que nos sorprende, porque de cierta forma va en contra de nuestra idea de evolución y de progreso. Ninguna persona puede sostener que no se pueda volver hacia atrás para seguir adelante, porque esto es exactamente lo que los Kankuamos están intentando hacer, sin negar las transformaciones individuales y colectivas que se han dado históricamente. Ellos están re-definiéndose en el marco de unos valores tradicionales que sienten propios a diferencia de otros adquiridos en el tiempo. Cada Kankuamo vive, siente e interpreta su cultura de manera diferente y con un cierto grado de libertad; pero esto probablemente es lo mismo que les pasa a los individuos de cualquier sociedad. Es esta libertad la que permite el cambio; es así que los individuos aportan algo suyo y transforman su cultura y es así que la cultura los transforma.

Me pregunto si realmente una cultura puede desaparecer totalmente o si de alguna forma queda inscrita de manera inconsciente en los individuos que le sobreviven. ¿Quién no ha tenido pensamientos e intuiciones que piensa que son sólo suyos para descubrir luego que, en realidad, otros, mucho tiempo antes, lo habían pensado? ¿Quién no ha vivido la experiencia de conocer las conclusiones a las cuales llega un autor antes de leerlas? Esto no es casual. Lo que somos hoy es el resultado de lo que otros han pensado y vivido durante miles de años y queda inscrito en nosotros como su herencia. Es esta herencia no olvidada, la que todavía quedaba en la conciencia, la que los Kankuamos están recogiendo para poder llevarla adelante y reconstruir su camino de una manera en la que realmente les pertenezca.

Los movimientos de re-etnización son a menudo criticados por quienes consideran la revitalización de la identidad indígena únicamente como una estrategia para obtener los beneficios del Estado, sobre todo en materia de territorio. Una investigación de María Lucía Sotomayor (1998) examina la manera en que una comunidad mixta de Paeces, Guambianos y campesinos en el resguardo de Quizgó (municipio de Silvia, Cauca), está intentando constituir una comunidad indígena que no se base en sentimientos de pertenencia a una etnia particular sino que busque un camino propio a través de la construcción de una identidad que re-invente lo tradicional.

Como afirma esta autora:

“La alteridad es ante todo un proceso dinámico de reajuste, selección y reinterpretación de los atributos de pertenencia y diferenciación frente a otros. Es una calidad de la alteración que se fundamenta en la categoría de relación, y toda relación negocia las diferencias y apropia similitudes, vale decir, produce cambios. De tales negociaciones y apropiaciones surgen las identidades” (Sotomayor, 1998: 168).

En el caso específico de esta investigación, hay un pasado que no es posible desconocer. El hecho de que el proceso de re-indigenización haya empezado por cuestiones de recuperación territorial, no puede llevarnos a considerarlo como una simple estrategia destinada a una recuperación territorial, como si fuera algo que se pudiera fingir. Como lo he mostrado, asumir la identidad étnica y volver a la tradición tiene repercusiones en todos los aspectos de la vida colectiva e individual. Tener un territorio propio, más que constituirse en el objetivo, fue el impulso que dio origen al proceso de re-pensamiento y a la necesidad de re-descubrir su identidad y re-conocerse en su pasado indígena.

La organización indígena de los Kankuamos tiene reivindicaciones territoriales que se fundan en su derecho ancestral de posesión, el cual se justifica por su habitación del territorio antes de la llegada de los conquistadores. Además, el territorio tiene un valor y un significado insustituibles porque en él está su pasado, en él descansan sus muertos y sólo desde ahí es posible dar continuidad a su cultura

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMODIO, Emanuele. (1996). Los indios metropolitanos: identidad étnica, estrategias políticas y globalización entre los pueblos indígenas de América Latina en D. Mato, M. Montero y E. Amodio (coords.): *América Latina en tiempos de globalización* (pp. 51-66). Caracas: UNESCO – Asociación Latinoamericana de Sociología – UCV.

AGUIER, Michel y Pedro QUINTÍN. (2003). Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión. *Revista de estudios afro-asiaticos* 1: 23-41.

ÁLVAREZ-CORREA, Miguel, Moreno O. Carlos A., Arias, Vivian A., Velasco, Azucena y Cock A., Victor. (2000). Raíces sin tierra. Atención e impacto del desplazamiento forzoso. Bogotá: Procuraduría General de Nación, Instituto de Estudios del Ministerio Público, Ministerio de Salud.

AMSELLE, Jean Loup. (1998) [1990]. Mestizo Logics. Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere. Stanford: Stanfords University Press.

ANDRADE CASAMA, Luis Evelis. (2007). Informe de la Sala segunda de revisión de la Honorable Corte Constitucional de la República de Colombia. Aspectos generales de la incorporación del enfoque diferencial étnico en el sistema integral nacional a la población desplazada. Recuperado el 6 de enero de 2008 del sitio de la Onic: <http://www.onic.org.co/>

ARANGO OCHOA, Raúl y Sánchez Gutiérrez, Enrique. (2004). *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*. Bogotá: DNP.

ARIAS, Jaime Enrique. (2001). Recuperación de la memoria histórica de los Kankuamos. OIK.

ARIAS ARIZA, Walter Enrique. (2007). Mitos y leyendas Kankuamos. Recuperado el 9 de marzo de 2009 en el sitio web: <http://www.kankuamos.com> ().

ASSMAN, Jan y John **CZAPLICKA**. (1995). Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique* 65: 125-133.

ASSMAN, Jan. (2006). *Religion and cultural memory*. Stanford University Press.

BAMONTE, Gerardo (curador). (2003). *Indigeni, Indigenismo e Diritti Umani*. Roma: Bulzoni.

BAMONTE, Gerardo y Vittorio **CONSIGLIO** (curadores). (2003). *Popoli indigeni e Nazioni Unite*. Roma: Bulzoni.

BARTH, Fredrik. (1970). Los grupos étnicos y sus fronteras. Introducción. En Barth, Fredrik (comp.) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. London: George Allen & Unwin. Traducción española: 1978, *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Pp-.1-32. México: Fondo de Cultura Económica.

BARTOLOMÉ, Leopoldo J. (1980). Sobre el concepto de articulación social. *Desarrollo económico*. Vol. 20 n. 78: 275-286. Recuperado el 23 de marzo de 2007, de la base de datos Jstor.

BELLO, Martha Nubia. (2001). Desplazamiento forzado y reconstrucción de identidades. Bogotá: Icfes

BENNET, B. (1997). Region in Transistion: Applied Anthropology Perspective. *Human Evolution* 12 (1-2): 53-57.

BONFIL BATALLA, Guillermo (comp.) (1980). La nueva presencia política de los indios. Un reto a la creatividad latinoamericana. *Anuario Indigenista* III, vol. XL: 165-191.

BONFIL BATALLA, Guillermo. (1985). Los pueblos indios, sus culturas y políticas culturales. *Anuario Indigenista* III, vol.XLV: 129-158, México.

BOTERO SÁNCHEZ, Esther. (1998). *Justicia y pueblos indígenas de Colombia* Bogotá: Unijus, Universidad Nacional de Colombia.

BOTERO SÁNCHEZ, Esther. Los pueblos indígenas en Colombia. Derechos, Políticas y Desafíos. Bogotá: UNICEF.

BORRERO GARCÍA, Camilo. (2003). *Multiculturalismo y derechos indígenas*. Bogotá: CINEP-GTZ Antropos.

CANCLINI, Néstor García. (1993). Introducción: antropología y estudios culturales. *Alteridades* 3 (5): 5-8. México, UAM.

CANDAU, Joël (2006). *Antropología de la memoria*. Pp. 116-119. Buenos Aires: Nueva Visión.

CLIFFORD, James. (2007). Varieties of indigenous experience: diaspora, homeland, Sovereignities".En De la Cadena, Marisol, y Orin Starn, (eds.) *Indigenous Experience Today*. Berg Publications

COHEN, Abner. (1974) *Two Dimensional Man*. London: Routledge and Kenan Paul. Traducción italiana: 1994. *La lezione dell'eticità*. en Maher, V. (curador) *Questioni di etnicità*. Torino: Rosenberg & Sellier.

COHEN, Ronald. (1978). Ethnicity: problem and focus in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 7: 379-403.

COHN, Clarice. (2001). Culturas em transformação: os índios e a civilização. *São Paulo Perspec.* (on line). 2: 36-42. Recuperado el 9 de febrero 2007 en el sitio web del Scielo: <http://www.scielo.br/>

CORREA, François. (2005). Construcciones antropológicas sobre lo "indígena" en Colombia. Recuperado el 23 de marzo de 2007, de www.humanas.unal.edu.co/colantropos/

COSER, Luis A. (1992). The revival of the sociology of culture: the case of collective memory. *Sociological Forum* 7 (2): 365-373.

DEGREGORI, Carlos Iván. (1999). Multiculturalidad e interculturalidad. En: *Educación y diversidad rural*: 63-69. Lima, Ministerio de Educación.

DEVALLE, Susana B.C. (coord. y coautora). (2002). *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*. México: El colegio de México.

EDER, Klaus. (2003). Identidades coletivas e mobilização de identidades. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 18 (53). Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – ANPOCS.

ESPINOSA ARANGO, Mónica. (2007). Memoria cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia. *Antípoda* 5: 54-73.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. (1986). Etnocidio y desetnización: El caso del Perú. *Indigenismo* 3 (7): 42-51. Madrid: Boletín del Seminario Español de Estudios Indigenistas.

FABIETTI, Ugo y Remotti, Francesco (curadores). (2007) [1997]. *Dizionario di antropología*. Bologna: Zanichelli Editore.

GARCÍA BRESÓ, Francisco Javier. (2008). *Identidad y cultura en Nicaragua. Problemas de etnicidad*. Recuperado el 10 de septiembre de 2008, de <http://www.indigenas.bioetica.org>

GAVIRIA DIAZ, Carlos. (1997) Alcances, contenidos y limitaciones de la jurisdicción especial indígena. En *Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas. La jurisdicción especial indígena*. Bogotá: Ministerio de Justicia y del derecho, CRIC, Ministerio del Interior, Dirección General de Asuntos Indígenas.

GEERTZ, Clifford. (1998). *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.

GOFFMAN, Irving. (1986). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Paidós.

GÓMEZ VARGAS, John Harold (compilador), 2002, *Legislación Indígena Colombiana*, DANIDA, Gaia Amazonas - Programa Coama, Bogotá.

GONZÁLEZ Motta, Nancy. (2006). *Territorios e identidades*. Recuperado el 23 de marzo de 2007, de <http://www.univalle.edu.co/>.

GROS, Christian. (2000). Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad. Bogotá: ICANH

GROS Christian y Ángela OCHOA. (1998). Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano. *Revista Mexicana de sociología* 60: 181-207. Recuperado el 28 de marzo, de 2007 de la base de datos Jstor.

HARRISON, Gualtiero. (2002). *I fondamenti antropologici dei diritti umani*. Roma, Meltemi Editore.

HALBWACHS, Maurice. (1987). *La memoria collettiva*. (Jedlowski, Paolo y Grande Teresa Trans.) Milano: Edizioni Unicopli. (Trabajo original publicado en 1968).

HALBWACHS, Maurice. (2004). Los marcos sociales de la memoria. (Baeza, Manuel A. y Mujica Michelm, Trans.). Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial.

HALL, Stuart. (1996). Introducción: ¿Quién necesita «identidad»? En Stuart Hall y Paul du Gay (comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. (pp. 11-39). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Hoja de cruz. Memoria histórica de los impactos del conflicto armado en el Pueblo Indígena Kankuamo. (2006). Kuino Ediciones.

HOBBSBAWM, Eric (1983) Introduction: The invention of tradition. En Eric HOBBSBAWM y Terence RANGER (Eds.). *The invention of tradition*. pp 1-14 Cambridge: University Press.

HUTTON, Patrick H. (1994). Sigmund Freud y Maurice Halbwachs: The Problem of Memory en Historical Psychology. *The History Teacher* 27 (2): 145-158. Recuperado el 16 de octubre de 2007, de la base de datos de Jstor:

ISLA, Alejandro. (2005). Estado y comunidad. Políticas de identidad. *Nuevo mundo mundos nuevos* no. 5. Recuperado el 30 de marzo de 2007, de <http://nuevomundo.revues.org/>

ITURRALDE GUERRERO, Diego A. (1997). Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas. *Alteridades* 7 (14): 81-98. México: UAM.

JELIN, Elizabeth. (2002) [2001]. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España.

JIMENO, Myriam. (1996). Juan Gregorio Palechor: tierra, identidad y recreación étnica. *Alteridades* 6 (11): 97-106. México: UAM.

JOPPKE, Christian. (2003). Citizenship between De- and Re-Ethnicization. *European Journal of Sociology* 44: 429-458. Cambridge University Press.

KAMMEN, Michael. (1995). Frame of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory by Iwon Irwin-Zarecka. *History and Theory* 34 (3): 245-261. Recuperado el 16 de octubre de 2007, de la base de datos Jstor.

KELLY Mary y Joane **NAGEL**. (2002). Ethnic re-identification: Lithuanian Americans and Native Americans. *Journal of Ethnic and Migration Studies* .28 (2):275-289.

KOONINGS, kees y Patrício **SILVA** (eds). (1999). Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina. Quito: Ediciones Abya-Yala.

KOVÁCS, Mária M. (2006) The politics of non-resident dual citizenship in Hungary. *Citizenship Studies* 10 (4): 431-451. Taylor and Francis Group.

KYMLICKA, Will. (2001). La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

KYMLICKA Will. (1996). Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías. Barcelona: Paidós.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. (1995). *Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: Etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del alto Amazonas/ Solimõe*. CEPPAC de la Universidad de Brasilia. Recuperado el 23 de marzo de 2007, de <http://www.tesis.bioetica.org>.

MADARIAGA, Patricia. (2006). Matan y matan y unos sigue ahí. Control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá. Bogotá: Universidad de los Andes, CESO.

MARTÍNEZ GAMBOA, Juan Carlos. (1994). No somos descendientes de los Kankuamos, somos Kankuamos...un pueblo invadido pero jamás conquistado. Antánquez: ONIC, OIK.

MILLER, David. (1997). Ciudadanía y Pluralismo. *Agorá* n. 7: 73-98.

MORALES Thomas, P. (2000). El Corpus Christi en Atánquez: identidades diversas en un contexto de reetnicización. *Revista colombiana de antropología* 36: 20-49.

NARANJO GRAIDO, Gloria Helena. (2001). Reinención de la identidad. Implicaciones del desplazamiento forzado en las culturas locales y nacionales. En *Éxodo, patrimonio e identidad* (pp. 78-1049. Bogotá: Ministerio de Cultura.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. (2000). Os (des)caminhos da identidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol.15 n. 42:7-21. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – ANPOCS.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. (1967). Identidad étnica, identificación y manipulación. *América Indígena* XXXI (4): 923-953.

OSAGHAE Eghosa E. (2005). State, Constitutionalism and the Management of Ethnicity in África. *Asian and African Studies*. 4 (1-2): 83-105. LeidenKoninklijke Brill.

OSORIO GARCÉS, Carlos Enrique. (2007). Memoria y territorio en la cultura nasa. Tierradentro, Cauca. En Osorio Garcés, Betty (comp.). Construcción de la memoria indígena. Bogotá, Siglo del hombre editores.

Panorama actual de la Sierra Nevada de Santa Marta. (2001). Bogotá: Vicepresidencia de la República.

PAREKH Bikhu. (2005) Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política. Madrid: Istmo.

PUMAREJO Hinojosa, Maria Adriana y Patrick Morales Thomas. (2003). *La recuperación de la memoria histórica de los Kankuamos: un llamado de los antiguos*. Siglos XX-XVIII. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional.

RAPPAPORT, Joanne. (2000) *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. (Juvé Martín, José Ramón, Trad.). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

RECLÚS, Elisée. (1990). *Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta*. (Real, Filoteo G. Trad.). Barcelona: Editorial Laertes.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. (1951). *Datos históricos-culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta*. Bogotá: Banco de la República.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo y Alicia. (1961). *People of Aritama: the cultural personality of a Colombian mestizo village*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

RESTREPO, Eduardo. (1998). *La construcción de la etnicidad. Comunidades negras en Colombia*. En SOTOMAYOR M.L. (ed.) *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

SÁNCHEZ, Enrique, Roque ROLDÁN y María Fernanda SÁNCHEZ. (1993). *Derechos e identidad. Los pueblos indígenas y negros en la Constitución política de 1991*. Bogotá: Disloque.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. (1998) *Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos*. *Revista brasileira de Ciências Sociais*. vol. 13 n. 38
Recuperado el 11 de febrero de 2007, en el sitio web del scielo: <http://www.scielo.br/scielo>.

SOLLORS, Werner (1989). *Introduction: The invention of ethnicity*. En Sollors Werner (ed.) *The invention of ethnicity*. pp. VIII-XX. New York: Oxford University Press Inc.

SOTOMAYOR, María Lucía. (1998). *Porqué somos indígenas, pero ¿por qué somos indígenas?*. En SOTOMAYOR M.L. (ed.) *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*. Pp. 399-426. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

SPICER, Edward H. (1971). La reacción de los indios americanos al contacto euroamericano. *América Indígena* XXXI (2): 335-351.

STAVENAGHEN, Rodolfo y Diego ITURRALDE. (1990). *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano - Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

STAVENAGHEN, Rodolfo. (2002). Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina. Revista *Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 7. <http://us.es/araucaria>. (Recuperado 4 de mayo de 2007).

TAYLOR, Charles. (1993). El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”. Ensayo de Charles Taylor. México D.F.: Fondo de Cultura Económica

URIBE, Carlos Alberto. (1993). La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta. En los contextos regional y nacional. En Correa, François R. (ed.) *Encrucijada de Colombia amerindia*. Instituto Colombiano de Antropología.

URIBE, Carlos Alberto. (2000). Etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y de las tierras bajas adyacentes. En *Geografía Humana de Colombia*. Nordeste Indígena. Tomo II. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

VASCO URIBE, Luis Guillermo. (2001). Desplazamiento forzado y reconstitución cultural. En *Éxodo, patrimonio e identidad*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

VILORIA, Joaquín de la Hoz. (2005). Sierra Nevada de Santa Marta: economía de sus recursos naturales. Serie *Documentos de trabajo sobre economía regional*. Cartagena: CEER, Banco de la República.

WHITE, Leslie. (1964). La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización. Buenos Aires: Paidós.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. (2005). Assistir, ouvir, leer y narrar: o papel da mídia nas construções identitárias étnicas. *Revista de Antropologia* 48 (2). Recuperado el 20 de abril de 2007, del sitio web del Scielo: <http://www.scielo.br/>

ANEXO

Entrevistas individuales

	Inicial	Fecha	Sexo	Año de llegada a Bogotá
Entrevista 1	G.	Abril de 2007	H	2003
Entrevista 2	R.	Abril de 2007	M	2004
Entrevista 3	Z.	Mayo de 2007	M	----
Entrevista 4	J.	Junio de 2008	H	1999
Entrevista 5	G.	Junio de 2008	H	2003
Entrevista 6	M.	Agosto de 2008	H	---
Entrevista 7	D.	Octubre de 2008	M	2003
Entrevista 8	L.	Octubre de 2008	H	2007
Entrevista 9	L.	Septiembre de 2008	M	2005
Entrevista 10	J.	Septiembre de 2008	H	2008
Entrevista 11	M.	Septiembre de 2008	M	2001
Entrevista 12	E.	Enero de 2009	H	2003
Entrevista 13	A.	Febrero de 2009	H	2004
Entrevista 14	D.	Febrero de 2009	H	2004

Entrevista 15	J.	Febrero de 2009	H	2000
Entrevista 16	R.	Junio de 2008	H	---

Encuentros colectivos

	Lugar	Fecha
Encuentro colectivo 1	Cota, resguardo mu isca	Febrero de 2004
Encuentro colectivo 2	Parque Entrenubes, Bogotá	26 de junio de 2008
Encuentro colectivo 3	Atánquez, Sierra Nevada de Santa Marta	17-20 de julio de 2008
Encuentro colectivo 4	Parque Santa María del Lago	23 de agosto de 2008
Encuentro colectivo 5	Cota, resguardo mu isca	15 de febrero de 2009

FOTO



Foto 1. Angelini, Sonia. 2004. Resguardo Kankuamo. Chemesquemena, Sierra Nevada de Santa Marta



Foto 2. Angelini, Sonia. 2004. Plaza de Atánquez. Atánquez.



Foto 3. Angelini, Sonia. 2008. Atánquez.



Foto 4. Angelini, Sonia. 2004. Casa ceremonial. Chemesquemena.



Foto 5. Angelini, Sonia. 2004. Niña Kankuama en traje tradicional. Chemesquemena.



Foto 6. Angelini, Sonia. 2004. Semanero. Guatapurí.



Foto 7. Angelini, Sonia. 2004. Reunión. Chemesquemena.



Foto 8. Angelini, Sonia. 2004. Kankuama Chemesquemena.



Foto 9. Angelini, Sonia. 2004. Anciano poporeando. Chemesquemena.



Foto 10. Angelini, Sonia. 2004. Poporo. Chemesquemena.



Foto 11. Angelini, Sonia. 2004. Kankuamo poporeando. Atánquez



Foto 12. Angelini, Sonia. 2004. Pensando la mochila. Chemesquemena.



Foto 13. Angelini, Sonia. 2004. Detalle del tejer. Chemesquemena.



Foto 14 Angelini, Sonia. 2004. Música tradicional. Chemesquemena.



Foto 15. Angelini, Sonia. 2004. Niña tocando música tradicional. Chemesquemena.



Foto 16. Angelini, Sonia. 2004. El ejercito en el pueblo. Chemesquemena.



Foto 17. Angelini, Sonia. 2004. Chemesquemena.



Foto 18. Angelini, Sonia. 2004. Niños en traje tradicional. Chemesquemena.



Foto 19. Angelini, Sonia 2004. Jose Francisco y yo. Río Seco.



Foto 20. Angelini, Sonia. 2008. Niños bañándose. Atánquez.



Foto 21. Angelini, Sonia. 2004. Kankuamas. Chemesquemena



Foto 22. Angelini, Sonia 2008. Vida en la ciudad. Bogotá.



Foto 23. Angelini, Sonia. 2008. Nuevos elementos para la artesanía. Bogotá



Foto 24. Angelini, Sonia. 2008. Tradición e innovación.



Foto 25. Angelini, Sonia. 2008. Kankuamos en la ciudad, dos generaciones. Bogotá.



Foto 26. Angelini, Sonia. 2008. Kankuamo de Bogotá. Bogotá.



Foto 27. Angelini, Sonia. 2008 Tomando Chirrinchi. Bogotá



Foto 28. Angelini, Sonia. 2008. Olla comunitaria en el parque Entrenubes. Bogotá



Foto 29 Angelini, Sonia. 2009. Preparando bollos para el desayuno. Cota.



Foto 30 Angelini, Sonia. 2009. Cocinando. Cota.



Foto 31. Angelini, Sonia. 2004. Danzas. Cta.



Foto 32. Angelini, Sonia. 2008. Bailando. Atánquez