

**ESTRATEGIAS ORGANIZATIVAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LA CIUDAD
DE MEDELLÍN: UNA MIRADA DESDE EL TRABAJO SOCIAL INTERCULTURAL.**

ERIKA PAULINA URIBE CARDONA

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE TRABAJADORA SOCIAL

**ASESOR:
GERARDO VÁSQUEZ ARENAS**

**UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
FACULTAD CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
DEPARTAMENTO DE TRABAJO SOCIAL
MEDELLÍN
2016**

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	5
PUEBLOS ORIGINARIOS EN LA CIUDAD DE MEDELLÍN	10
CAPÍTULO 1: ESTRATEGIAS ORGANIZATIVAS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS EN LA CIUDAD DE MEDELLÍN	15
ORGANIZACIÓN INDÍGENA DE ANTIOQUIA (OIA).....	15
CABILDOS INDÍGENAS DE LA CIUDAD DE MEDELLÍN	19
<i>Cabildo Chibcariwak.....</i>	<i>19</i>
<i>Cabildo Quillasingas Pastos</i>	<i>24</i>
<i>Cabildo Inga- Kamentzá.....</i>	<i>26</i>
<i>Cabildo Universitario de Medellín.....</i>	<i>27</i>
CAPÍTULO 2: ADAPTACIÓN, FORTALECIMIENTO Y RECREACIÓN DE LA CULTURA INDÍGENA EN LA CIUDAD DE MEDELLÍN	29
TERRITORIO Y TERRITORIALIDAD.....	30
EL ENCUENTRO DE INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE MEDELLÍN: CONFORMACIÓN DE GRUPOS	33
<i>Artesanía y danza:</i>	<i>35</i>
<i>Salud indígena en la ciudad:</i>	<i>40</i>
<i>Comida y alimentación indígena en Medellín:.....</i>	<i>44</i>
<i>Mujeres indígenas en la ciudad:</i>	<i>49</i>
ESTRATEGIAS Y ACCIONES POLÍTICAS	56
<i>Plan de vida del cabildo Chibcariwak.....</i>	<i>57</i>
<i>Política Organizativa de los Pueblos Indígenas de Antioquia: Volver a Recorrer el Camino</i>	<i>62</i>
ALCANCES Y TENSIONES DE LAS ESTRATEGIAS ORGANIZATIVAS INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE MEDELLÍN	64
<i>Tensiones y limitaciones que emergen dentro de las organizaciones indígenas de Medellín:.....</i>	<i>65</i>
<i>Alcances y logros de los indígenas de Medellín a partir de las estrategias organizativas que desarrollan en la ciudad:</i>	<i>74</i>
CAPÍTULO 3. ESTRATEGIAS ORGANIZATIVAS INDÍGENAS Y TRABAJO SOCIAL INTERCULTURAL	81
TRABAJO SOCIAL INTERCULTURAL	83
APORTES DEL TRABAJO SOCIAL INTERCULTURAL A LAS ESTRATEGIAS ORGANIZATIVAS INDÍGENAS	87
APORTES DE LAS ESTRATEGIAS ORGANIZATIVAS INDÍGENAS AL TRABAJO SOCIAL INTERCULTURAL.....	89
BIBLIOGRAFÍA.....	90

TABLAS

Tabla 1. Relación población total indígena de Medellín 2006-2010.....	12
Tabla 2. Comunidades indígenas, procedencia y ubicación en la ciudad de Medellín.	13
Tabla 3. Derechos y deberes de los indígenas afiliados a Chibcariwak (1979).....	22

TABLA DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Mujeres de Amatenango del Valle. Beatriz Aurora. Pintura de inspirada en la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).	49
Ilustración 2. Concepción de los planes de vida de los indígenas de Antioquia.....	62
Ilustración 3. Mecanismos políticos.....	64

TABLA DE FOTOGRAFÍAS

Fotografía 1.Fotografía del registro fotográfico Cabildo Quillasingas- Pasto.....	29
Fotografía 2.Registro Fotográfico trabajo de campo.	35
Fotografía 3. Registro fotográfico trabajo de campo.....	40
Fotografía 4.Registro fotográfico trabajo de campo.	44

AGRADECIMIENTOS

Los resultados presentados en esta investigación fueron posibles gracias a la guía y el acompañamiento del profesor Gerardo Vásquez quien fue el asesor de este trabajo. Así mismo, a los incentivos y apoyo de la profesora Esperanza Gómez quien a partir de sus reflexiones me abrió nuevas perspectivas para dimensionar formas “otras” de hacer y pensar el Trabajo Social.

También expreso mi gratitud al equipo de investigación del proyecto de investigación “Dialogo de Saberes e Interculturalidad. Indígenas, Afrocolombianos y Campesinado en Medellín”. Y muy especialmente a los aportes y reflexiones de los y las lideresas de las organizaciones indígenas de Medellín: Cabildo Universitario, Chibcariwak, Quillasingas Pastos, Nasa Misak y Organización Indígena de Antioquia.

INTRODUCCIÓN

Este proyecto investigativo surge a partir del proceso de formación en pregrado y del requerimiento para optar al título de Trabajadora Social de la Universidad de Antioquia. Es así, que a partir del interés por acercarme y comprender las dinámicas que establecen los pueblos indígenas que habitan la ciudad de Medellín para propender y recrear sus modos de vida surgió la pregunta: *¿Qué estrategias organizativas construyen los pueblos indígenas para la reproducción, el fortalecimiento y la permanencia de sus modos de vida en la ciudad?*

A modo de antecedentes, es importante mencionar que en el ámbito urbano bajo las lógicas de la modernidad, los pueblos indígenas sufren y se enfrentan a la opresión, dominación, permanente colonización, exclusión, racismo, discriminación, indiferencia, invisibilización, y expropiación de sus saberes y modos de vida. No obstante, ante estas dificultades los pueblos indígenas han configurado diferentes estrategias para exigir el respeto, la garantía de sus derechos, reivindicar su autonomía, superar el exterminio cultural y resistir a las lógicas mencionadas anteriormente.

Es por ello, que a nivel nacional han surgido algunas organizaciones indígenas como la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) y en el ámbito regional, la Organización Indígena de Antioquia (OIA). Así mismo, los pueblos indígenas en la ciudad de Medellín se han organizado bajo la figura de cabildos urbanos conformando el Cabildo Indígena Chicariwak, Quillasingas-Pastos, Inga y el Cabildo Indígena Universitario.

Por lo anterior, surgió el interés por abordar las dinámicas y estrategias que emergen dentro de la Organización Indígena de Antioquia y los cabildos de la ciudad de Medellín, para fortalecer, mantener y recrear sus prácticas culturales y sus modos de vida en la ciudad, y por conocer las estrategias no institucionales que han venido desarrollando los pueblos indígenas que habitan este territorio.

En esta medida, se estableció como objetivo general para orientar esta investigación:

Analizar desde la perspectiva del Trabajo Social Intercultural las estrategias organizativas que construyen los pueblos indígenas en Medellín para propender por los modos, las condiciones de vida y la cultura indígena en la ciudad.

Y como objetivos específicos:

- *Identificar las formas, objetivos y acciones que establecen los indígenas que habitan la ciudad de Medellín para organizarse.*
- *Describir las estrategias organizativas institucionalizadas y no institucionalizadas que emergen dentro de las organizaciones indígenas de Medellín para fortalecer, mantener, recrear y adaptar su cultura en la ciudad.*
- *Comprender el tipo, el alcance, los acuerdos y/o tensiones que tienen las estrategias organizativas que configuran los indígenas en la ciudad.*

Lo anterior con el propósito de aportar elementos al Trabajo Social Intercultural con pueblos originarios¹, que permitan procesos de acompañamiento más acordes a las particularidades de estas comunidades y contribuyan a un cambio en las estructuras de pensamiento desde una

¹ Los pueblos indígenas de América Latina se han denominado pueblos originarios como un modo de reivindicar su cultura.

reflexividad permanente, trascendiendo así, hacia el estudio de la configuración histórica de las relaciones de poder que han emergido en las interacciones sociales a partir de las cuales se han establecido estrategias de dominación para estos pueblos.

En este sentido, son relevantes las contribuciones de la perspectiva Decolonial para comprender los procesos de colonización que iniciaron desde el siglo XVI Y XVII por parte de los países Europeos y Norteamericanos, las cuales a pesar de sus transformaciones y transiciones, siguen vigentes en la actualidad y continúan cumpliendo un papel determinante en las relaciones entre los países centro-periferia, ubicando a estos últimos en una posición de subordinación.

Necesitamos encontrar nuevos conceptos y un nuevo lenguaje que dé cuenta de la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo. Con el objeto de encontrar un nuevo lenguaje para esta complejidad, necesitamos buscar 'afuera' de nuestros paradigmas, enfoques, disciplinas y campos de conocimientos. Necesitamos entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo (Castro & Grosfoguel, 2007).

De este modo, las Ciencias Sociales, desde el pensamiento decolonial, tienen el reto de generar transformaciones que permitan pensar en la construcción "de otros mundos posibles", en los cuales tengan lugar el pensamiento y la voz de los que han sido oprimidos e invisibilizados por "la red global de poder", el sistema capitalista. En palabras de Maldonado-Torres, citado por Santiago Castro y Ramón Grosfoguel "*más que como una opción teórica, la opción decolonial parece imponerse como una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas*" (Castro & Grosfoguel, 2007).

Así mismo, se asumen los aportes de la interculturalidad crítica para reconocer que las propuestas políticas y culturales que se gestan desde la interculturalidad asumen la diferencia

como un elemento fundamental en la configuración de una sociedad distinta, en la cual se integran otros saberes, otros modos de vida, de gobierno y de organización social.

La interculturalidad y la decolonialidad deben ser entendidos como procesos enlazados en una lucha continua. Una lucha dirigida a enfrentar y desestabilizar las construcciones e imaginarios de nación y de América “Latina” concebidos por las elites locales, la academia y el occidente, y a hacer construcciones e imaginarios distintos, así a la vez poniendo en cuestión la noción que las soluciones a los problemas y crisis de la modernidad tienen que venir de la modernidad misma. (Walsh, Interculturalidad y (de) colonialidad: diferencia y nación de otro modo., 2006)

Para lograr los objetivos y sentidos de este proyecto se estableció como enfoque investigativo la *Investigación Social Cualitativa*, la cual a partir del reconocimiento de la subjetividad de los actores permite la comprensión de la realidad como resultado de un proceso histórico de construcción a partir de las lógicas de sus protagonistas, con una óptica interna y rescatando su diversidad y particularidad (Galeano, 2004).

Así mismo, se guio la descripción, el análisis y la comprensión de las estrategias organizativas de los pueblos indígenas en la ciudad de Medellín, bajo los planteamientos de la etnografía como estrategia investigativa, ya que permite captar, describir y reflexionar sobre las acciones y propósitos de dichas organizaciones sociales. Como *estrategia investigativa*, la etnografía orienta este estudio a “captar el punto de vista, el significado, las motivaciones, intenciones y expectativas que los actores otorgan a sus propias acciones, proyectos personales o colectivos y al entorno sociocultural que los rodea” (Galeano, 2004).

En cuanto a las técnicas, se optó por la entrevista semiestructurada, el grupo focal, la el revisión documental y registro fotográfico. Igualmente, este proceso este proceso investigativo fue retroalimentado por la experiencia obtenida como joven investigadora, dentro de la investigación “Dialogo de Saberes e Interculturalidad. Indígenas, Afrocolombianos y campesinos

en la ciudad de Medellín” realizada desde el año 2012 hasta el 2015 en la facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia, la cual me permitió el acercamiento e interacción con los miembros de las organizaciones y cabildos Indígenas de la ciudad.

Finalmente, este trabajo se compone de tres capítulos: el primero: *Estrategias Organizativas de los pueblos originarios en la ciudad de Medellín*, se centra en las formas organizativas que han configurado los pueblos indígenas en la ciudad de Medellín; el segundo capítulo: *Adaptación, fortalecimiento y recreación de la cultura indígena en la ciudad de Medellín*, se describen las estrategias que surgen dentro de las organizaciones indígenas para fortalecer, mantener, recrear y adaptar su cultura en la ciudad así como los alcances y limitaciones que surgen en este proceso, y el tercer capítulo: *Estrategias organizativas indígenas y Trabajo Social Intercultural*, se recogen algunos aportes de esta investigación al Trabajo Social Intercultural y Decolonial.

PUEBLOS ORIGINARIOS EN LA CIUDAD DE MEDELLÍN

La ciudad de Medellín es un espacio social atravesado por características contradictorias, unas marcadas por un proyecto urbano que pretende configurarse como ciudad global, metrópoli, polo empresarial, centro turístico y comercial, centro de desarrollo urbano y principal eje de la innovación; y otra, en la que perviven las dinámicas de migración y exclusión urbana.

Medellín es uno de los principales centros de recepción de población en situación de desplazamiento forzado y de desalojo intraurbano, que registra altas tasas de desempleo, de economía informal, de agudización de la pobreza y de las desigualdades. Lo anterior se concreta en una ciudad en la que se diferencian múltiples territorialidades, diversidad de actores, culturas y contrastantes de condiciones socioeconómicas y relaciones diferenciales entre Estado y ciudadanos.

En este sentido, algunas comunidades indígenas provenientes de distintas zonas del país se localizan en Medellín de manera temporal o definitiva:

Los pueblos indígenas siguen siendo objeto de la pérdida de sus culturas y territorios, el conflicto armado, la presencia de multinacionales en sus tierras, los megaproyectos, el deterioro ambiental, el desplazamiento forzado y la competencia de grupos armados por el control de territorios en donde los pueblos indígenas son con frecuencia el blanco de las amenazas de unos y otros grupos. Además, la ausencia de un apoyo real a los procesos de autogestión y proyectos de vida con autonomía, han generado el desplazamiento voluntario de muchos indígenas a las ciudades, con el falso imaginario de encontrar mejores condiciones de vida, este hecho amenaza gravemente la supervivencia física, cultural y organizativa de estos pueblos. (López, 2011)

Es importante destacar que, desde antes de la conquista y la colonización de los españoles, el Valle del Aburra estaba habitado por comunidades indígenas “además de los Catíos, Ayuráes y

Anáes, el Valle de Aburra también estaba poblado por Yamesiés, Bitagués y Niquías” (Saldarriaga, 2011). Estas comunidades poseían organización social, política y económica, además de significativos saberes en el campo de la medicina, la astronomía, la agricultura, arquitectura y el arte. Este territorio específicamente, “fue un emporio Catío de gran comercio; todos los pueblos que Vivían en él desde Caldas hasta Bello, tuvieron que ver con tejidos, orfebrería, cerámica, sal y deshidratación de pescado” (Saldarriaga, 2011).

Sin embargo, “para el año 1675 cuando se le da el carácter de municipio a Medellín los indígenas estaban casi extintos” (Restrepo J. R., 2001). Esta situación es claramente explicada por Esperanza Gómez cuando plantea: “La conformación de las ciudades, surgió a partir de la invisibilización indígena y del distanciamiento progresivo entre lo rural y lo urbano” (Gómez E. , 2010)

En la actualidad se estima que en Colombia existen alrededor de ochenta y siete etnias indígenas, de las cuales perviven en el departamento de Antioquia tres: Los Tule, Los Zenúes y Los Emberá. Según datos de la Organización Indígena de Antioquia (OIA), en Antioquia habitan alrededor de 25.290 indígenas, de los cuales 3.781 viven en la ciudad de Medellín (OIA, 2013). Por otro lado, según la encuesta de calidad de vida del año 2008 habitaban 2.168 indígenas en la ciudad (Alcaldía de Medellín, 2008).

Las cifras difieren, según el censo realizado en el año 2010 por la Gerencia Indígena de la Gobernación de Antioquia se reportaban 28.192 indígenas en el departamento y según el DANE se proyectaba que para el año 2011 la población indígena del departamento sería de 19.238. (Zapata & Agudelo, 2014). De este modo, se trata de una población fluctuante y por tanto difícil de precisar.

Año	Total Población de Medellín	Total Población Indígena de Medellín	Población Indígena con respecto al total de la población en Medellín (%)	Tasa de crecimiento (%)
2006	2.410.777	2.178	0,09	
2007	2.419.463	2.168	0,09	-0,46
2008	2.433.515	2.000	0,08	-7,75
2009	2.317.336	995	0,04	-50,25
2010	2.343.049	4.104	0,18	312,46

*Tabla 1. Relación población total indígena de Medellín 2006-2010
Fuente: (Zapata & Agudelo, 2014)*

Así mismo, por diferentes razones como la violencia, el desplazamiento, las dificultades económicas, la búsqueda de mejores condiciones de vida, “el progreso”, entre otras, se van estableciendo en la ciudad pueblos indígenas de diferentes partes del país, como los Tule, los Nasa, Los Guambianos, los Wayuú, Los Pastos, Los Inga, Los Kankuamos, Los Zenú y Los Quillasingas, pero se estima que 29 pueblos indígenas de Colombia y Ecuador tienen presencia en la Ciudad.²

Los indígenas que habitan en Medellín se encuentran ubicados en diferentes zonas, el 47.5% ocupa la zona centro-oriental la cual corresponde a las comunas de Buenos Aires, Villa Hermosa y La Candelaria. Seguidamente el 29.4% se ubica en la zona suroccidental y en la zona suroriental que comprende la comuna de El Poblado solo se registra el 1.5% de esta población. En cuanto al estrato socioeconómico, predomina el estrato “bajo”, “medio bajo” y “bajo bajo”. De esta manera, se demuestra los bajos niveles en cuanto vivienda, educación, empleo y en general condiciones de vida de los habitantes indígenas de la ciudad de Medellín (López, 2011).

² Testimonio de Guzman Caisamo director del programa de educación y cultura de la OIA.

A continuación, se ilustra como los pueblos indígenas forman conglomerados con el fin de establecer relaciones vecinales, redes de apoyo y sobrevivencia en la ciudad:

Comunidades	Procedencia	Ubicación en el Valle del Aburrá
Ingas	Putumayo	Miramar, Robledo, Doce de Octubre, Itagúí (Aldea y Calatraba)
Paeces	Cauca	San Javier El Salado y San Javier la Loma, Envigado-Aranjuez, Prado Centro.
Zenú	Córdoba y Sucre	Santo Domingo, Sevilla, Moravia, Castilla, Prado Centro.
Embera Chami Cristianía	Andes – Antioquia	Zamora, Vallejuelos, Santa Cruz, San Javier El Salado
Embera Chami Riosucio	Caldas	Manrique Oriental, Santa Cruz, Girardota, Prado Centro.
Embera Catíos	Antioquia	Zamora Vallejuelo, Santa Cruz, Javier El Salado.
Embera Dóbida	Chocó	Maruchenga, Belén, Jorge Eliécer Gaitán.
Arhuaco	Sierra Nevada de Santa Marta	Aranjuez
Sionas	Putumayo	Doce de Octubre
Wayuú	Guajira	Prado Centro
Kamentsá	Sibundoy – Putumayo	Villatina, Prado Centro.
Guambianos	Silvia Cauca	Robledo, Aranjuez, Prado, Sevilla.
Quichuas de Cajabamba	Ecuador	Barrio Antioquia
Quichuas de Chimborazo	Ecuador	Barrio San Diego Niquitao
Quichuas de Otavalo	Ecuador	Zona Centro - Holteles, Belén

Tabla 2. Comunidades indígenas, procedencia y ubicación en la ciudad de Medellín.

Fuente: (Sinigui, ¿Es posible ser indígena en la ciudad? Sobre estudios indígenas y afrocolombiano. Memoria personal. , 2007)

En la ciudad de Medellín, los pueblos indígenas se encuentran inmersos en la economía informal, “unos pocos han ingresado al mercado formal en condición de asalariados (obreros, vigilancia, albañiles, etc.), inserciones laborales generalmente esporádicas y mal remuneradas.

Otra fuente de ingresos muy importante por su connotación social-cultural, es la elaboración de artesanías y unos muy pocos indígenas se desempeñan o se han desempeñado como funcionarios públicos y en cargos de elección popular” (Carvajal, 2010).

Una de las razones que acrecienta el asentamiento y las malas condiciones de vida de indígenas en la ciudad de Medellín, es la agudización del proyecto modernizador basado en discursos y prácticas hegemónicas que deja de lado y subordina las características específicas de los modos de vida de los pueblos originarios. De esta manera, a la deuda histórica que se tiene con las comunidades que han sufrido exclusión, dominación y el desarraigo cultural y territorial, se suma un proyecto hegemónico.

Capítulo 1: Estrategias Organizativas de los pueblos originarios en la ciudad de Medellín

Los pueblos originarios han desarrollado diferentes estrategias para organizarse y movilizarse con el fin de articularse y participar en los procesos políticos del país y específicamente de la ciudad de Medellín, legitimando así sus formas milenarias de organización social. Estas organizaciones sociales diseñan estrategias de relacionamiento o de confrontación a partir de la relación que establecen con el otro, sea el Estado, las demás organizaciones sociales o los mismos sujetos.

Organización indígena de Antioquia (OIA)

En el año 1960 cuando la población civil colombiana enfrentaba las consecuencias del acelerado proceso de modernización del Estado, de fuertes cambios sociales, económicos y políticos, como también del establecimiento de políticas excluyentes que no tenían en cuenta la diversidad cultural del país, surgen los movimientos sociales y campesinos que exigían el respeto por sus derechos y por sus territorios.

De este modo, los pueblos indígenas del país evidencian la necesidad de conformar un movimiento propio que les permitiera movilizarse en función de la lucha por sus territorios, autonomía y cultura. Como resultado, en septiembre de 1971 siete cabildos indígenas del Cauca conforman el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), con base en las enseñanzas de líderes indígenas como Manuel Quintín Lame. Esta organización fortaleció la unidad de las comunidades indígenas a nivel nacional y dispuso espacios para el encuentro y el trabajo sobre los asuntos que afectaban a los pueblos indígenas del país.

Este proceso de trabajo y lucha dio lugar al primer encuentro indígena nacional de Colombia, realizado en el departamento del Tolima en 1980 “Evento que constituye el primer paso concertado entre pueblos, autoridades y organizaciones indígenas para dotar al movimiento indígena nacional de una estructura política y organizativa del mismo orden” (ONIC, 2014). Como resultado a este encuentro y la concertación de sus asistentes, se establece la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) como: “proyecto político de carácter nacional, que constituye hasta el momento la primera y única apuesta concertada y propia de los pueblos indígenas de Colombia, para hacerle frente a la defensa y protección de sus derechos especiales, colectivos y culturales, desde la unidad de acción organizativa y programática” (ONIC, 2014).

A partir de los procesos históricos de lucha de los pueblos indígenas, se han logrado importantes reivindicaciones, la visibilización de sus derechos y la aceptación de la diversidad cultural que existe en el país, la cual fue negada desde los periodos de la colonización española. Con la Constitución Política colombiana de 1991, se reconoce a Colombia como un país pluriétnico y multicultural, en concordancia a este mandato constitucional se acepta el valor que poseen las particularidades de las tradiciones culturales, políticas y espirituales de los pueblos indígenas, sin embargo, Carvajal (2010) afirma que:

La inclusión de una serie de derechos indígenas consignados en la constitución de 1991, abrió la posibilidad para los indígenas y otros grupos étnicos de reclamar y en ocasiones de exigir derechos como una manera de hacer viable la interlocución entre éstos, Estado y la población colombiana en escenarios políticos, pero siempre, en el marco del Estado, el cual termina imponiéndose, haciendo muchas veces nugatorios los derechos reconocidos, relativiza la autonomía o simplemente la desconoce, subordinándola a los intereses del Estado. Al mismo tiempo dicho reconocimiento, oblige a los grupos étnicos a readaptarse constantemente, ya no solo como una forma de supervivencia; sino como un imperativo para la articulación a un proyecto de modernidad, de desarrollo social, cultural y económico nacional (Carvajal, 2010).

En Antioquia, incentivados y motivados por los avances que las organizaciones indígenas de otras regiones del país habían logrado, los pueblos indígenas del departamento constituyen en el año 1985 la OIA (Organización Indígena de Antioquia). Organización que se levanta con el propósito de “reivindicar los cuatro principios de la hermandad nacional indígena: autonomía, tierra, cultura y unidad y reclamar el reconocimiento de una historia, una cultura y unos derechos muy particulares” (OIA, 2013).

A partir del decreto 1088 del año 1993, se acogió la figura de asociación de cabildos, que le dio el carácter de entidades de derecho público de carácter especial a las organizaciones indígenas regionales, por representar la voluntad de autoridades reconocidas constitucionalmente, la OIA se define como “una entidad sin ánimo de lucro que se financia a través de la gestión de proyectos con agencias de cooperación internacional y con las instituciones del Estado del orden nacional, departamental y local, a través de los cuales implementa sus políticas en las comunidades indígenas de Antioquia.” (OIA, 2013).

Como mecanismos para llevar a cabo estas pretensiones, la OIA en el año 1992 asumió la constitución de 1991 y el convenio OIT 169 de 1989 en los cuales se asume la protección de los derechos, usos y costumbres de los pueblos indígenas. En este sentido, realizar demandas políticas y sociales y exigir que a estas se les dé cumplimiento. Uno de estos mecanismos es el plan de Etnodesarrollo elaborado en el año 1992 con el propósito de efectuar el reconocimiento de los derechos Indígenas presentes en la constitución de 1991, de ahí se definieron cuatro políticas para el desarrollo alternativo de los pueblos Indígenas: administrativa, territorial, cultural y demográfica. Estas políticas se definieron y se han ido ajustando a través del tiempo con la participación colectiva de todas las comunidades indígenas de Antioquia.

No obstante, esta participación no era suficiente para recoger las expectativas, demandas e intereses de la población indígena del departamento, de tal modo en el año 2004 con el apoyo de la Gerencia Indígena de la Gobernación de Antioquia se realizó el primer diagnóstico regional a partir del cual surgió la “Política Pública Departamental de Reconocimiento y Respeto de los Derechos de los Pueblos Indígenas del Departamento de Antioquia, aprobada por la Asamblea Departamental mediante Ordenanza 032 del 20 de diciembre de 2004, también publicada por la Gerencia Indígena.” (Tascón, Stocel, Cuñapa, Santos, & Santacruz, 2007).

Así mismo, desde las intencionalidades e intereses que se recogieron en el trabajo realizado por la OIA desde su fundación, se desarrolló la política organizativa “Volver a Recorrer el Camino” a partir de cinco lineamientos: Gobierno y Administración; Territorio y Medio Ambiente; Cultura y Educación; Salud; Género y Generación y Familia. Los líderes indígenas que elaboraron política esperan que este documento “se convierta en el discurso político que articule a nuestra organización” (Tascón, Stocel, Cuñapa, Santos, & Santacruz, 2007).

La OIA posee una sede principal en la ciudad de Medellín ubicada en el barrio Prado Centro y en la actualidad, cuenta con un comité ejecutivo que está conformada por la presidenta Aida Suarez, el vicepresidente Benigno Sinigui, el tesorero Gustavo Vélez y el secretario Gustavo Palacio, líderes que desempeñan estas funciones desde el año 2014 hasta el año 2016.

De este modo, la OIA es un proyecto político que a partir de la lucha y la resistencia ha venido desarrollando estrategias para relacionarse con el Estado, exigir el respeto de sus derechos, trabajar por la recuperación del territorio indígena para que la cultura de estos pueblos siga perviviendo, además de recuperar y fortalecer la autonomía que les permita otro modo de vida en concordancia con sus prácticas culturales, sus formas de organizarse y de hacer política.

Cabildos Indígenas de la ciudad de Medellín

La figura de cabildo “es una forma de organización político-administrativa de origen colonial, se ha mantenido como una forma de organización autónoma cuya misión es la adjudicación, conservación y defensa de los territorios y resguardos indígenas” (Zapata & Agudelo, 2014).

Los indígenas en la ciudad se organizan bajo la figura de cabildos para buscar el cumplimiento de sus derechos fundamentales, que les garanticen unas mejores condiciones de vida y que les permita enfrentar las dificultades que se les presentan en el ámbito urbano. Así mismo, los cabildos generan a las comunidades indígenas la posibilidad de hacerse visibles y contar con un espacio en el cual puedan dialogar y discutir sus asuntos, en este sentido la importancia de los cabildos urbanos radica en que son “el único modelo de organización social en la ciudad, que posibilita la legal y legítima interacción de los indígenas con el Estado, sus instituciones y la sociedad en general” (Carvajal, 2010).

Cabildo Chibcariwak

El cabildo Chicariwak se reconoce formalmente en el año 1990, pero, su surgimiento se retoma a casi una década atrás de su formalización, cuando indígenas de diferentes etnias del país que se encontraban en la ciudad de Medellín evidencian la necesidad de organizarse para buscar solucionar los problemas económicos y sociales que los afectaban en la ciudad.

Cabe destacar, que este cabildo tuvo sus orígenes antes de la creación de la OIA y de la oficina de asuntos indígenas de la Gobernación de Antioquia, aspecto que demuestra el significado y la importancia del papel que ha venido desempeñando el cabildo en los últimos 35 años para los indígenas que viven en la ciudad de Medellín.

A su vez, el cabildo ha venido trabajando con la intención de buscar unas mejores condiciones de vida para los indígenas de la ciudad a través de la búsqueda del acceso a salud y educación, recursos económicos del municipio para proyectos recreativos, productivos y culturales, orientados al mejoramiento de la calidad de vida, y la no pérdida de los valores y tradiciones ancestrales y comunitarias. (Sinigui, ¿Es posible ser indígena en la ciudad? Sobre estudios indígenas y afrocolombiano. Memoria personal. , 2007)

El nombre de Chicariwak tiene su genealogía a partir de las principales familias lingüísticas de Colombia “Chibcha, Caribe y Arawak” (Chibcariwak, 2002). Es por ellos, que la historia del Chibcariwak se remonta al año 1979, cuando Gabriel Bomba Piamba, indígena Páez, a partir de varios recorridos por la ciudad se percató de los habitantes indígenas de la ciudad y las difíciles condiciones de vida que tenían. De este modo, se empezaron a realizar encuentros para dialogar sobre las posibles soluciones a las dificultades que presentaban los pueblos indígenas y la urgencia de organizarse en la ciudad. Estas reuniones empezaron a realizarse más frecuentemente y esta “situación motivó a los indígenas a pensar seriamente en la conformación

de un cabildo indígena urbano, apoyándose en el Decreto Ley 89 expedido por el Congreso de la República de Colombia el 25 de noviembre de 1890³” (Medellín & OIA, 2006).

De este modo, se nombró una junta directiva conformada por: “Presidente, Jorge Hugo Jarupia Bailarín (Emberá-Katío); Secretario, Abadio Green (Kuna de San Blas, Panamá); Tesorero, Jervacio Arias (Kuna de San Blas, Panamá); Fiscal Mayor, Gabriel Campillo (Kuna de Caimán Nuevo); Vocales, Gabriel Bomba Piamba (Páez), José Bailarín (Emberá-Katío) e Inés del Socorro Góez Cortés (Emberá-Katío)” (Medellín & OIA, 2006) y así mismo, se establecieron derechos y deberes para los indígenas que hicieran parte del cabildo.

DERECHOS
A. Tiene derecho a elegir y ser elegido, para desempeñar cargos directivos dentro del cabildo.
B. A tomar parte y opinar en las deliberaciones del cabildo.
C. Tiene derecho a saber cómo funciona la organización en su forma interna, previa solicitud del cabildo.
D. A asistir a las reuniones del Cabildo Representativo, en las que tendrá voz y voto, siempre que sea conocedor del tema tratado.
E. Derecho a recibir apoyo moral, y de cualquier otra índole que esté al alcance del cabildo y comprendido dentro de los estatutos.
DEBERES
A. Tiene el deber de asistir al Cabildo General y participar en sus deliberaciones, tomar decisiones, votar con responsabilidad y trabajar activamente en lo que se le encomiende de acuerdo a los planes.
B. Conocer los estatutos, reglamentos y resoluciones del cabildo; cumpliéndolos y colaborando para que los cumplan los demás.
C. Presentar al Cabildo Representativo programas y planes de mejoramiento social y

³ Ley 89 de 1890. “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”. Sobre esta expresión, la Corte Constitucional se ha pronunciado así, en Sentencia C-139 de 1996 que declara INEXEQUIBLES los artículos 1, 5 y 40 de la Ley 89 de 1890: “PRINCIPIO DE DIGNIDAD HUMANA DEL INDIGENA/PRINCIPIO DE DIVERSIDAD ETNICA Y CULTURAL-Valor fundante del Estado. La terminología utilizada en el texto, que al referirse a “salvajes” y “reducción a la civilización” desconoce tanto la dignidad de los miembros de las comunidades indígenas como el valor fundamental de la diversidad étnica y cultural. Una concepción pluralista de las relaciones interculturales, como la adoptada por la Constitución de 1991, rechaza la idea de dominación implícita en las tendencias integracionistas. Aunque se puede entender que los términos del artículo acusado han sido derogados tácitamente por las nuevas leyes que regulan la materia (v.gr. Convenio 169 de la OIT, que habla de “pueblos indígenas y tribales”) y, sobre todo, por la Constitución de 1991, no encuentra la Corte ninguna razón para mantener en vigencia el artículo acusado, como quiera que su significado, independientemente de los términos en que se expresa, es contrario a la Constitución” (Medellín., 2014)

económico de los Resguardos o Parcialidades Indígenas.

D. Aceptar las determinaciones tomadas por el Cabildo General y Representativo, de acuerdo con la Ley y los Estatutos.

E. Conocer, estudiar y practicar la legislación indígena, para una mayor conciencia de sus deberes y derechos.

Tabla 3. Derechos y deberes de los indígenas afiliados a Chibcariwak (1979).

Fuente: (Medellín & OIA, 2006)

A partir de los acontecimientos anteriores se siguieron realizando encuentros, reformas y proyectos dentro del Chibcariwak con el fin de materializar las intenciones del cabildo. Para el año 1990 la junta directiva inicia “las gestiones pertinentes ante la alcaldía de Medellín, con el propósito de ser reconocidos como Cabildo Indígena Urbano de conformidad con la ley 89 de 1890 (...) hecho que se consumó el 20 de febrero de 1990” (Carvajal, 2010).

En el acto de posicionamiento del cabildo, el Chibcariwak expuso una serie de derechos que se proponía reivindicar y que para ello se trazaron los siguientes objetivos (Medellín & OIA, 2006):

1. Salud. Sobre este objetivo nuestro propósito es reclamar al gobierno el servicio gratuito en atención médica que se refiere para las comunidades indígenas (resolución 10013 del Ministerio de Salud).
2. Educación. El cabildo se encargará de solicitar a distintas entidades educativas para vincular a indígenas tanto los que viven en la ciudad como los que vienen del campo. En esta materia la Universidad de Antioquia ha sido abanderada de los indígenas como también la Universidad Autónoma Latinoamericana y finalmente la Universidad Nacional.
3. Empleo. En lo posible el cabildo velará a sus cabildantes gestionar en las distintas entidades gubernamentales y en las empresas privadas para vincular a compañeros que han adquirido un título profesional.
4. Recreación. El cabildo gestionará en los distintos centros recreativos de la ciudad para los hijos de los compañeros indígenas’.

De este modo, el Chibcariwak logro un reconocimiento público para visibilizar a los indígenas de Medellín y convertirse en “la única entidad indígena respetada y garante de los derechos indígenas de los habitantes de la ciudad, convirtiéndolos a través de la figura sociopolítica del cabildo, en interlocutores válidos ante el Estado y la sociedad hegemónica; además, la proyección cultural, económica, política y social de los indígenas en el ámbito social local y nacional.” (Carvajal, 2010).

El Chibcariwak es un cabildo multiétnico, lo que significa que está integrado por indígenas de diversas etnias, este aspecto hace que el cabildo se diferencie de otros cabildos que son integrados por personas de una sola etnia, por lo tanto, dentro de la organización interna del cabildo se encuentra un consejo indígena que es conformado por un líder de cada una de las etnias que están presentes en el Chicariwak. Además, el cabildo cuenta con una asamblea general que es la máxima autoridad y que está integrada por todos los miembros del cabildo, la junta directiva que está conformada por el gobernador o gobernadora, gobernador o gobernadora suplente, secretario o secretaria, tesorero o tesorera, fiscal, vocal, alguaciles y consejeros, esta junta directiva asume su función por un periodo de dos años.

El cabildo tiene jurisdicción en Medellín y el Valle de Aburrá, y en los municipios cercanos; Bello, Copacabana, Barbosa, Girardota, Envigado, Itagüí, Sabaneta, Caldas y La Estrella. También, cuenta con una sede administrativa propia ubicada en el barrio Prado Centro y con una sede estudiantil y un jardín infantil. Espacios que fueron construidos con recursos aportados por el municipio de Medellín.

Pese a lo anterior, en la actualidad el Chibcariwak enfrenta dificultades para el cumplimiento de los objetivos propuestos desde sus inicios. Así mismo, las demandas que realizan no son

atendidas con efectividad. Según líderes del cabildo, esta situación surge además de la falta de voluntad política de los gobiernos de turno, por dinámicas internas que obstaculizan la consolidación organizativa del cabildo, como por ejemplo, el bajo sentido de pertenencia y de identidad, intereses individuales por encima del interés colectivo, desorden organizativo y problemas de liderazgo, debilidad administrativa, normativa, financiera, de control y regulación del Cabildo y necesidades básicas insatisfechas en la comunidad. Otra relevante dificultad que presenta el cabildo es que hasta el momento el ministerio del interior no lo ha reconocido por ser un cabildo multiétnico.

No obstante, es importante reconocer que en la trayectoria del Chibcariwak y pese a sus dificultades se han obtenido algunos logros que en el ámbito urbano son significativos para los indígenas que habitan la ciudad. Es el caso de las actividades culturales que permiten la pervivencia de la cultura indígena en la ciudad, contar con un espacio propio para la realización de encuentros y actividades, reivindicaciones en los derechos de salud y educación y reconocimiento social, institucional y político que logra convertir al Cabildo en un interlocutor válido entre los indígenas de Medellín y el Estado.

Cabildo Quillasingas Pastos

Este cabildo se funda en el año 2002, por hombres y mujeres indígenas del sur del país (Nariño, Cauca y Putumayo) los cuales se encontraban en la ciudad de Medellín y buscaban visibilización y reconocimiento como población vulnerable, necesitada y también propositiva, (Medellín., 2014).

Conscientes de las particularidades culturales y organizativas que tienen los pueblos del sur, se emprendió el proyecto de conformar el cabildo Quillasingas-Pastos, de manera que en la ciudad de Medellín se pudiera conservar la identidad, la cultura, las costumbres, el folklore y el gobierno propio para mantener un vínculo con sus pueblos Quillasingas y Pastos.

Basados en los planteamientos de la ley 89 de 1980 y la ley 21 de la constitución de 1991 que les otorgan autonomía a los pueblos indígenas para gobernarse según sus costumbres y tradiciones culturales, el cabildo Quillasingas-Pastos ejerce la representación legal de los indígenas provenientes de estos pueblos y que habitan en la ciudad de Medellín. Así mismo, se enfoca en la protección y recreación de los saberes de estas comunidades con el fin de fortalecer la identidad en la ciudad y hacer visible las particularidades sociales, políticas, culturales y económicas que incidan en un relacionamiento diferenciado en el ámbito urbano.

En este sentido, el cabildo pese a sus escasos recursos realiza talleres continuos de formación musical específicamente en instrumentos andinos, también se dictan talleres en joyería que permiten mantener el saber de este pueblo en relación al trabajo con la platería. A su vez, el cabildo cuenta con grupos de estudio en los cuales se abordan temas relacionados con la historia y modo de vida indígena de los pueblos de Colombia y América Latina como acción para fortalecer la identidad, además se orienta en la realización constante de ferias artesanales en la ciudad de Medellín con el propósito de visibilizar la cultura y comercializar los productos elaborados por los cabildantes para que estos tengan una mejor calidad de vida en la ciudad.

A partir del sistema tradicional, el Quillasingas-Pastos se estructura de la siguiente manera: Un gobernador quien representa la máxima autoridad, un Alcalde Mayor quien lo reemplazará en su ausencia, un alguacil mayor quien dirige a los alguaciles menores en las gestiones de bienestar y cinco Alguaciles Menores que acompañan en todas las gestiones del cabildo Indígena.

Cabildo Inga- Kamentzá

Según la tradición del pueblo Inga y Kamentzá el cabildo es la forma organizativa para relacionarse con el Estado, gestionar proyectos, solucionar conflictos, castigar y sancionar a los miembros de la comunidad. En este sentido, hombres y mujeres de estas comunidades que habitan en la ciudad de Medellín, ven la necesidad de constituir un cabildo de acuerdo a sus particularidades culturales y políticas. Es así, que el 24 de abril del año 2013 se reconoce formalmente el cabildo Inga-Kamentzá de la ciudad de Medellín.

La comunidad Inga es procedente de los departamentos del Putumayo, norte de Nariño, sur del Caquetá y Cauca, estos pueblos son descendientes de los Incas y hacen parte de la familia lingüística Quechua.

Los Inga y los Kamentzá comparten rasgos socioculturales y organizativos similares, estos dos pueblos poseen una tradición ancestral alrededor del yagé y la medicina tradicional indígena. Para ellos el yagé es la fuerza por la cual se explica el origen del mundo. En este sentido, en la ciudad es importante mantener este saber, de ahí que los miembros del cabildo que practican la medicina ancestral realizan encuentros cada mes para capacitarse y fortalecer estas prácticas, por

lo tanto, los Inga-Kamentzá son reconocidos en la ciudad por los saberes que tienen relacionados con la medicina y plantas sanadoras.⁴

La dirección del cabildo está a cargo del Gobernador, el cual cumple su papel por un periodo de dos años, lo procede el alcalde mayor, el secretario y los alguaciles. Además, según la tradición de estos pueblos, la autoridad tradicional la representan los *Taitas* (mayores que poseen el conocimiento para curar física, mental y espiritualmente) y quienes tienen la responsabilidad de aconsejar y orientar a los miembros de la comunidad.

El cabildo ha conseguido logros alrededor del cumplimiento de derechos relacionados con la salud y la educación, es el caso de la ley 1142 que garantiza la educación gratuita y la ley 691 que garantiza la salud gratuita. Pero siguen presentando problemas para el acceso a vivienda y empleo en la ciudad. Por lo cual, el cabildo se ha planteado como uno de sus objetivos principales, la lucha por un territorio en la ciudad para hacer un tipo de resguardo en el cual puedan construir sus viviendas y sus chagras⁵.

Cabildo Universitario de Medellín

Este cabildo tiene la particularidad de estar constituido por estudiantes indígenas provenientes de diferentes lugares del país. Su propósito es trabajar por la permanencia de estos jóvenes en los centros educativos de la ciudad y generar estrategias para superar las problemáticas de acceso, permanencia y culminación de los estudios.

⁴ Testimonio de Fidel Buesaquillo, indígena Inga, fundador del cabildo Inga-Kamentzá en Medellín.

⁵ La Chagra es el espacio para el cultivo integral de sus alimentos y plantas medicinales.

En cuanto a los antecedentes de esta organización, surgió a partir de la reunión de un grupo de universitarios indígenas “que empezaron a pensar en las necesidades de los indígenas estudiantes y más adelante empezaron a pensar no solo en las necesidades, sino que incidencia podemos tener en la universidad, como podemos visibilizar lo cultural de nuestros pueblos o las problemáticas que hay en nuestros pueblos.”⁶

El cabildo universitario no ha sido reconocido formalmente, sin embargo, ha venido haciendo un importante trabajo por la vinculación de los estudiantes indígenas a partir de eventos culturales, deportivos y la generación de espacios para compartir alrededor de la comida, la artesanía y el baile.

Orientados en el cumplimiento de sus objetivos e intereses, los miembros del cabildo universitario se reúnen cada mes. Además, el cabildo cuenta con una estructura organizativa, similar a la de sus cabildos de origen, un gobernador o gobernadora, un vicegobernador, un secretario y unos alguaciles, sin embargo, no siguen una estructura jerárquica, pues asumen una posición horizontal para la coordinación del cabildo en la cual todos hacen aportes significativos.

De este modo, se evidencia como para estos jóvenes las universidades son el territorio donde ellos habitan e interactúan en la ciudad de Medellín, y por lo tanto, se deben llevar a cabo acciones que les generen una mejor estancia en estos lugares, así como el reconocimiento y la dignificación de su cultura, además de ser la oportunidad para hacerse visibles como organización.

⁶ Testimonio de Sol Angie Cuchillo, Indígena Kamentzá, entrevista realizada el 13 de julio del 2014.

CAPÍTULO 2: Adaptación, fortalecimiento y recreación de la cultura indígena en la ciudad de Medellín



Fotografía 1. Fotografía del registro fotográfico Cabildo Quillasingas- Pasto

Desde la cosmovisión indígena la cultura es una construcción que se ha hecho a través de la práctica de las tradiciones y legados ancestrales, los cuales les permiten ir configurando un modo de vida particular y propia. Este aspecto es explicado por Patricio Guerrero:

Cada grupo social, etnia, pueblo o nacionalidad, ha ido configurando los contenidos de una cultura que se sustenta en su propio y diferente sistema de valores, de símbolos de identidad, de prácticas y saberes que han sabido crear, preservar y revitalizar a través de su historia. (Guerrero, 2002).

Por consiguiente, para los indígenas la cultura es concebida como un sistema holístico que vincula las tradiciones y saberes relacionados con las dimensiones políticas, sociales, culturales y

espirituales, legado de sus antepasados y que ha sido transmitido de generación en generación.

Por lo tanto, la cultura abarca todos los aspectos de la vida social:

En los pueblos indígenas aún hoy, a pesar de la colonización y la modernidad, naturaleza-cultura están íntimamente relacionadas por medio de ritos, prácticas cotidianas de diálogo, crianza mutua y regeneración. Esta visión del mundo integradora/incluyente aún ocurre dentro de la mayoría de pueblos indígenas andinos. (Gonzales, 2014).

En este sentido, con el fin de evidenciar las estrategias que han constituido los pueblos originarios, con el propósito de fortalecer, mantener, recrear y adaptar su cultura en la ciudad de Medellín, en este capítulo se aborda la importancia de la territorialidad, la conformación de grupos y estrategias alrededor de dimensiones existenciales como el arte, la salud, la comida, la mujer y la política. Igualmente, es importante destacar que, en este caso, las estrategias se asumen como el conjunto de acciones y prácticas pensadas e intencionadas para llevar a cabo los propósitos anteriormente mencionados.

Por otro lado, se reconoce que en la ciudad de Medellín los indígenas han constituido otras maneras de habitar la ciudad, formas que están mediadas por el desplazamiento, la informalidad y la búsqueda de recursos económicos. Sin embargo, en esta investigación el foco de análisis fueron los grupos que emergen dentro de los cabildos urbanos y la OIA alrededor de las categorías nombradas en el párrafo anterior.

Territorio y territorialidad

Para los pueblos indígenas, la razón de su vida, está íntimamente ligada con el territorio; su modo de vida se construye en el territorio:

En la *allpa-mama*⁷, territorio en la acepción más política, los pueblos indígenas mantienen e innovan sus costumbres, sus normas de organización y generación de autoridad, su ciencia y tecnología, sus instituciones jurídicas, sociales, religiosas o político-gubernativas propias” (Pacari, 2014).

De este modo, desde la concepción tradicional indígena el territorio “sustenta la convivencia, la razón de ser de los pueblos indígenas, en el territorio están las normas que como portadores de una cultura determinada deben cumplir (...) el territorio es donde están escritas las leyes y la historia de los pueblos” (Restrepo R. , 2002).

Sin embargo, por las diferentes dinámicas y situaciones que han hecho que los pueblos originarios se desplacen de sus territorios tradicionales hacia las ciudades, se han configurado territorialidades que demuestran que “el territorio no es solamente una porción de tierra delimitada con su complejidad biofísica (relieve, condiciones ambientales, biodiversidad). Es, sobre todo, un espacio construido socialmente, es decir, histórica, económica, social, cultural y políticamente” (Sosa, 2012). Frente a esto, Bernardo Medina afirma que: “El territorio es por donde camino, ando, donde están mis amigos, compañeros. Sea la ciudad o sea el territorio de origen. Es que el territorio lo hace la gente, no un grupo de casas.”⁸

Actualmente la configuración del territorio es influenciada por las lógicas del mundo moderno y la relación entre el espacio y la cultura, “Territorio como una construcción, es lo que el pueblo indígena crea en torno al espacio donde habita. Lo que, en absoluto, implica que sea algo artificioso, sino, el producto de las relaciones sociales y políticas en torno a un espacio” (Gómez & Hadad). De este modo la modernidad, la globalización y las lógicas del mercado juegan un importante papel en el modo como se configura el territorio, que incorporan prácticas

⁷ Madre Tierra en la lengua *Kichwa*.

⁸ Bernardo Medina. Indígena Wayuú. Entrevista.

homogenizantes que generan en algunos sectores poblacionales la adopción de nuevas prácticas culturales. Al respecto Sol Angie Cuchillo afirma que:

El territorio no solo se considera como el espacio físico o el resguardo donde uno se encontraba, sino que el territorio esta donde yo este, porque el territorio es algo que yo construyo y configuro, pero obviamente, tradicionalmente, territorio para el indígena también era tierra, la tierra donde trabajar, donde sobrevivir, entonces en esos términos obviamente la ciudad trae otras lógicas y otras cosas de las cuales uno se desliga, yo creo que uno de nuestros principios es la tierra, entonces la ciudad trae otras lógicas.⁹

Los pueblos indígenas en la ciudad van configurando una construcción territorial ligada a su identidad y cultura, lo que se denomina una construcción identitaria. En palabras de Gómez y Hadad, citando a Zibechi, “la referencia a la *territorialidad* resulta una manifestación de un proceso de reacomodamientos y de reconfiguración social” (Gómez & Hadad). En este sentido, Bernardo Medina expresa que:

Para apropiarnos del territorio, las estrategias que utilizamos los indígenas en la ciudad es conocer nuestro barrio, conocer quien vive. Más que todo, es por ejemplo, en una cuadra vivir la mayor cantidad de indígenas en esa misma cuadra (no a las malas, normalmente a las buenas) y de esa manera crear convivencia y crear cultura en ese territorio.¹⁰

Así mismo Nataly Domicó expresa que en la ciudad el territorio es:

Muy simbólico, lo que yo hago es que me relaciono mucho con los indígenas de mi territorio, con solo compartir con los indígenas de mi territorio, así siento el territorio, compartimos el alimento, nos reunimos, nos visitamos, es tener la claridad que yo no estoy solo, mi territorio está conmigo.¹¹

⁹ Sol Angie Cuchillo. Indígena Kamentzá. Entrevista.

¹⁰ Bernardo Medina. Indígena Wayuú. Entrevista.

¹¹ Nataly Domicó. Indígena Emberá. Entrevista.

El encuentro de indígenas en la ciudad de Medellín: conformación de grupos

Desde la cosmovisión de los pueblos originarios el encuentro con los otros es un aspecto fundamental para su permanencia en la ciudad, pues para ellos las luchas se deben hacer colectivamente y de esta manera se pueden ir logrando sus objetivos, “resistir y seguir en la lucha, es el legado que nos enseñaron los abuelos, ese es un legado que nos han dejado los mayores, colectivamente unidos hemos resistido y seguimos luchando, y es una manera de tener más fuerza entre todos para seguir resistiendo como pueblos.”¹²

Es así que, los pueblos originarios que habitan en Medellín identifican que para estar en la ciudad se debe partir del sentido de la vida en comunidad, “la comunidad es un cuerpo y cada persona representa a la comunidad entera. La comunidad se construye en un gran tejido de pensamiento donde cada miembro se teje en y con el otro, se reconoce y se hace en el otro para sanarse y crecer” (Gaitán, 2010). Este es un principio que traen desde sus comunidades de origen y que se traslada con ellos hacia los lugares donde se sitúan, “los propios grupos sociales, con sus desplazamientos, llevan concepciones del mundo y modos de concebir la realidad de un ámbito a otro” (Haesbaert, Zusman, Castro, & Adamo, 2011). En este sentido, se expresa que “cuando uno llega a la ciudad hay que partir de algo que es la vida en comunidad, es algo que nos marca, es como ese territorio simbólico que traemos desde allá y lo queremos construir acá.”¹³

De este modo, al llegar a la ciudad se recurre a la búsqueda de organizaciones o grupos de personas con las cuales haya afinidad, es decir, grupos de indígenas que ya estén radicados en la ciudad, de ahí que el papel que representan los cabildos es muy significativo, pues en estos

¹² Nataly Domico. Indígena Emberá. Entrevista.

¹³ Diana Guapacha. Indígena Embera. Entrevista.

espacios converge el pensamiento y el modo de vida de estos pueblos y se posibilita compartir las necesidades e intereses que emergen en el contexto urbano, además de ir estableciendo relaciones con aquellos indígenas que llevan una trayectoria en la ciudad y pueden convertirse en un apoyo para los que van llegando. Frente a esto, Diana Guapacha, afirma que:

Cuando uno llega a la ciudad de Medellín lo primero que uno busca es una asociación o grupo de personas con las cuales uno se identifique y compartan nuestra misma ideología. Y en estos grupos siempre se plantea el pensamiento en la identidad, en la cultura, que yo me reconozca, los otros me reconozcan, de donde vengo, que hago y por qué estoy en un contexto de ciudad.¹⁴

Por lo tanto, la unidad de los pueblos indígenas posibilita dialogar y escuchar para “tejer la palabra”, este concepto se remite a una comunicación desde el espíritu, para que: “los sentimientos, pensamientos, acciones y actitudes transmitan mensajes que expresen, transformen y sanen. La comunicación es el lenguaje de la enseñanza. La comunicación es una red, en la que todo lo que estamos pensando, diciendo y haciendo, tiene efectos en todos” (Gaitán, 2010).

En este sentido, la conformación de grupos y colectivos es la manera de compartir las experiencias, saberes, intereses, necesidades y recrear sus prácticas en la ciudad, “de ahí la importancia de estar en unidad porque se sabe que si se hace individualmente entonces no tiene ninguna incidencia, pero colectivamente se va hacer más visible y más fuertes a la hora de afrontar posiciones que están en contra del modo de vida indígena, por eso la unidad es fundamental para estar en la ciudad.”¹⁵ “Compartir, las amistades, los colectivos de grupo, el encuentro con el otro, el compartir con el otro, de diferente cultura o de la misma, encuentros que no son institucionalizados, yo creo que eso ha permitido y ayudado a visibilizar.”¹⁶

¹⁴ Diana Guapacha. Indígena Embera. Entrevista.

¹⁵ Jose Nilson Lectamo. Indígena Nasa. Entrevista.

¹⁶ Nataly Domico. Indígena Emberá. Entrevista

En la búsqueda de espacios de encuentro para compartir y recrear el modo de vida indígena en la ciudad, se han establecido diferentes grupos en Medellín; estos están ligados a la autonomía de los pueblos indígenas y tienen una relación más profunda con el pensamiento ancestral de estos pueblos. Para los pueblos originarios la autonomía está relacionada con “poder organizar y administrar su territorio, conforme a sus prioridades, cosmovisiones y acuerdos internos” (Sarayaku, 2014). De este modo, la autonomía indígena en la ciudad se vive en estos encuentros, porque son los escenarios para decidir por ellos mismos y llevar a cabo acciones desde sus propios intereses y particularidades.

Artesanía y danza:

Para el danzante indígena, cada paso de baile es una expresión de agradecimiento a la Pacha Mama por lo que todos los días le ofrece generosa, es un pedido para que el semen de la lluvia fecunde el vientre de la tierra, para que pueda continuar el milagro maravilloso de la vida.

Patricio Guerreo



Fotografía 2.Registro Fotográfico trabajo de campo.

Dentro de las prácticas que han mantenido los indígenas, la danza cobra un significado especial porque representa una acción para la reivindicación de su cultura en la ciudad, “las danzas o bailes ceremoniales hacen parte de la espiritualidad de cada pueblo (...) no son folclor, sino ceremonias rituales que acompañan diversos momentos de la vida, como el matrimonio, la cosecha, la muerte, la guerra y se realizan con fines de armonización y sanación” (Gómez, y otros, 2015).

En la ciudad de Medellín se han consolidado diferentes grupos de danza que ponen en escena la diversidad étnica que existe en la ciudad, es el caso del grupo de los Pastos, el grupo Dansur, el grupo juvenil Chibcariwak, el Nasa- Misak, el Carlos Tamojoy y el Taurasisay. Espacios que desde la autonomía indígena se han venido estableciendo en la ciudad para visibilizar las practicas del modo de vida indígena y para fortalecer su identidad. *“Esta propuesta la hemos hecho en el grupo sin necesidad de que haya un evento, sino que sea una iniciativa del grupo, un proceso autónomo”*¹⁷

Los pueblos originarios de Colombia elaboran diferentes artesanías como el tejido con chaquiras, telares, mochilas, chumbes, sombreros, hamacas, cerámicas, tallas en madera, entre otras. Esta actividad ha sido un medio importante para el sustento económico de los pueblos indígenas en las ciudades, pero detrás de esta práctica existe un legado ancestral que va más allá de la representación estética de estas piezas artísticas.

Para los pueblos originarios, el tejido es la forma de plasmar sus principios ancestrales y su ley de origen; los cuales fundamentan la cultura indígena y agrupan sus códigos de valores, su lengua, su territorio, su espiritualidad y su mitología. Para la realización de artesanías se utilizan

¹⁷ Sol Angie Cuchillo. Indígena Kamentzá. Entrevista.

diferentes signos como las estrellas, el cielo, la luna, el agua, los cuales permiten recordar sus historias y relatos y de esta manera activar su tradición oral por la cual se transmiten los conocimientos propios de generación en generación, pues a medida que se van realizando estas piezas se van contando las historias y los mitos que configuran su modo de vida indígena. De ahí que, el tejido es la manera de ir escribiendo sus legados ancestrales.

Se considera que el trabajo que realiza el artesano es preponderantemente manual en torno a un oficio específico. Hoy es necesario tener una visión más amplia acerca del artesano, que exige no pensar exclusivamente en términos de “hacedor”, y pensamos entonces en una concepción más cercana al artesano “creador”, quien elabora sus obras para que otras personas conozcan sus historias, sus sentimientos, y por el gusto que siente por su actividad artesanal. (Barrera, 2011)

En este sentido, es importante reconocer que la artesanía, especialmente en el ámbito urbano, esta mediada por el consumismo y la moda y, por lo tanto, para los indígenas de la ciudad ha sido un importante sustento económico, lo que significa un riesgo para el valor cultural que representa este saber. Pues los pueblos le dan un sentido diferente:

Nuestra producción artística y artesanal incluye múltiples formas de representar el mundo indígena, comunicar pensamientos y sentimientos con creatividad y belleza, está ligada a eventos, situaciones y contextos que deben ser dichos y ritualizados en espacios comunitarios de manera especial donde se reconstruye su sentido y lo hacemos utilizando diferentes expresiones del arte como el tejido, el canto, la música, la danza y la literatura oral (Tascón, Stocel, Cuñapa, Santos, & Santacruz, 2007).

De ahí que, en Medellín se han conformado grupos como la red de tejedoras del Chibcariwak, el grupo de tejido del cabildo universitario, la asociación de artesanos indígenas (Fedearte), además de los encuentros espontáneos que emergen en los espacios como las universidades y la residencia universitaria. *“Con el tema del tejido hemos hecho talleres para los mismos indígenas, para que aprendan los que no saben, y se cree un vínculo de amigos, que se genere un espacio de compartir conocimientos, del tejido, de la artesanía, ¿qué significa? ¿Quién se lo enseño? ¿Por qué?”*¹⁸

¹⁸ Sol Angie Cuchillo. Indígena Kamentzá. Entrevista.

Desde la perspectiva de los indígenas que habitan la ciudad de Medellín, a partir de la danza y la realización de artesanías se hace un intercambio de saberes para el fortalecimiento y visibilización de su cultura en la ciudad, lo que reafirma el significado e intención que conlleva la ejecución de estas prácticas. Así mismo, reconocen que han sido el medio para conseguir recursos económicos en la ciudad, *“los grupos piensan primero en la reivindicación de su cultura y segundo en la posibilidad de que eso les genere empleo, entonces ellos participan en diferentes eventos y se les pagan las presentaciones, entonces esos es una manera de generar empleo.”*¹⁹

En la búsqueda y reivindicación de lo propio, estas expresiones artísticas juegan un papel fundamental, pues aluden a la afirmación de valores y tradiciones y son una muestra de la resistencia histórica de los pueblos originarios. La civilización occidental instauró “un orden económico y político apoyado por valores culturales y estéticos, por un ideal de humanismo y de ser humano que se autoconstruyó para el beneficio de quienes lo construyeron. El arte y la estética fueron instrumentos de colonización de subjetividades” (Mignolo & Gómez, 2012). De este modo, occidente impuso parámetros para definir que era arte y que no era arte: “artesanado, pintura y poesía popular, mitos y leyendas” (Mignolo & Gómez, 2012).

De ahí que, las subjetividades, sentimientos, emociones y percepciones que convergen a partir de estas expresiones artísticas son mediadas por el proceso colonial. Sin embargo, al llevar a cabo estas prácticas como legados y saberes ancestrales se resiste a las reglas impuestas por la colonialidad, que imponen una universalidad en todos los sentidos de la vida humana,

¹⁹ Nataly Domicó. Indígena Emberá. Entrevista

generándose descolonización en las expresiones artísticas, y en esta medida, en los sentires que emergen de estas.

La colonialidad del sentir que ha impuesto la colonización de la estética, apuntan hacia horizontes no solo de liberación sino fundamentalmente de re-existencia. No de resistencia, sino de re-existencia (...) En este sentido, las estéticas decoloniales no serán una nueva forma de colonización de la estética, sino que, al liberar la aiesthesis²⁰, promueven la formación de subjetividades desobedientes a los principios del discurso filosófico-estético. Es así que las estéticas decoloniales son un aspecto de los procesos de decolonialidad en todas las esferas del orden social (Mignolo & Gómez, 2012).

²⁰ Aesthesis –una conciencia elemental, no elaborada, de estimulación; “una sensación táctil” esthesis, sensación, dato sensorial, experiencia sensorial, impresión sensorial. percepción –el proceso de percibir.

Salud indígena en la ciudad:

*Así, vuela alto, mi Águila danzarina
Dibuja círculos por los vientos de cambio;
Así, anda libremente, mi buscador de la visión
Siente, cúrate y ama de nuevo.
Entonces, continúa soñando, sanador de mi corazón.
El amor interior es todo lo que necesitas.*

Jamie Sams



Fotografía 3. Registro fotográfico trabajo de campo

Para los pueblos originarios la salud es un concepto que integra las dimensiones físicas, mentales y espirituales, es el resultado de la armonía con la naturaleza y con los seres humanos. La enfermedad física se produce cuando existen alteraciones en estos campos, como pensamientos negativos, relaciones de discordia con la madre tierra y con la humanidad y desobediencia de la ley de origen. Además, para los pueblos indígenas la salud también es determinante por el entorno en el que habitan. “Para los indígenas tener salud es “estar bien”. Estar bien significa estar en armonía y equilibrio consigo mismo, con la familia, con la naturaleza, con los espíritus, con el entorno y en las relaciones con otros” (López, 2011). En este sentido, se afirma que la enfermedad es “el desequilibrio de las emociones, de los pensamientos,

de las actitudes y de las acciones. Es un aviso de que algo anda mal, en cada persona, en la familia, en la comunidad y en la sociedad” (Gaitán, 2010).

De ahí que, para la curación física, se procede inicialmente con la cura mental y espiritual, y para este proceso se acude al uso de diferentes tipos de plantas y rituales. Este tipo de acciones son llevadas a cabo por hombres y mujeres que cuentan con cualidades espirituales y con una experiencia y sabiduría que les permiten ejercer la medicina tradicional, los cuales en su mayoría son líderes y consejeros dentro de sus comunidades y se les atribuyen diferentes nombres según el pueblo indígena al que pertenecen, como por ejemplo: Jaibaná para los Emberá, Yerbatero para los Quillasingas, Piache para los Wayuú, Taitas para los Paéz y Mamo para los Arhuacos.

Los indígenas que están en Medellín reconocen la importancia de sus médicos tradicionales y en muchas ocasiones añoran la presencia de estos sabedores, pues con ellos existe una relación determinada por la confianza la cual no encuentran con los médicos que ejercen la medicina occidental. Por lo tanto, se han configurado algunas estrategias para mantener y aplicar la medicina tradicional indígena en la ciudad.

Es así, que dentro de los programas más significativos del cabildo Chibcariwak está el de Salud, que se orienta a promover el reconocimiento, respeto y valoración de la medicina tradicional indígena, para esto se hace un proceso de aprendizaje con los mayores que tienen este saber, con el fin de que no desaparezca y se siga transmitiendo, por lo tanto, se desarrollan mingas de pensamiento para compartir los saberes relacionados con la salud tradicional y también se trabaja por la recuperación de los rituales ancestrales. Para efectuar estos propósitos se adelantan acciones como: la construcción de espacios adecuados para la realización de rituales y ceremonias indígenas, la identificación y selección de taitas, jaibanás, mamos o sabedores de

diferentes etnias que lleven a cabo de manera seria y responsable rituales y ceremonias de sanación y armonización de manera periódica y la formación en medicina y conocimiento tradicional.

Otra forma de mantener las prácticas relacionadas con la salud, es dentro de cada familia, en la intimidad del hogar, como lo afirma Bernardo Medina: *“el hogar es el seno de esa transmisión cultural y espiritual, también porque he visto que lo cultural y lo espiritual lo han convertido en comercial, entonces yo lo limito a mi intimidad. En lo interno de cada familia es la mejor manera de conservar: la manera como en el hogar se hace la comida tradicional, los riegos, los sahumeros, los rituales, las plantas, esa es la manera de conservar.”*²¹

Así mismo, los cabildos Quillasingas-Pastos e Inga-Kamentzá realizan encuentros mensuales de médicos tradicionales para compartir y fortalecer saberes. Igualmente, se realiza la venta y comercialización de plantas, ungüentos y otros elementos propios que son traídos de los territorios de origen y que les posibilita adquirir con facilidad algunos productos que son necesarios para mantener las practicas relacionadas con la medicina tradicional en la ciudad, además este medio también representa una forma de sustento económico para algunos indígenas que distribuyen estas medicinas.

Sin embargo, en la ciudad la aplicación de la medicina tradicional tiene algunas limitaciones, principalmente porque el espacio urbano no posibilita la siembra de las plantas que son necesarias para la elaboración de sus medicinas y rituales, *“acá el indígena no puede sembrar sus plantas medicinales, acá el indígena recurre mucho a la medicina occidental”*²².

²¹ Bernardo Medina. Indígena Wayuu. Entrevista.

²² Sol Angie Cuchillo. Indígena Kamentzá. Entrevista.

Otro aspecto que se presenta, respecto a la aplicación y recreación de la medicina tradicional en la ciudad, está relacionado con la mercantilización que se le ha dado a este saber, y que según los indígenas es problemático para la reproducción de esta práctica. En palabras de José Nilson Lectamo *“en la ciudad se ha banalizado la cultura indígena, se volvió moda tomar yage... Las prácticas culturales en la ciudad han caído en la banalización, todo el mundo quiere tomar yage, mascar coca y se pierde la esencia y se está comercializando las prácticas y eso no debería ser así”*²³.

De este modo, se evidencia como el sistema capitalista logra transformar todo tipo de saberes para ponerlos al alcance de los consumidores como una mercancía más, Lo cual implica la pérdida del significado e importancia ancestral de este tipo de prácticas y la utilitarización de las mismas. Esta situación es explicada por Alhena Caicedo:

El drama de la universalidad del proyecto moderno manifiesta los desesperados intentos de los individuos por redimensionar espacios colonizados por la modernidad. Sin embargo, cuando la necesidad ontológica de encontrar un espacio de exterioridad al referente moderno se banaliza por el efecto decodificante del capital y queda reducido al individualismo, este parece preferir volcarse hacia la búsqueda interior (lo autocontenido) donde la intención de transformación puede quedar reducida al simulacro, como si se tratara del cambio de perspectiva de alguien que se mira en un espejo (Caicedo, 2007).

Por otro lado, y con relación a las políticas públicas en salud, es importante mencionar los alcances que han logrado las luchas de los pueblos indígenas en este campo. En este caso, la construcción del Sistema Indígena de Salud Propia Intercultural (SISPI), el cual pretende constituir una política integral de prevención, atención y buen vivir que corresponda a las particularidades culturales de los pueblos indígenas.

²³ José Nilson Lectamo. Indígena Nasa. Entrevista.

El SISPI se centra en la sabiduría ancestral de los pueblos y el reconocimiento y valoración de sus mayores y médicos tradicionales, y en algunos territorios del país como el Cauca ya se ha empezado a ejecutar esta directriz, con la intención de los líderes indígenas de que se implemente en todo el país.

Comida y alimentación indígena en Medellín:

Pela entonces, una piña. La dorada piña huele como quisieran los duraznos y es capaz de abrir el apetito a quienes ya no recuerdan las ganas de comer. Oviedo no conoce palabra que merezcan decir sus virtudes. Se le alegran los ojos, la nariz, los dedos, la lengua.

Eduardo Galeano.



Fotografía 4.Registro fotográfico trabajo de campo.

Para los pueblos originarios la alimentación y la comida están íntimamente relacionadas con la espiritualidad. Existen alimentos que representan sus valores y su ley de origen, es el caso de

la yuca considerada para muchos pueblos indígenas el alimento básico o base de la vida, otro ejemplo es el maíz que representa la fuerza y la vitalidad “el maíz es un dios entre los dioses. Es un dios que hay que descubrir desde la diosa tierra con la ayuda del dios de la lluvia” (Mejía, 2004). Así mismo, esta relación espiritual es vigente en los espacios que se utilizan para la siembra de los alimentos, los cuales reciben diferentes nombres según cada pueblo indígena: milpa, chagra, huerta, entre otros; con este espacio existe una reciprocidad pues es el lugar que proporciona el alimento.

En el proceso de la siembra, recolección y elaboración de los alimentos y comidas se trasmite la sabiduría ancestral de los pueblos, pues desde estos procedimientos se abordan dimensiones fundamentales para el modo de vida indígena, como la enseñanza y transmisión oral de los saberes relacionados con la tierra, la agricultura, la salud, la espiritualidad y la ley de origen. Por ejemplo, a través de la preparación y el compartir de los alimentos se propician espacios para el diálogo y de este modo se transmiten mitos y costumbres propios del modo de vida indígena, *“hay algo muy significativo dentro de nuestra comunidad que es la tulpa o fogón porque es donde tradicionalmente se cocinaban los alimentos y todo el mundo se sentaba alrededor del fogón y los abuelos a contarle historias a uno, hablar de lo que había pasado durante el día, tradicionalmente fue un espacio donde se compartía saber y se reflejaba el saber de los mayores, otro espacio era la chagra, donde se sembraba todo lo que se necesitaba para comer, era un espacio de aprendizaje”*²⁴. De ahí que las prácticas, que emergen desde la comida y la alimentación, son primordiales para mantener y fortalecer la cultura ancestral.

La dieta de los pueblos indígenas está basada en “distintos tipos de maíces, yucas, frijoles, papas, plátanos, ajíes, cuyes, pescados y carnes de monte” (Gómez, y otros, 2015). Así mismo,

²⁴ Sol Angie Cuchillo. Indígena Kamentzá. Entrevista.

tenían un amplio conocimiento sobre agricultura, plantas medicinales y muchos frutos. Los antiguos aborígenes de Antioquia fueron expertos cazadores y pescadores, así como asiduos recolectores de aves, de tortugas y de iguanas. Igualmente gustaban de los mojojeyes y las larvas de abejas. Fueron incansables agricultores, pues en sus sementeras cultivaron variedades de musáceas, maíces, auyamas, yucas, arracachas, mafafas, achiras, batatas, papas y cubios: todas ellas muy sanas y nutritivas. También cultivaron gran variedad de frutas como guayabas, aguacates, papayas, guamas, guanábanas, chirimoyas, anones, nísperos, zapotes, algarrobos, cañafístolos, piñas, piñuelas, granadillas, curubas, badeas, uvas camaronas, pitahayas, ciruelas, mortiños, arrayanes, zarzamoras, uchucas, tomates, chachafrutos, chontaduros, cocos, corozos, caimos, mameyes; así como otros frutos exóticos llegados antes de épocas cristianas. Los indígenas también acostumbraban sazonar las comidas con ají, tomate, vainilla, cilantro, culantro y ceniza. Aderezaban asimismo algunas comidas con carmín, achiote, azafrán y otros colorantes. (Saldarriaga, 2005). Lo anterior da cuenta de una inmensa variedad de alimentos, pero muchos de estos ya han desaparecido.

Para los pueblos originarios, el espacio donde habitan es determinante para obtener sus alimentos, en sus territorios de origen tiene la facilidad de cultivar, cosechar y procesar sus alimentos de acuerdo a sus costumbres y tradiciones. Sin embargo, en la ciudad, no existe esta posibilidad y se ven sometidos al consumo de otro tipo de productos para su alimentación, los cuales por lo general son de origen químico y artificial, lo que conlleva a afectaciones de salud y abandono de prácticas ancestrales relacionadas con la comida y la alimentación indígena.

En la ciudad, los pueblos indígenas expresan una añoranza por sus territorios de origen. Uno de los aspectos que constituye este sentimiento es poder sembrar, recolectar y preparar sus

alimentos, puesto que en la ciudad se enfrentan a condiciones muy diferentes de vida donde por lo general se ven obligados a comprar los alimentos lo que implica el abandono de su modo de vida en la ciudad, porque para obtener recursos económicos que les permitan adquirir los insumos para sobrevivir, deben dedicarse a cualquier tipo de oficio que no es acorde a su cultura y sus tradiciones. Este aspecto es señalado por María Victoria López, cuando cita el siguiente fragmento de una entrevista realizada en su investigación sobre salud indígena:

A uno en el campo le sobra revuelto, le sobra aliños, uno tiene sus animales, sus gallinitas que dan huevos, y el día que uno quiere comerse una gallina se mató y se comió. Pero aquí uno donde va a mantener, a sembrar una mata de cebolla, donde va tener un pollo de engorde para comer, aquí es como vivir en un edificio (López, 2011).

En Medellín como una estrategia para mantener la cultura indígena, la comida cumple un papel determinante, pues propicia el encuentro y compartir de saberes, tradiciones y prácticas. Los siguientes testimonios dan cuenta de este aspecto: *“A través de compartir el alimento y reunirme con mis compañeros, se puede entablar relaciones y resistir en la ciudad”*²⁵ *“Nosotros con la comida hacemos los encuentros de comida tradicionales, cada quien hace su comida tradicional y la compartimos, nosotros generamos el espacio, por ejemplo, lo hacemos de dulces tradicionales.”*²⁶ *“Nos encontramos, hacemos comida, celebramos las fiestas, tratamos de darle importancia a la alimentación tradicional, nos encontramos hacer comida típica: tamal, chicha.”*²⁷

Sin embargo, la ciudad no es un espacio propicio para que los pueblos indígenas desarrollen las labores de siembra y recolección de alimentos, por lo tanto, se propuso la adquisición de terrenos en el área rural de Medellín, opción posibilitaría el mantenimiento de la soberanía y

²⁵ Nataly Domico. Indígena Emberá. Entrevista.

²⁶ Sol Angie Cuchillo. Indígena Kamentzá. Entrevista.

²⁷ José Nilson Lectamo. Indígena Nasa. Entrevista.

seguridad alimentaria de los pueblos indígenas en la ciudad, pero hasta el momento no se ha tenido ninguna respuesta por parte de la administración municipal. Pese a ello, los líderes indígenas siguen trabajando por el reconocimiento de este tipo de planteamientos, pero, aun así, “puede constatarse una decidida obstinación por parte del gobierno, en desconocer reiteradamente el derecho a la consulta de los pueblos indígenas y, de paso, muchos de sus derechos, como el de la alimentación, que no solo alude a niños y niñas” (Morales, 2010).

La importancia de la soberanía y seguridad alimentaria para los pueblos indígenas radica en la capacidad de sembrar, cultivar, obtener, compartir y consumir alimentos; prácticas que fundamentan la permanencia y la vida de los pueblos originarios. De manera que la soberanía en la alimentación trasciende hacia los ámbitos políticos, posibilitando la autonomía de los pueblos para que vivan y ejerzan sus modos de gobierno, de organización, de justicia y de trabajo comunitario.

Mujeres indígenas en la ciudad:

Es el espejo de las otras, lo que permite a las mujeres reconocerse a través de la mirada y la escucha, de la crítica y el afecto, de la creación, de la experiencia.

Marcela Lagarde

Soy Mujer Indígena, Sé sembrar con la Luna los frutos del alimento, teñir la lana para hacer el tejido, hacer medicina como me enseñó mi abuela, cantar al nuevo día. Sé amasar sencillamente con fidelidad y con ternura...Soy mujer indígena, mujer como la Madre tierra, fértil, callada, protectora y fuerte.

Suma Warmi

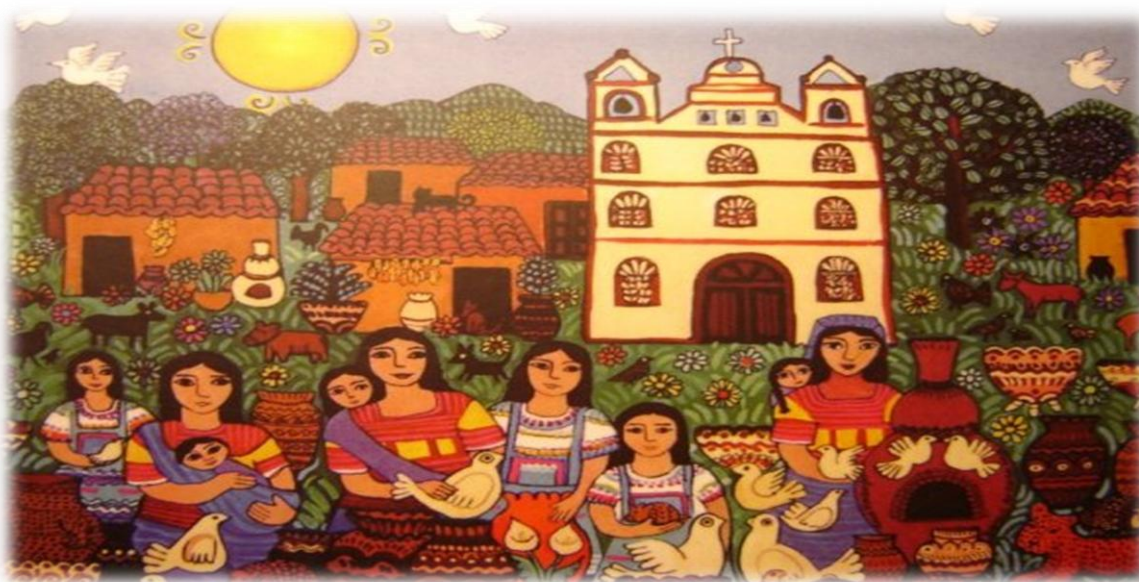


Ilustración 1. Mujeres de Amatenango del Valle. Beatriz Aurora. Pintura de inspirada en la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)²⁸.

Desde la cosmovisión indígena la mujer y el hombre son fuerzas distintas que se complementan y que deben vivir en equilibrio y armonía. La mujer juega un papel primordial en

²⁸ Tomado de: <http://www.beatrizaurora.net/tienda/tarjetas.php>

la enseñanza, trasmisión y aplicación de la cultura indígena, Sol Angie Cuchillo²⁹, mujer indígena, expresa que “tomamos a la mujer como la fuerza de la familia, la columna vertebral de la familia, porque ella le toca la crianza de sus hijos”. Así mismo, se afirma que “en las comunidades indígenas, la mujer brinda su aporte como depositaria del conocimiento de la medicina, de la biodiversidad para la salud, la alimentación y la conservación del medio ambiente, la lengua y la cultura, aportes con los que obtuvo reconocimiento de parte de la comunidad” (Rivera, 2008).

En este sentido, las mujeres indígenas de Colombia en la declaración de la II cumbre continental de mujeres Indígenas del Abya Yala afirman “Que la realización del Buen Vivir se fundamenta en la reconstrucción de la complementariedad entre mujeres y hombres y con todos los seres que habitan los territorios para revitalizar nuestros valores y principios como pueblos originarios” (CRIC, 2013). De este modo, las mujeres indígenas adquieren el compromiso de articularse y organizarse de manera colectiva y participativa, para identificar estrategias que les permitan entablar diálogos de saberes a partir de su cosmovisión, cosmogonía y espiritualidad con el fin de incidir en la exigibilidad de los derechos individuales y colectivos, los procesos de descolonización, la replicación e intercambio de saberes tradicionales.

A través de la historia las mujeres han luchado por superar la inequidad, la desigualdad, la imposibilidad de incidir en las decisiones políticas que las afectan, la exclusión en la participación de las políticas sociales, la defensa de la vida, el territorio y sus derechos. Así mismo, las mujeres indígenas también reconocen y asumen la necesidad de reflexionar y fortalecer su condición de “mujeres indígenas” con el fin de transformar el racismo y la discriminación que las afecta por ser mujeres y por ser indígenas.

²⁹ Sol Angie Cuchillo. Indígena Kamentzá. Entrevista.

En este sentido, en la lucha de las mujeres indígenas ha sido fundamental la participación de las mujeres indígenas en ámbitos políticos para la exigencia, reconocimiento y garantía de sus derechos, así como el conocimiento de los mecanismos e instrumentos jurídicos que les permite hacer estas exigencias.

De esta manera, las lideresas indígenas se ocupan de situaciones que afectan el buen vivir de las mujeres indígenas y se enfocan primordialmente en atender hechos que configuran problemas para las mujeres como la violencia ejercida en el núcleo familiar, al interior de las comunidades como por fuera de estas, la discriminación, la participación en escenarios de decisión política y el machismo; estos aspectos generan un distanciamiento con el sentido y la importancia que tiene para las comunidades el papel de la mujer y por lo tanto es primordial prestarle todo el cuidado.

Para las mujeres indígenas la violencia ha sido una de las principales problemáticas que las afecta, por lo tanto, es importante comprender el significado y las implicaciones que acarrea esta situación. De este modo, asumiendo que desde la cosmovisión indígena el mundo es un sistema holístico que integra todas las dimensiones de la vida, las mujeres indígenas comprenden la violencia desde varios ámbitos que están relacionados y que incluyen todos los aspectos de su modo de vida indígena:

Por violencia estructural, las mujeres indígenas comprenden todo tipo de violencia manifestada desde las instituciones y a nivel estatal, así como actitudes de la sociedad en general en forma de racismo y discriminación. Este tipo de violencia es la que sufren las mujeres, por ejemplo, al no contar en sus países con servicios de salud culturalmente adecuados, así como con educación intercultural o servicios de traducción en instancias judiciales. También pueden incluirse los estereotipos y mensajes discriminatorios reproducidos por los medios de comunicación locales y masivos en los distintos países. Por violencia espiritual, entienden las manifestaciones que atentan contra sus roles espirituales y su conexión con su cosmovisión indígena. En este sentido, se pueden incluir la prohibición o desvalorización de ciertas prácticas rituales y ceremoniales —o ambas—, así como la destrucción de sitios sagrados y recursos utilizados en los procesos espirituales de un pueblo. Como violencia contra la madre tierra, las mujeres indígenas conciben las acciones que afectan sus territorios, tierras y recursos naturales y que tienen un impacto negativo en sus vidas, por ejemplo, los desplazamientos forzados, la contaminación del agua, la

destrucción de las plantas medicinales. Estos procesos afectan principalmente a las mujeres, no solo en cuestiones relacionadas con su salud física y mental, sino que también rompen sus redes sociales de apoyo y erosionan su vínculo con la madre tierra, que es esencial para ellas. (CEPAL, 2013)

En el contexto colombiano las mujeres indígenas se ven enfrentadas continuamente a las consecuencias de la violencia y el conflicto armado:

“Según el informe: "Las mujeres indígenas en el marco del conflicto armado interno que vive Colombia" realizado por la Consejería de la Mujer, Familia y Generación de la ONIC, señala que entre los años (2002 a 2009) hubo 97 casos de asesinatos políticos en mujeres, y muestra que el número de asesinatos aumentó comparado con el gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002). En el período del ex-presidente Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) el incremento de asesinatos de mujeres indígenas "es del 70%, en niños indígenas el incremento es del 42% y en niñas indígenas, la situación es tan alarmante que el incremento equivale al 450%" (Carmona, 2011)

Igualmente, esta situación de violencia implica, en muchos casos, la pérdida de sus esposos y familiares de modo que estas mujeres deben asumir las responsabilidades de sus familias y trabajar por la sobrevivencia de estas y de sus comunidades. Esta responsabilidad también supone que en manos de estas mujeres esta la pervivencia de los legados ancestrales y culturales del modo de vida indígena dentro de sus territorios como fuera de ellos. Reconociendo esta situación, las mujeres indígenas en Medellín han configurado grupos de apoyo y acompañamiento para ir superando las consecuencias que les ha dejado estas problemáticas, “sabemos que la mayoría de las mujeres que estamos aquí están es por desplazamiento y les ha tocado sufrir mucho, uno porque les mataron sus esposos y dos por venir a un contexto que no conocen, no saber hablar la lengua, no hay oportunidades laborales para que una mujer indígena pueda ejercer un trabajo, entonces vemos como esas condiciones que afectan el desarrollo integro de la mujer indígena en el contexto de la ciudad, entonces el cabildo desde el programa de género, familia y cultura se ha pensado como hacer ese acompañamiento.”³⁰

³⁰ Nataly Domico. Indígena Emberá. Entrevista.

Otro aspecto que afecta a la mujer indígena es el machismo y el sometimiento ante una cultura patriarcal, que no es propia de la tradición indígena. En el pasado, las formas como se relacionaban hombres y mujeres indígenas estaban mediadas por el equilibrio y la armonía. Sin embargo, con la adaptación de modelos políticos y organizativos propios de occidente en las formas organizativas de las comunidades indígenas se adoptan también actitudes y comportamientos machistas y patriarcales. Al respecto Silvia Rivera Cusicanqui afirma que:

El sistema de género en las sociedades andinas —al menos tal como se ha documentado y reconstruido en la experiencia etnográfica y etnohistórica—, exhibe un equilibrio dinámico y contencioso, orientado normativamente por la pareja andina. Esta relación entre los géneros se funda(ba) en un sistema de filiación y parentesco bilateral que esta(ba)n en la base de la poli indígena (...) Tanto mujeres como varones gozaban de derechos bilaterales en la realización de rituales, siguiendo un ordenamiento simbólico que proyectaba la dicotomía hombre/mujer a la naturaleza y al cosmos espacio-temporal. En el nivel más desagregado de las comunidades o ayllus, las mujeres participan(ba)n con voz propia en el diseño simbólico y en los esquemas de parentesco que moldea(ba)n internamente el sistema de autoridad en las comunidades, aunque desde la implantación de los ‘cabildos’ coloniales, la representación de las familias en las reuniones fue usualmente atribuida a los hombres. (Cusicanqui, 2014).

De esta manera se evidencia como la modernidad ha generado que las dinámicas y los modos de participación tradicionales de las mujeres indígenas se vean afectados por la patriarcalización, lo que conlleva a acentuar la opresión y discriminación de la mujer indígena.

Con respecto a la discriminación y racismo laboral, primordialmente en las ciudades, las mujeres indígenas sufren difíciles condiciones de vida, la ciudad no brinda muchas oportunidades, siendo el servicio doméstico una de las más importantes fuentes de empleo, oficio que acarrea conductas discriminatorias, lo cual conllevan al maltrato laboral para estas mujeres.

En esta misma línea, las mujeres indígenas en la ciudad de Medellín padecen condiciones de subordinación y están expuestas a situaciones como la explotación sexual y laboral, la violencia, la discriminación y la indigencia, como también la inserción en modos de vida que conllevan a la

pérdida de identidad cultural y de saberes ancestrales. Frente a esto, las mujeres indígenas en Medellín han constituido distintas estrategias para enfrentar estas dificultades, es así que es relevante el encuentro, “el tejido de la palabra” y el establecimiento de redes entre ellas como una terapia colectiva para enfrentar las dificultades, “lo que nosotras hacemos o reivindicamos es que la mujer ha estado silenciada, y ha sufrido mucho, entonces está cargada, porque llega aquí de un desplazamiento violento a seguir viviendo la violencia en las comunas, o por ejemplo escuchar que a una mujer indígena se le muere un hijo de desnutrición.”³¹

Es importante destacar que, en Medellín el trabajo de las mujeres ha sido fundamental para enfrentar los problemas económicos que se generan en la ciudad. Las mujeres indígenas han constituido grupos alrededor de la producción y comercialización del tejido y la artesanía los cuales se han transformado en un sustento importante dentro de las economías familiares. Así mismo, las mujeres hacen un importante aporte a la construcción de la identidad y cultura indígena dentro del seno de cada familia.

En este sentido, para superar las problemáticas mencionadas anteriormente y para continuar conservando, manteniendo y fortaleciendo la cultura indígena, es fundamental la organización y la participación de las mujeres indígenas:

No podemos olvidar que frente a la violación de los derechos humanos indígenas en regímenes dictatoriales fueron las mujeres mayas de Guatemala quienes se organizaron inmediatamente para denunciar al mundo los abusos con el pueblo. Así también las mujeres quechuas del Perú empezaron a denunciar la desaparición de sus familiares en épocas de violencia en los Andes, teniendo también a las indígenas migrantes que se encuentran en los barrios populares las que inician las organizaciones de barrios y luego dan vida a organizaciones de sobrevivencia como son los comedores populares, haciendo frente a la pobreza extrema, ocasionada por la falta de atención del Estado y el desempleo reinante. (Rivera, 2008)

³¹ Nataly Domicó. Indígena Emberá. Entrevista.

Así, se demuestra el significado y el sentido que tiene la mujer para los pueblos indígenas, así como los logros y alcances que han sido posibles, a partir de la participación y organización de las mujeres indígenas en América Latina. De igual manera, es significativo como en los últimos años la mujer indígena ha desempeñado cargos representativos lo que indica la importancia y efectividad de sus luchas y de sus reivindicaciones tanto para ellas como para sus comunidades, porque a través de estas acciones se logra que sean escuchadas y visibilizadas sus verdaderas necesidades y aspiraciones para su buen vivir.

En la ciudad de Medellín, las mujeres realizan diferentes acciones para activar la participación, “Hacemos acompañamiento psicológico, damos talleres sobre los derechos de la mujer, la participación y el liderazgo de la mujer, ahí nos hemos centrado mucho porque sabemos que la mujer indígena no ha tenido tanta participación en el nivel político, entonces hemos fortalecido eso, inclusive la gobernadora es una mujer, porque la mujer tiene mucho que enseñar.”³²

Los grupos y encuentros entre mujeres son importantes y significativos porque son el espacio para que las mujeres indígenas establezcan un diálogo y establezcan aspectos comunes para acercarse, juntarse y articularse en perspectiva de lograr objetivos que contribuyan a su buen vivir; Francesca Gargallo afirma que las razones de estos encuentros son:

- a) porque defienden su derecho a interpretar el mundo desde su particular lugar en la historia, b) porque interpretan la vida y el deber ser de las mujeres desde los mismos referentes culturales, o c) porque cuestionan esos referentes en la construcción de una solidaridad entre mujeres que la realidad les impone (defendiendo a mujeres obligadas a migrar para trabajar, para estudiar o para ponerse a salvo de peligros, a mujeres violadas durante un conflicto, a mujeres que se enfrentan a la autoridad, a mujeres que se atreven a explorar su placer, etcétera) (Gargallo, 2014).

³² Nataly Domicó. Indígena Emberá. Entrevista.

De modo que, las mujeres indígenas se encuentran para reflexionar y construir de forma colectiva propuestas y proyectos comunes que aborden sus particularidades y su bienestar. Lo que demuestra el dinamismo y la sabiduría con que han enfrentado las situaciones y las dificultades que acarrea ser “indígena, mujer y pobre” condiciones avasallantes en la modernidad.

Estrategias y Acciones Políticas

Los pueblos indígenas fundamentan sus acciones en dos pautas ancestrales: la ley de origen y el buen vivir. El buen vivir o *Sumak Kawsay*,³³ “es la alternativa al progreso, al desarrollo, a la modernidad. Es una noción que quiere recuperar la relación armoniosa entre los seres humanos y su entorno. Entre la humanidad y sus semejantes” (Chuji, 2014); y la ley de origen es “la que señala cómo vivir: el ordenamiento de las fuerzas espirituales, materiales, la naturaleza, el mundo, el cosmos y las personas, rige todos los momentos de la vida, desde el nacimiento y el crecimiento hasta la muerte” (Restrepo R. , 2002).

De este modo, los pueblos indígenas, a partir de las nociones del Buen Vivir y la Ley de Origen, y los mecanismos de participación como las asambleas comunitarias y las “Mingas”³⁴ establecen acciones para la construcción de políticas propias para el bienestar de los pueblos y la interlocución con el Estado. De ahí que son indispensables los espacios y las estrategias de participación como también “la necesidad de enseñar sobre el modelo institucional propio, y sobre las formas de las estructuras institucionales” (Arrieta, 2009).

³³ Buen Vivir o la Vida en Armonía.

³⁴ Desde la cosmovisión indígena la minga es el encuentro, el trabajo colectivo, la unidad.

En Medellín como acciones políticas, se han venido configurando dos importantes estrategias para conservar la cultura, el gobierno propio, la autonomía y el buen vivir de los pueblos en la ciudad. Es el caso del plan de vida del cabildo Chibcariwak “Por la pervivencia cultural, social y económica de los Pueblos Indígenas que hacen parte del Cabildo Indígena Chibcariwak 2012 – 2023” y la Política Organizativa de los Pueblos Indígenas de Antioquia “Volver a Recorrer el Camino”.

Plan de vida del cabildo Chibcariwak

Asumiendo la responsabilidad que tiene el cabildo para el futuro y la pervivencia indígena en la ciudad, se han venido desarrollando acciones que aportan a estos compromisos. De este modo, fundamentados en los principios ancestrales “desde una visión integral del pasado y el presente para plantear el futuro con responsabilidad histórica y social” (Chibcariwak, 2012), se construyó de manera colectiva el plan de vida del cabildo con el apoyo de la Alcaldía Municipal de Medellín.

Para los pueblos indígenas el plan de vida es un instrumento político y de gobierno que surge del consenso comunitario y que se convierte en un acuerdo social, “un pacto comunitario para **Vivir Bien**, son nuestros Planes de Vida” (Tascón, Stocel, Cuñapa, Santos, & Santacruz, 2007).

En este sentido, para la construcción de un plan de vida es necesario que la comunidad indígena tenga claridades acerca de su contexto, de su territorio, de sus necesidades, sus recursos, sus particularidades culturales y sus intereses. De ahí que para la construcción del plan de vida del cabildo Chibcariwak se realizó un estudio que diera cuenta de las generalidades del cabildo:

antecedes históricos, misión, visión, competencia territorial, carácter organizacional, logros, población cabildante, sedes, aspiraciones a corto, mediano y largo plazo. Así mismo, se elaboró un diagnóstico para determinar la situación del cabildo correspondiente al tipo de relación que existe con las con el Estado y las condiciones socio-económicas de los cabildantes.

En consecuencia, se plantearon los objetivos y estrategias operativas del plan de vida, enfocados en “mantener el sentido de pertenencia, recuperar el conocimiento tradicional y consolidar la unidad en la comunidad Chibcariwak con el fin de lograr el “buen vivir” de los pueblos indígenas en la ciudad” (Chibcariwak, 2012); para esto se propuso un marco operativo enmarcado en diferentes políticas y sus respectivas líneas estratégicas. En este sentido, el plan es concebido de la siguiente manera (Chibcariwak, 2012):

Política institucional:

- Gobierno propio con reconocimiento político del Cabildo Indígena Chibcariwak .
- Garantías de participación indígena en políticas públicas
- Mecanismos de articulación y coordinación interinstitucional del Cabildo Indígena Chibcariwak
- Buen gobierno para la comunidad indígena Chibcariwak
- Una autoridad indígena democrática, con legitimidad y gobernanza
- Pleno reconocimiento institucional y jurídico del Cabildo Indígena Chibcariwak y de los Indígenas Urbanos.

Justicia indígena

- Sistema procesal propio
 - Investigaciones sobre jurisdicción especial indígena y su aplicación en el ámbito urbano.
 - Definición de mecanismos y elaboración de procesos para la aplicación de la Justicia Indígena.
 - Casa de justicia y logística de apoyo
 - Elaboración de un reglamento interno del consejo de justicia.
 - Fortalecimiento del Consejo de Justicia.
 - Programa de formación en Jurisdicción Indígena.
 - Cooperación con la justicia ordinaria.
 - Cooperación con las autoridades de origen.
-

Política cultural

- Raíces, pervivencia y expresión de nuestra riqueza cultural indígena
- Afirmación de la identidad indígena
- Composición Interétnica del Cabildo Indígena Chibcariwak, primer eslabón para la construcción de una interculturalidad interna
- Integración cultural en la ciudad: De la permanencia de las culturas a la convivencia entre ellas.
- Recuperación de referentes culturales y ancestrales indígenas.
- Sentido colectivo y comunitario Cabildo Indígena Chibcariwak
- Apoyo permanente a las expresiones artísticas y culturales indígenas

Política territorial

- Integración socioterritorial de los pueblos indígenas en la ciudad para el “Buen Vivir”
- Referentes simbólicos indígenas de carácter socio espacial
- Presencia institucional en el territorio del Cabildo Indígena Chibcariwak
- Espacios para la integración y el disfrute colectivo
- Tierra para la seguridad alimentaria de la población indígena

Política poblacional

- Visibilización y atención a grupos poblacionales vulnerables, migraciones y mendicidad en el Cabildo Indígena Chibcariwak
- Niñez, adolescencia y juventud indígenas: nuestro futuro
- Abuelos y abuelas indígenas: nuestra sabiduría
- Mujer indígena: perspectiva de género, equidad y participación
- Desplazados indígenas: en la búsqueda de un nuevo arraigo
- Indígenas habitantes de la calle: protección de derechos fundamentales

Política socioeconómica

- Estabilización de las condiciones socioeconómicas de la población indígena para un “Buen Vivir”
- Prevención y atención integral en salud con enfoque diferencial, vinculado a la medicina tradicional indígena.
- Acceso de la población indígena a todas las fases de la educación y a la etnoeducación con calidad y enfoque diferencial.
- Acceso a la población indígena a vivienda digna, colectiva e integrada a referentes culturales indígenas
- Acceso a la población indígena a alternativas laborales y productivas sólidas para el mejoramiento de los ingresos familiares
- Espacios definidos para el sano esparcimiento, la práctica de deportes, la lúdica, la recreación y los juegos ancestrales para la población indígena

Este marco operativo se constituye en el referente para la acción del Cabildo y se pretende que las acciones sean llevadas a nivel de proyectos específicos, que puedan ser dimensionados y valorados en su justa proporción (Chibcariwak, 2012). Igualmente, Sol Angie Cuchillo expresa que:

El plan de vida es la ruta, el camino que se piensa la comunidad, que implica los asuntos económicos, lo espiritual, a educación, soberanía alimentaria, es crear conciencia en algunos líderes de la necesidad de organizarnos, no dejarnos permear por el pensamiento occidental que nos ha hecho pensar individual, porque el asunto de organizarse es un tema colectivo, porque es muy distinto que mis intereses sean individuales a que sean colectivos ³⁵

Complementario a lo anterior, y al significado, importancia e intencionalidad que tiene el plan de vida para la comunidad indígena, se afirma que:

El plan de vida es la construcción de un pacto comunitario para la vida que deseamos. Partimos de nuestros orígenes y la cultura que hacemos viva en nuestro territorio a fin de pensar nuestra existencia en el tiempo. El Plan de Vida, es resistencia a desaparecer, desde él exigimos nuestros derechos y soñamos el futuro que queremos. Por eso, más que un simple plan, es un proceso permanente de reconstrucción de nuestra memoria, que se refunda y actualiza en los acuerdos que nos hacen ser y sentir comunidad. (Tascón, Stocel, Cuñapa, Santos, & Santacruz, 2007)

Por consiguiente, el plan de vida es un mecanismo de resistencia contra las lógicas del sistema económico y el modelo de desarrollo colonial, bajo las cuales se construyen la mayoría de los planes de desarrollo, las cuales representan una amenaza para las tradiciones culturales y cosmovisión de pueblos indígenas; porque a diferencia de la cultura occidental, los pueblos originarios no hablan de desarrollo, puesto que:

Para ellos no existe subdesarrollo y desarrollo, como condición para llegar a una vida ideal en un futuro lejano, como ocurre en el mundo occidental. Al contrario, se trabaja en la creación diaria de las condiciones materiales y espirituales que hacen que en la realidad inmediata se pueda “Vivir bien”, es decir, una vida armónica en permanente construcción, el pasado, el presente y el futuro coinciden en una acción permanente del ahora en forma de espiral, el tiempo y el espacio alrededor de cada persona, no lejos de ella. Es decir, llevar una “vida en plenitud”, sublime, excelente, magnífica, hermosa y superior. (Chibcariwak, 2012)

³⁵ Sol Angie Cuchillo. Indígena Kamentzá. Entrevista.

Es importante destacar que el plan de vida representa un avance significativo en los procesos de reivindicación cultural e identitaria de las comunidades indígenas que incluye su cosmogonía y cosmovisión ancestral y tradicional. A su vez, su creación busca un posicionamiento de connotación diferente al modelo capitalista, alejándose de una concepción de desarrollo que privilegia el crecimiento económico, la explotación de los recursos naturales, las lógicas del mercado, la individualidad y la subordinación de culturas y conocimientos diversos.

Como propuesta construida a partir de las particularidades de las cosmovisiones indígenas, el plan de vida, pretende abarcar asuntos colectivos e integrales, donde los beneficios sean para la totalidad de su población, con el fin de contrarrestar un modelo colonizante de explotación, exclusión, empobrecimiento, esclavitud y destrucción del ecosistema, asuntos que aluden a discursos propios del desarrollo. Además, implica cambios sustanciales para abandonar la idea de desarrollo de occidente, enfocándose en la recuperación de saberes y prácticas propias, acordes y contextualizadas con los diversos modos de vida y necesidades de los pueblos indígenas en contextos que han sido permeados por los modelos económicos, políticos y culturales hegemónicos, como lo es en este caso Medellín.

CONCEPCIÓN DE LOS PLANES DE VIDA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE ANTIOQUIA

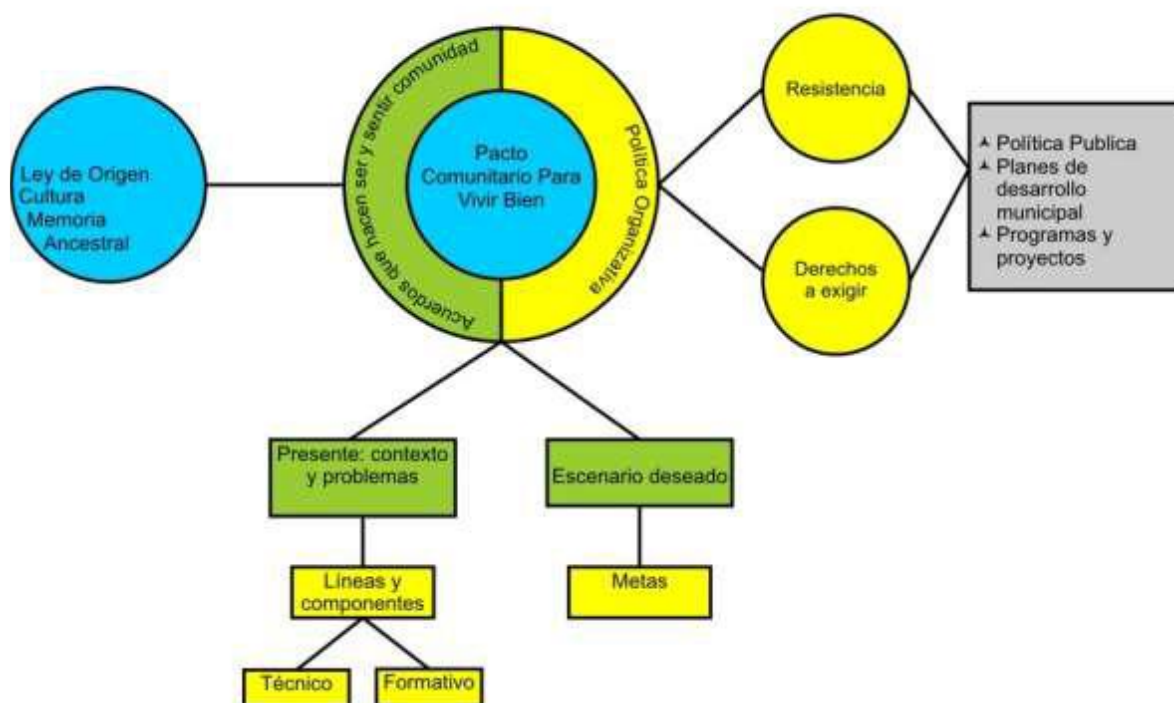


Ilustración 2. Concepción de los planes de vida de los indígenas de Antioquia
Fuente: (Tascón, Stocel, Cuñapa, Santos, & Santacruz, 2007)

Política Organizativa de los Pueblos Indígenas de Antioquia: Volver a Recorrer el Camino

Dentro de la organización indígena de Antioquia (OIA) surge la necesidad de constituir una política propia que integrara “reivindicaciones, derechos y cultura; y que recogiera los sueños de las comunidades y las principales alternativas para mejorar la calidad de vida y la dignidad como pueblos indios, orgullosos de su historia y tradición” (Tascón, Stocel, Cuñapa, Santos, & Santacruz, 2007). Al igual que, articulara a las comunidades indígenas del departamento y que fortaleciera la organización indígena para lograr la autonomía y Buen Vivir de los pueblos.

En este sentido, la Política Organizativa es concebida como un pacto político, como el acuerdo entre los pueblos para establecer la organización, permitiendo la pervivencia de las

formas propias de ser y estar en el mundo y la apropiación de elementos que mejoren la calidad de vida. Esto es lo que pretende la *Política organizativa “volver a recorrer el camino”*; constitución política de la OIA, que tiene como finalidad hacer posibles los *Planes de Vida*. (Tascón, Stocel, Cuñapa, Santos, & Santacruz, 2007).

De este modo, en el año 2007 y con proyección para 10 años, se constituye la política organizativa de los pueblos indígenas de Antioquia “volver a recorrer el camino”. El objetivo de esta política organizativa es orientar la organización indígena de Antioquia a través de cinco líneas de acción:

- Gobierno y Administración.
- Territorio y Medio Ambiente.
- Cultura y Educación.
- Salud.
- Género, Generación y Familia.

La construcción de esta política se inició con la elaboración de un diagnóstico que permitió abordar y evaluar los problemas de las comunidades indígenas de Antioquia. De este modo, se proyectaron acciones y programas por cada una de las líneas de acción. Este proceso se desarrolló a partir de la participación de las comunidades indígenas de Antioquia, por lo cual, se realizaron talleres zonales en los que participaron los representantes de los cabildos, los comités de mujeres, de jóvenes, de producción, médicos tradicionales, promotores de salud, docentes y alguaciles. Espacios que posibilitaron la reflexión y el diálogo alrededor de los intereses, objetivos, acciones, necesidades y demandas de las comunidades indígenas.

La política organizativa se articula a los procesos de política pública y a los planes de vida. La organización indígena de Antioquia asume que estos tres mecanismos son diferentes, pero están articulados, reconociendo de este modo, que la política pública son los principios de

relacionamiento con el Estado, la *política organizativa* son los acuerdos políticos para mantener la unidad del Movimiento Indígena del departamento de Antioquia y el plan de vida los pactos comunitarios para Vivir Bien.



Ilustración 3. Mecanismos políticos.
 Fuente: (Tascón, Stocel, Cuñapa, Santos, & Santacruz, 2007)

Alcances y Tensiones de las estrategias organizativas indígenas en la ciudad de Medellín

Uno de los campos de interés de las ciencias sociales es el análisis de las estructuras y respuestas que se construyen desde las organizaciones sociales. Ellas se entienden como la expresión de un proceso de asociación que establecen las personas, con el fin de alcanzar propósitos, metas y objetivos comunes, a través de acciones intencionadas y planificadas.

De este modo, las organizaciones sociales son constituidas por subjetividades colectivas edificadas a partir de valores, saberes, prácticas e identidades, así como de tensiones, limitaciones, acuerdos, alcances o resistencias con otras instancias sociales o dentro de ellas mismas; en este sentido desde el punto de vista investigativo es importante develar estos aspectos para reconocer y comprender las dinámicas de las organizaciones indígenas.

Tensiones y limitaciones que emergen dentro de las organizaciones indígenas de Medellín:

En la medida en que, los pensamientos de las entidades históricas (pueblos indígenas), sean incluidos en los espacios de decisión, en las políticas públicas y en el reconocimiento y fortalecimiento de sus propias autonomías territoriales, políticas, administrativas, culturales, etc., habremos dado los primeros pasos en la construcción de un modelo de Estado Plurinacional que ponga en práctica el principio de la diversidad cultural y, en consecuencia, el de la convivencia de civilizaciones y de sus racionalidades.

Nina Pacari.

Las sociedades actuales están inscritas en las lógicas de la modernidad y de la globalización. De modo que, por un lado, expresan la idea de libertad, inclusión y desarrollo económico, social y tecnológico; y, por otro lado, emerge la desigualdad, la exclusión y la pobreza. Es así, que las organizaciones sociales se configuran como un medio que posibilita el trabajo colectivo y la cooperación para enfrentar, resistir y construir alternativas en oposición a los efectos negativos que deja este modelo en lo político, económico y social.

En el contexto urbano la realidad de las comunidades indígenas es compleja, como lo señala Nestor García Canclini “a su condición de desigualdad étnica se agregan distintos tipos de exclusión: ellos son desempleados, pobres, migrantes indocumentados, homeless, desconectados.” (Canclini, 2004). En este sentido, Walter Mignolo afirma que la modernidad es producto de la colonialidad y por lo tanto “la lógica de la colonialidad, escondida bajo la retórica de la modernidad, genera necesariamente la energía irreductible de seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados y marginados” (Mignolo, 2007).

Así pues, en la actualidad el sistema capitalista continúa colonizando y ejerciendo formas de control y poder que conducen a la homogenización, estrategia propia de la modernidad. Este

proceso colonial aborda diferentes dimensiones como: el poder, el ser y el saber, a lo que Catherine Walsh (2006) explica que:

La colonialidad del poder, usa el concepto de raza como patrón de poder conflictivo y permanente, lo que estableció desde la colonia hasta hoy una escala de identidades sociales con el blanco europeo en la cima y los indios y negros en los peldaños finales, éstas últimas como identidades homogéneas y negativas. Esta colonialidad claramente se extiende a los campos del ser –la deshumanización y trato de no-existencia de algunos grupos–, y del saber –el posicionamiento del eurocentrismo y occidentalismo como modelos únicos del conocimiento, así descartando por completo los afros e indígenas como intelectuales y como productores del conocimiento. (Walsh, 2006).

La colonialidad del poder se expresa en las “relaciones de explotación /dominación /conflicto que se configuran entre las gentes, en la disputa por el control del trabajo, de la “naturaleza”, del sexo, de la subjetividad y de la autoridad” (Quijano, 2007). Es así que, en la ciudad de Medellín, dentro de las organizaciones indígenas emergen relaciones conflictivas mediadas por la instauración del individualismo, la adopción de principios políticos ajenos a la cosmovisión indígena y el establecimiento de relaciones inequitativas y verticales con el Estado, las cuales están basadas en la imposición y el asistencialismo.

Desde la cosmovisión indígena la vida se establece a partir del concepto de comunidad y colectividad, lo que acarrea una correlación donde cada persona aporta a un bien común. Sin embargo, en las organizaciones indígenas de Medellín se establece un individualismo que genera conflictos en estas instancias, como lo menciona Bernardo Medina “entre las autoridades y gobernadores indígenas es muy notorio los deseos individuales de cada uno, se dejan permear por conveniencia y beneficios propios, de ahí que el proceso se dilate... acá el indio empieza a pensar como individuo y deja de pensar en comunidad.”³⁶

³⁶ Bernardo Medina. Indígena Wayuu. Entrevista.

Igualmente, bajo las lógicas propias de la ciudad dentro de las cuales el desarrollo juega un papel fundamental, y este a su vez, se insta en la educación occidental la cual deja de lado el modo de vida indígena, se afirma que “la universidad da un mal ejemplo de competencia, de individualismo, de querer pisotear al otro para ser mejor, porque aquí hay una competencia tenaz, entonces yo creo que la universidad y estar en la ciudad no forma idóneamente a los estudiantes indígenas, porque ya incluso nosotros mismos caemos en eso, queremos ser protagonistas, competimos, alimentamos el ego.”³⁷

Las organizaciones indígenas en la ciudad no cuentan con una autonomía absoluta, esta situación es ocasionada por el tipo de relaciones que se establecen con el Estado, las cuales están mediadas por la consecución de recursos económicos que permitan llevar a cabo los programas y proyectos de las organizaciones en pro de atender las necesidades de los indígenas que habitan en Medellín;

No hay autonomía, hay que depender del estado, en este caso la alcaldía de Medellín o gobernación de Antioquia, si nosotros no estamos con ellos no hay nada para movilizarse, para hacer proyectos, no hay nada, quiérase o no, somos una apéndice, dependemos de ellos literalmente, somos una dependencia, no reconocida, ni querida ³⁸.

Así mismo se señala que:

La relación es inequitativa, las condiciones que nos imponen para nosotros realizar las cosas, para que nos den recursos, para que nos aprueben los proyectos, porque ellos tienen las condiciones de manipular, entonces nosotros tenemos que acoplarnos ante eso, es injusto. Por ejemplo, ahora lo que está pasando con las mingas, las organizaciones van a manejar el recurso de las comunidades indígenas, porque el estado lo ha administrado siempre, pero les han colocado condiciones a nuestros recursos, nos han colocado trabas para nosotros reclamar nuestros recursos, que son nuestros.³⁹

³⁷ Nataly Domico. Indígena Emberá. Entrevista.

³⁸ Bernardo Medina. Indígena Wayuu. Entrevista.

³⁹ Nataly Domico. Indígena Emberá. Entrevista.

Otro aspecto que afianza esta imposición por parte del estado a las organizaciones son los requerimientos administrativos para la gestión de recursos que no reconocen las particularidades indígenas. Al respecto, Nataly Domicó expresa que:

En el chibcariwak se ve de parte de la alcaldía mucha autoridad para el cabildo, para que chibcariwak haga un proyecto, para que se le avale, le piden unas cosas que... o sea, usted tiene que entrar en las lógicas de lo administrativo de acá y si no, no funciona, o sea, así mismo como ellos lo manejan, pero tienen que entender que somos diferentes, que hacemos las cosas diferentes.⁴⁰

Así mismo, se generan otro tipo de conflictos, los indígenas en Medellín influenciados por las dinámicas políticas de la ciudad, las cuales están muy ligadas a la politiquería y corrupción, se enfrentan a la competencia política, aspecto que ha generado una fragmentación del movimiento indígena “La mayoría de los conflictos que se dan es por ideologías, inclusive hasta políticas, tu eres de así, tu eres godo, tu eres liberal, tu eres del maíz... ese es el principal conflicto. Lo que más dilata un proceso es cuando uno no pone de lado su pensar político, si yo soy de algún partido político yo no debo querer convencer a mi comunidad que sea lo que yo quiero que sea.”⁴¹

Por otra parte, Juvenal Arrieta (2009) señala que las problemáticas que se presentan en las organizaciones se deben a que las decisiones que toman los pueblos originarios con respecto a sus planes de vida, necesidades y demandas tienen poca incidencia en las decisiones y las políticas que implementa el Estado. Por consiguiente, se refleja la falta de legitimidad de la política organizativa indígena para lograr una autonomía política y territorial, además, estas organizaciones carecen de claridad teórica, metodológica y conceptual para constituir un modelo institucional que responda a las reivindicaciones de las comunidades indígenas, pues las políticas

⁴⁰ Nataly Domicó. Indígena Emberá. Entrevista.

⁴¹ Bernardo Medina. Indígena Wayuu. Entrevista.

de los pueblos indígenas replican por un lado sus luchas de reivindicación, pero por otro lado, la jurisdicción y el poder del Estado. De este modo retomando los planteamientos de Arrieta:

Los desafíos que enfrenta el movimiento indígena contemporáneo son de una gran magnitud y responsabilidad política para sus organizaciones, pueblos y dirigentes. Esta gran apertura compleja de aplicación de lo propio y asimilación de lo externo, constituye una necesidad ante los fundamentos de las instituciones y los gobiernos de los pueblos originarios. Estos deben asumir un rol relevante a la hora de definir sus directrices y para eso es necesario tener claridad sobre las funciones políticas de los pueblos indígenas en materia de su gobernabilidad, que inherentemente obliga a determinar, desde lo conceptual, lo teórico, metodológico y práctico sus reglas de juego y sus proyecciones futuras, sobre todo si se entiende que la institucionalidad indígena ha venido sometándose a cambios sustanciales, que si no son observados y trabajados pertinentemente terminarán llevándola a la desorientación política. (Arrieta, 2009)

De manera que, el poder que ejerce el estado es uno de los principales obstáculos para el buen vivir de los pueblos indígenas, como lo menciona Walter Mignolo “el ámbito de la autoridad, el control y los conflictos se generan en el orden del Estado” (Mignolo, 2003), “el estado impone el poder de manera que las cosas se hagan como ellos quieren que se hagan, y si no es así no vale. Y se siguen muriendo los indígenas y seguimos desapareciendo y no son nada porque no están acoplados ante el poder del estado.”⁴²

Con respecto al proceso colonial, que emergió desde la conquista a partir de la negación y subordinación de los saberes, cosmologías, historicidad y legados de los pueblos originarios de América Latina y que instauró la visión europea del mundo como único conocimiento legítimo, Santiago Castro señala que: “hacia mediados del siglo XVIII, Europa se mira a sí misma como en disposición de un aparato de conocimiento desde el cual es posible ejercer juicio sobre los demás aparatos de conocimiento (pasados, presentes y futuros)” (Gómez-Quintero, 2010). Proceso que se denominó “colonialidad del saber”.

⁴² Nataly Domico. Indígena Emberá. Entrevista.

En las organizaciones indígenas de Medellín, la colonialidad del saber se refleja en el desconocimiento y negación que existe de los saberes y formas de vida de los pueblos originarios. En consecuencia, se asumen los conocimientos occidentales como válidos y se deja de lado la sabiduría indígena, además, las acciones que se establecen para el bienestar de los indígenas, como políticas, programas y proyectos no asumen las particularidades de los pueblos; y así mismo, las formas de vida de los indígenas en el contexto urbano son vistas como salvajes y rezagadas.

En este sentido se afirma que: “La alcaldía desconoce por completo nuestros mecanismos, métodos y formas de accionar. Ellos creen que las cosas deben ser como ellos dicen, como ellos piensan y como ellos lo planean, ¡Cultura hegemónica en fin!”⁴³. Así mismo, se expresa que:

Tensiones van a existir siempre por el desconocimiento de los procesos internos y de la cultura indígena. Por ejemplo, con los proyectos y programas del Estado no nos consultan lo que queremos, lo que nos interesa, las razones por las que estamos acá... otro es el desconocimiento de la población indígena, pues se pierde el interés por la cultura, no escuchamos a los mayores y a las autoridades, ni aprendemos de ellos.⁴⁴

Así pues, se evidencia una subvaloración por las autoridades tradicionales, las cuales fundamentan la transmisión del saber indígena, pues estas personas son líderes dentro de las comunidades que poseen una sabiduría ancestral que ha sido transmitida de generación en generación, a través de la oralidad y el ejemplo. “El lenguaje es determinante a la hora de enseñar y aprender (...) así mismo, son elementos centrales la enseñanza de las costumbres, el ejemplo como factor demostrativo, el hábito y las historias de origen” (Gómez, y otros, 2015).

No obstante, las autoridades en la ciudad pierden los valores que los han posicionado como líderes, “aquí en la ciudad están los gobernadores, los consejeros y todo eso, no creo que muchos

⁴³ Bernardo Medina. Indígena Wayuu. Entrevista.

⁴⁴ Sol Angie Cuchillo. Indígena Kamentzá. Entrevista.

de ellos tengan la suficiente autoridad, primero llevan mucho tiempo en la ciudad, no vuelven a sus territorios y confunden todo, no son consecuentes con lo que dicen. No creo que la autoridad acá sea la más conveniente, en el sentido de que están perdiendo su esencia y a la final se vuelven autoritarios.”⁴⁵

Con relación al desconocimiento del Estado de las particularidades del modo de vida de los pueblos originarios, se explica que esta negación también genera una folclorización de la cultura, la cual es conflictiva para la organización indígena porque:

El estado fragmenta los pueblos indígenas, pues solo le interesa mostrar el folclor y la ancestralidad de ciertos pueblos, como la de los hermanos del norte, de la sierra nevada, entonces se enfrentan entre los diferentes pueblos, porque se llenan de ego, los del norte dicen que son los hermanos mayores y los del sur dicen que son los que han dado la lucha social y política por la reivindicación de derechos, pero lo que hay que hacer es reconocer las particularidades y fortalezas de cada pueblo para aprender los unos de los otros.⁴⁶

Esta situación resulta problemática debido a la noción folclórica que tiene el estado de los pueblos indígenas la cual no posibilita un diálogo intercultural entre los pueblos y el estado, además de poner en conflicto y desequilibrio el mismo movimiento indígena. En palabras de Patricio Guerrero “esta es quizá la empobrecida visión que se tiene frente a la cultura (...) esta se sustenta en una visión cognitiva y objetivante de la cultura, que la convierte en objeto, en cosa a ser mirada y por ello termina exotizándola”. (Guerrero, 2002). De ahí que, se afirme: “el estado solo se preocupa por mostrar que en la ciudad hay indígenas, entonces les compra vestidos, les da plata para que hagan danza, pero no para hacer proyectos que tengan continuidad e incidencia.”⁴⁷

⁴⁵ Bernardo Medina. Indígena Wayuu. Entrevista.

⁴⁶ José Nilson Lectamo. Indígena Nasa. Entrevista.

⁴⁷ Bernardo Medina. Indígena Wayuu. Entrevista.

En síntesis, este proceso colonial, genera la colonialidad del ser, expresada en el control de la dimensión ontológica y de las subjetividades “se refiere a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje (...) el concepto “colonialidad del ser” responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida” (Maldonado-Torres, 2007). En este sentido, en la ciudad, los indígenas dejan de ser indígenas, la cultura ancestral en la ciudad va desapareciendo y se adoptan nuevas maneras de vivir a partir del referente de la cultura occidental, “muchos ya llevan mucho tiempo en la ciudad y dejaron de ser quienes eran.”⁴⁸

Otro aspecto, que manifiestan los indígenas de la ciudad de Medellín como limitante para su buen vivir en la ciudad está relacionado con la “interculturalidad funcional” que como lo explica Catherine Walsh:

La interculturalidad funcional asume la diversidad cultural como eje central, apuntalando su reconocimiento e inclusión dentro de la sociedad y el Estado nacionales (uni-nacionales por práctica y concepción) y dejando fuera los dispositivos y patrones de poder institucional-estructural -las que mantienen la desigualdad. (Walsh, 2009).

Situando este aspecto, en el contexto de Medellín a partir de las tensiones y limitaciones que emergen en las relaciones de los indígenas con el estado y la población no indígena, Nataly Domicó explica que:

Otra cosa más grave, en aras de mirar la interculturalidad que plantea el estado, que esta disque haciendo diálogos interculturales, me parece una incongruencia total, porque es solamente de nombre, porque se supone que la interculturalidad es entenderte yo a ti, tu a mí, vamos a vivir bien, en armonía, pero entonces es superficial, porque entonces yo como voy a dialogar contigo si ni siquiera se tu lengua, o cómo voy hablar contigo si para que tú me entiendas a mí tienes que hablar bien mi lengua, tienes que saber de lo administrativo desde la forma occidental que yo lo

⁴⁸ Bernardo Medina. Indígena Wayuu. Entrevista

veo, tienes que saber que la cultura yo la veo así, entonces como voy a entablar un diálogo contigo si te pongo unas condiciones, yo reconozco que tu eres indígena pero yo soy el que tiene el poder, yo soy el que mando, yo soy el que tiene el dinero.⁴⁹

De modo que, entre las nociones de la interculturalidad “funcional”, que asume el estado y la interculturalidad “crítica” (la cual surge del movimiento indígena y Afro como principio político e ideológico de sus reivindicaciones sociales), se establece un conflicto que, en palabras de Catherine Walsh, es explicado de la siguiente manera:

Dentro del debate sobre la interculturalidad están en juego perspectivas que por un lado intentan naturalizar y armonizar las relaciones culturales a partir de la matriz a la vez hegemónica y dominante (el centro, la verdad o la esencia universal del Estado nacional ya globalizado). Y por el otro lado, que hacen ver el carácter político, social y conflictivo de estas relaciones; y a la cultura como campo de batalla ideológica y de lucha por el control social de sentidos como también por el acceso a la hegemonía (Walsh, 2002).

Finalmente, lo que se concluye es que la ciudad de Medellín territorialmente no está pensada para la gente y socio-políticamente se rige por un pensamiento desarrollista y un modelo económico que conduce a la homogenización, discriminación y exclusión, la ciudad privilegia al mercado por encima de las personas.

Las ciudades latinoamericanas como conglomerados humanos comparten desde su origen una condición histórica de colonización-expropiación, no sólo en su construcción físico-espacial sino en la conformación del sistema urbano de relaciones sociales conducentes a lo que tenemos hoy, siglo XXI, como ciudades dependientes económica, política y culturalmente de otras ciudades supuestamente desarrolladas (Gómez E. , 2010).

Por lo tanto, a pesar de las diferentes estrategias y gestiones que llevan a cabo los pueblos originarios para mantener su modo de vida indígena, en la ciudad se genera un sentimiento de añoranza por sus comunidades de origen y un desarraigo hacia la ciudad “desde mi posición yo soy un extranjero. No hay un arraigo a la ciudad. Extraño mi tierra, tanto como para no querer

⁴⁹ Nataly Domico. Indígena Emberá. Entrevista.

quedarme en la ciudad, no porque sea mala, a pesar de que a veces demuestra ser muy mala, sino porque en términos de tranquilidad, espiritualidad, como quiero que crezcan mis hijos, la ciudad es muy contraria a lo que yo deseo.”⁵⁰

Alcances y logros de los indígenas de Medellín a partir de las estrategias organizativas que desarrollan en la ciudad:

La indignación se puede utilizar para crear alternativas. La creatividad está tanto en la resistencia como en la convicción.

Vandana Shiva.

La decolonialidad es la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad.

Walter Mignolo.

Dentro de las organizaciones indígenas emergen estrategias y acciones no institucionalizadas que posibilitan la autonomía indígena en la ciudad, como es el caso de la conformación de grupos alrededor del arte, la salud, la comida, las mujeres y la territorialidad, los cuales fueron abordados anteriormente. Por el contrario, con relación a las estrategias políticas, aunque surgen al interior de las organizaciones indígenas, al estar determinadas por una relación con el Estado marcada por la dependencia económica y política, ocasiona que estas acciones y proyectos sean subordinados bajo el poder del Estado negando la autonomía de los pueblos indígenas.

Frente a este patrón integral de negación, declaración y producción de no existencia, estos intelectuales⁵¹, sus organizaciones y tendencias de movimiento social han respondido desde sus

⁵⁰ Bernardo Medina. Indígena Wayuu. Entrevista.

⁵¹ Dicho intelectual es el sujeto reconocido socialmente en una determinada comunidad, por sus prácticas de producción y socialización de ideas y conocimientos, que para el caso de estas comunidades subalternizadas, no

*suficiencias íntimas*⁵², articulando autonomías resistentes e insurgentes; dinamizando comunidades de diálogo y construcción de pensamiento/conocimiento/acción apoyadas en un principio de *endogamia epistemológica flexible* (Arboleda, 2011).

En esta medida, este apartado, se enfoca en destacar los alcances que han tenido las acciones y estrategias de los indígenas de Medellín con relación a la autonomía, la conservación de la cultura, el diálogo de saberes, la vida en comunidad y la visibilización en la ciudad, logros que conducen a la decolonialidad de estos pueblos.

En este sentido, los procesos decoloniales que viven los indígenas en Medellín, se asumen como un logro para la pervivencia de estos pueblos, entendiendo que “el pensamiento decolonial es desobediente tanto epistémica como políticamente” (Maldonado, 2007). En este sentido, la decolonialidad es la perspectiva que se enfoca en romper con las relaciones de poder, dominación y opresión que surgen en el ámbito político-económico y en las jerarquías establecidas en las relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género, con el fin de lograr la emancipación de los que han sido colonizados por los procesos coloniales de occidente.

De este modo, la decolonialidad reconoce que el proceso descolonizador llevado a cabo en los siglos XIX y XX no fue suficiente para alcanzar la emancipación de los pueblos colonizados, y por lo tanto hay que trascender a la decolonialidad del poder, del saber y del ser; pues “al contrario de esa descolonialización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político” (Castro & Grosfoguel, 2007). En otras palabras, la decolonialidad es:

pasa como requisito indispensable por la escritura alfabética. Esto es, que dicho ejercicio puede corresponder exclusivamente a la oralidad u otras formas de lenguaje. (Arboleda, 2011)

⁵² Las suficiencias íntimas se entienden como orientaciones mentales, claves epistémicas y prácticas sociales, no necesariamente reactivas, que despliega un grupo concretando y afirmando su existencia. (Arboleda, 2011)

El alarido del colonizado ante la transformación de la guerra y la muerte en elementos ordinarios de su mundo, de su vida cotidiana. Es el espanto y el grito de la subjetividad viviente frente al fenómeno arrasador de la modernidad/colonialidad. Es la rebelión del grito que nace de las entrañas, la danza del grito, la abertura infinita del grito. Y es a través del grito que el sujeto colonizado se aparta de la muerte cotidiana. De la muerte y la miseria llevadas a cabo por años de colonialismo y, en nuestros días, de civilización neoliberal (Grupo de Estudios para la Liberación, 2015).

Por ende, el conjunto de estrategias que se han constituido desde la colectividad de los pueblos indígenas en Medellín abren paso a la posibilidad de liberar de la subalternización y transformar el orden colonial a través de acciones intencionadas y planificadas que conducen a la emancipación. Desde los aportes de Santiago Arboleda se puede considerar estas acciones como “suficiencias íntimas” pues “son suficiencias en la medida en que no parten de las carencias, sino que insisten ante todo en un punto de partida positivo, vivificante para el individuo y su comunidad, no propiamente en una actitud permanentemente reactiva frente a los otros” (Arboleda, 2011).

En este sentido, dentro de las organizaciones y sus estrategias para el mantenimiento, fortalecimiento y pervivencia cultural se genera la transmisión, enseñanza, aplicación y recreación de los saberes y formas de vida de los indígenas de modo que se “supera la marginalidad, que permite la concreción de una ética del bien colectivo y el despliegue de un sentido común en que a su vez priman y deben primar los intereses del bien común” (Arboleda, 2011). Por lo anterior, la significación del bien común alude a la importancia de las relaciones, la reciprocidad y la ayuda mutua, valores propios de la cosmovisión indígena, y fundamentales para la pervivencia cultural de estos pueblos. En palabras de José Nilson Lectamo:

Para los indígenas es muy importante estar en unidad, hacer trabajos colectivos, como las mingas, porque se sabe que, si se hacen acciones individualmente, no tiene ninguna incidencia, pero colectivamente se va hacer más visibles y más fuertes a la hora de afrontar posiciones que en

están en contra del modo de vida indígena, por eso la unidad es fundamental para estar en la ciudad.⁵³

En los procesos colectivos hay algo que nos enriquece mucho y es que hay cierta hermandad y fraternidad, porque así tú no te veas con el otro todos los días en el momento en que se comparte somos todos uno, con el mismo pensamiento, sobre todo en la música, en la danza, la comida... cuando nos encontramos es algo muy bonito, compartimos esos espacios para mirar que se está haciendo, que se puede hacer.⁵⁴

Por otro lado, la implementación de estas estrategias organizativas y las acciones que emergen dentro de las relaciones que se establecen en estos espacios generan procesos autónomos para los pueblos indígenas en Medellín.

La autonomía para los indígenas es entendida como “la auto-ordenanza de la vida, la forma de crear el mundo propio, es también la forma de tomar las propias decisiones y asumir las consecuencias de estas desde la conciencia” (Gaitán, 2010). De manera que, vivir la autonomía implica construir acciones intencionadas y planificadas, orientadas a mantener el modo de vida indígena incluso ante las contrariedades y limitantes que surgen en la ciudad.

Es así, como dentro de los grupos que se configuran desde los saberes y prácticas indígenas se vive la autonomía en la ciudad de Medellín. “La autonomía está en cada uno que se reconozca como indígena, que tenga una identidad como indígena, la autonomía la vivimos en los grupos y colectivos que vamos construyendo en la ciudad”⁵⁵, porque como lo señala y reafirma Bernardo Medina:

Estos procesos son liderados por los indígenas, desde la ideología y el modo de ser indígena, son formas de organización propias y autónomas en la ciudad, porque es desde el pensar, el vivir y el

⁵³ José Nilson Lectamo. Indígena Nasa. Entrevista.

⁵⁴ Diana Guapacha, Indígena Emberá. Entrevista.

⁵⁵ José Nilson Lectamo. Indígena Nasa. Entrevista.

caminar del indígena que se están haciendo las cosas. Si no tenemos como realizar algún evento o reunión, por ejemplo, nosotros mismos nos ingeniamos para conseguir fondos: hacemos empanadas, sancochos, bailes, integraciones, trueques... y cada uno aporta su saber ahí.”⁵⁶

Así mismo, Diana Gaupacha afirma que:

Si nosotros vamos a celebrar por ejemplo el día de los pueblos indígenas o vamos hacer un pago o cualquier actividad, no necesariamente tenemos que tener plata, ni nos tiene que apoyar la alcaldía, porque hay veces que apoyan, pero es algo que debe de nacer desde nosotros mismos, tratar nosotros de conseguir nuestros propios recursos, es que nosotros somos autónomos, pero nos falta trabajar más es eso y para eso tenemos que pensar y trabajar colectivamente.⁵⁷

En consecuencia, los alcances con relación a la colectividad y la autonomía en la ciudad dan cuenta de la pervivencia cultural de los indígenas en Medellín. Es así que, desde las sugerencias de Adolfo Albán con relación a la noción de reexistencia⁵⁸, se comprende que la lucha de los pueblos indígenas no solamente configura una resistencia ante el sistema colonial del pasado y sus formas de expresión actuales, sino que, a partir de esto, los pueblos subalternizados, en este caso los indígenas, “fueron configurando una forma de existir particular, con un proyecto de vida y sociedad, y una forma de estar en el mundo en condición de sujetos, y no solamente resistir en condición de esclavizados” (Albán, 2013). Según lo anterior, la adaptación y recreación del modo de vida indígena en la ciudad se convierte en un mecanismo que trasciende de la “resistencia” y se puede determinar como un proceso de “reexistencia”. En este orden de ideas se afirma que:

Los grupos se reúnen, se organizan y crean cultura en la ciudad, también crean la conciencia dentro de los mismos cabildantes de entrar a ver la cultura, de respetarla, compartirla y al mismo tiempo ayudan a que tú hagas un recuento en tu cabeza y te des cuenta de lo necesario que es que

⁵⁶ Bernardo Medina. Indígena Wayuu. Entrevista.

⁵⁷ Diana Guapacha, Indígena Emberá. Entrevista.

⁵⁸ La categoría de reexistencia alude a la reelaboración de la vida en condiciones adversas intentando la superación de esas condiciones para ocupar un lugar de dignidad en la sociedad.

conserves tu cultura, ¡eso hacen los grupos! ⁵⁹. Incluso acá en la ciudad hemos podido hacer procesos de fortalecimiento con indígenas que no se sentían orgullosos de ser indígenas⁶⁰.

De manera que, estas acciones han contribuido a la reproducción y visibilización de la cultura indígena en la ciudad, aspectos que son determinantes en la construcción de una ciudad intercultural, pues es a partir de estas manifestaciones que se logran ir posicionando “otras” formas de vida y que se trasgreden subjetividades determinadas por el modelo colonial hegemónico de occidente que asume el mundo como un sistema monocultural. La importancia que le dan los indígenas de Medellín a la visibilización de su cultura en la ciudad alude a que:

A través de la visibilización hemos logrado que se nos tenga en cuenta dentro de los programas de gobierno, planes de desarrollo y proyectos del Estado, esto es un avance, aún falta mucho, pero las luchas son de tiempo, se va construyendo poco a poco, y esto es lo que han conseguido las comunidades indígenas con su movimiento y su lucha.⁶¹

Por otro lado, los indígenas en Medellín expresan que otro alcance que se está configurando en la ciudad, desde la relación con el Estado y la población no indígena, es el diálogo de saberes, entendido como “el compromiso profundo por el mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos y grupos excluidos, a partir de buscar articulaciones entre sectores tan distantes como la intelectualidad y sectores populares” (Gómez, y otros, 2015). De este modo se expresa que:

Las autoridades han entablado relaciones con el estado y las instituciones de par a par, esto se debe a que muchas de las autoridades indígenas se han formado en las universidades, pero lo más importante de esto es que hemos pasado del proceso de reivindicación a ser un poco más propositivos, tratar de ver que es lo que nosotros le podemos aportar a la ciudad, más que seguir sintiéndonos víctimas.⁶²

⁵⁹ Bernardo Medina. Indígena Wayuu. Entrevista.

⁶⁰ Sol Angie Cuchillo. Indígena Kamentzá. Entrevista.

⁶¹ Sol Angie Cuchillo. Indígena Kamentzá. Entrevista.

⁶² José Nilson Lectamo. Indígena Nasa. Entrevista.

Para concluir, se evidencia la significación e importancia de los grupos y las organizaciones como espacios que posibilitan entablar relaciones y conformar comunidad en la ciudad, de modo que se “hace posible el acercamiento con el otro, el conocimiento de lo endógeno y lo exógeno, el compartir sentimientos que en definitiva están a favor de la generación de propuestas educativas, sociales, políticas, comunitarias” (Sinigui, 2007).

Finalmente, se reconoce que a partir de la historicidad de los pueblos se constituye un cúmulo de conocimientos que se logra mantener a través del tiempo y que se sigue utilizando para la pervivencia y la existencia de los pueblos originarios y su cultura. Así mismo, este conjunto de acciones que se realizan desde el saber propio de los pueblos se encamina hacia la emancipación de los mismos.

En este sentido, y teniendo en cuenta los planteamientos de Santiago Arboleda con relación a las “*suficiencias íntimas*”, los alcances que se han descrito anteriormente son la manifestación del potencial intelectual y creativo que ha emergido dentro de los grupos de indígenas en Medellín, los cuales han logrado, “dignificar su dimensión integral de humanidad y vida, a través de diferentes rutas y búsquedas, rebasando de hecho los límites de la negación y el borramiento de su agencia, desplegados por el aparato colonial tanto en la cotidianidad como en forma estructural” (Arboleda, 2011).

De manera, que evidenciar los logros, alcances y posibilidades de los pueblos indígenas en la ciudad es una forma de superar la victimización con la que se ha investigado y abordado la mayoría de los procesos con comunidades indígenas desde las ciencias sociales y desde otras disciplinas que también han posicionado esta visión dentro de las mismas comunidades.

Capítulo 3. Estrategias organizativas indígenas y Trabajo Social Intercultural

El desafío actual de las ciencias sociales es construir una lectura decolonial de los movimientos latinoamericanos (por ejemplo los movimientos indígenas, feministas, sin tierra, etc.), mostrando que uno de sus principales logros ha sido justamente poner en tela de juicio las visiones desarrollistas y la quimera del progreso en clave liberal, con lo cual se evidencia que son movimientos que superan en la práctica los límites ilustrados y su lógica binaria tradición/modernidad, pues son movimientos que están buscando superar la modernidad (no en abstracto) sino tal cual como ésta ha existido en América Latina.

Rodrigo Navarrete

El Trabajo Social es una profesión que surge con el propósito de conocer y comprender los problemas sociales para transformarlos, en palabras de Olga Lucía Vélez (2003) el Trabajo Social implica:

- Acompañar procesos individuales y colectivos críticos y propositivos.
- Aportar a dinamizar actitudes y valores constructores de sujetos sociales, identidades, subjetividades, convivencia.
- Comprender lo público, sectorial, privado y cotidiano, como espacios de construcción social.
- Superar el paternalismo y asistencialismo.
- Reivindicar la garantía de los derechos.
- La eficiencia y responsabilidad al tomar decisiones y actuar.
- Desarrollar prácticas reveladoras de condicionantes.
- Gestionar bien y con calidad. También demanda sentido estratégico.
- Abordar holísticamente las problemáticas.
- Incorporar perspectivas educativas.
- Aportar a construir políticas sociales de justicia y equidad.
- Comprender el espacio profesional como proceso de construcción y deconstrucción de realidad social, empoderamiento, desde principios éticos, humanistas y democráticos. (Vélez, 2003)

De este modo, se reconoce que el Trabajo Social es una profesión que acompaña procesos sociales para incidir de manera positiva en estos, dicho acompañamiento se lleva a cabo a partir del reconocimiento del contexto sociopolítico, cultural y económico, así como de la dimensión

histórica del individuo, grupo o comunidad con el que se trabaja, este proceso se realiza a partir de la articulación entre teoría, investigación y práctica y el posicionamiento político y ético; componentes que fundamentan al Trabajo Social como profesión emancipadora.

De ahí que, para acompañar una comunidad específica, en este caso los pueblos indígenas, es fundamental la comprensión de sus representaciones sociales, de sus particularidades culturales, de los procesos históricos que han configurado sus dimensiones políticas, económicas y sociales, de las formas de relacionamiento que establecen y de la manera creativa como resuelven sus situaciones y sus necesidades y como potencializan y dinamizan sus posibilidades y oportunidades para “vivir bien”.

En este sentido, el Trabajo Social al centrarse en la potencialidad de las comunidades y en la dinamización de acciones, aptitudes, actitudes y estrategias aporta a la superación del paternalismo, el asistencialismo y la victimización con la que se han abordado estos grupos sociales tradicionalmente. Además, de contribuir al establecimiento de políticas sociales que esté en consonancia con los verdaderos intereses de los pueblos.

Por lo tanto, en este trabajo investigativo, se ha hecho un recuento de las estrategias organizativas y las acciones que llevan a cabo los indígenas en Medellín, con el propósito de evidenciar la manera como enfrentan las dificultades, las posibilidades y los logros que tienen sus acciones para ir superando la victimización de estas comunidades, y así aportar a los procesos decoloniales dentro estos pueblos.

Así pues, se requiere de una perspectiva intercultural en Trabajo Social que incorpore un cambio en las estructuras epistémicas de la profesión y que genere la ruptura con un Trabajo Social convencional centrado en la promoción de proyectos ideológicos homogenizantes,

basados en arquetipos eurocéntricos y en parámetros de la modernidad como el “desarrollo y el progreso”.

Trabajo Social intercultural

En la actualidad, como consecuencia de la globalización y sus diferentes expresiones, emergen encuentros y mezclas culturales que dan como resultado la dominación de una cultura sobre otra, la cultura que domina termina sometiendo al reduccionismo cultural y la negación de las particularidades culturales de la cultura que es dominada, por ello, se establecen unas culturas superiores y otras inferiores. Sin embargo, la interculturalidad es el camino para superar estas lógicas dominantes y hegemonizantes propias de la modernidad.

Según, el filósofo cubano Raúl Fornet - Betancourt, la interculturalidad es producto de la comunicación que se entabla con los otros, no como un intercambio de ideas, sino “como un diálogo de, sobre y entre situaciones de lo humano” (Fornet-Betancourt, 2006). Del mismo modo, Catherine Walsh afirma que “la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política” (Walsh, citada por Castro & Grosfoguel. 2007).

En este sentido, en América Latina, la interculturalidad forma parte de un pensamiento “otro” no es solo la comunicación y la interrelación que se establece con el “otro”, sino que trasciende

hacia cambios estructurales que tengan en cuenta el legado colonial propio de las sociedades latinoamericanas.

De modo que, la interculturalidad tiene una relación profunda con las historias propias de las sociedades Latinoamericanas, así pues, la interculturalidad se configura a partir de las particularidades y del lugar de enunciación de los diferentes grupos subalternos, como lo menciona Walsh “la colonialidad del poder no es una entidad homogénea que es experimentada de la misma manera por todos los grupos subalternizados, y que la interculturalidad no es un concepto que quede fuera de las complejas imbricaciones de las historias locales y de la diferencia” (Walsh, citada por Castro & Grosfoguel. 2007).

Es así que, a partir de la interculturalidad se configuran propuestas políticas y culturales que van en contra de las estrategias de poder establecidas por el Estado y sus políticas de inclusión y diversidad, las cuales se enmarcan en el “multiculturalismo” que solo se orientan a la incorporación y la inclusión en las lógicas del Estado- Nación para mantener la hegemonía. Puesto que, la Multiculturalidad es una estrategia del capitalismo y el neoliberalismo para hacer de la diferencia un elemento funcional al sistema, en cambio la interculturalidad está en confrontación a esta lógica.

La meta no es simplemente reconocer, tolerar, ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Más bien, es implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder, del saber y del ser como reto, propuesta, proceso y proyecto; es reconceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar y vivir. Por eso la interculturalidad no es un hecho dado sino algo en permanente camino y construcción. (Walsh, 2006).

De este modo, las propuestas políticas y culturales que se gestan desde la interculturalidad asumen la diferencia como un elemento fundamental en la configuración de una sociedad

distinta, en la cual se integran otros saberes, otros modos de vida, de gobierno, de organización social y de educación.

Por eso, la interculturalidad y la decolonialidad deben ser entendidos como procesos enlazados en una lucha continua. Una lucha dirigida a enfrentar y desestabilizar las construcciones e imaginarios de nación y de América “Latina” concebidos por las élites locales, la academia y el occidente, y a hacer construcciones e imaginarios distintos, así a la vez poniendo en cuestión la noción que las soluciones a los problemas y crisis de la modernidad tienen que venir de la modernidad misma (Walsh, 2006).

En este sentido Fonet señala que:

La interculturalidad más que un diálogo entre “culturas” debería ser, pues, como ya decía, un diálogo de *situaciones* humanas. Esto significa que lo que la interculturalidad debe relacionar, promoviendo además la conciencia de esta acción, es la diversidad de sujetos humanos concretos, la diversidad de los mundos situacionales en que seres humanos vivientes viven y organizan, justamente a su manera situacional, sus necesidades y aspiraciones. (Fonet-Betancourt, 2006).

Asumiendo los planteamientos anteriores, se concibe la interculturalidad como una apuesta político-cultural que incorpora los pensamientos “otros” para contrarrestar e incidir en las lógicas de dominación propias del sistema mundo capitalista y sus procesos de colonialidad, los cuales han subalternizado, acallado e invisibilizado a las diferentes formas de vida propias de las sociedades latinoamericanas como es el caso de los indígenas.

Por lo tanto, para confrontar la colonialidad, sus efectos e implicaciones en el poder, el ser y el saber desde el pensamiento y acción del Trabajo Social, Esperanza Gómez (2010) señala que “para el Trabajo Social es de vital importancia incursionar en la interculturalidad como ámbito de conocimiento y práctica, especialmente por la complejidad que caracteriza el mundo de lo social” (Gómez E. , 2010). En este sentido, Marisol Patiño (2009) se pregunta si “¿Es posible desde el Trabajo Social latinoamericano producir conocimiento desde un pensamiento crítico que

deconstruya la matriz occidental y eurocentrada de abordar lo científico?” y llega a la siguiente conclusión:

Se trata de hacer una lectura crítica de la forma cómo ha sido construida la teoría del conocimiento para explorar sobre otras formas del ser, del pensar, saber y actuar. La búsqueda de nuevas formas de producir conocimiento y pensamiento es aquel terreno común donde transita la Filosofía del mundo de la vida, el Trabajo Social latinoamericano y otras ciencias que buscan construir propuestas alternativas y/o propuestas “políticas y epistémicas insurgentes (Patiño, 2009).

El mundo de lo social, aparece como complejo y de difícil comprensión. Pero para quienes, el vivir de muchos conglomerados humanos es su preocupación y fuente de aprendizaje, puede ser más fácil reabrir las fuentes de lo social si se deconstruye el eurocentrismo presente en las perspectivas epistemológicas y políticas que nutren la formación profesional, y nos comprometemos con las diversidades que emergen desde quienes por distintas circunstancias se han tenido que mantener invisibles, en la resistencia o en la subalternidad (Gómez E. , 2010).

Es así que para el Trabajo Social es fundamental asumir una perspectiva intercultural que le posibilite conocer y comprender al “otro”, porque desde el Trabajo Social convencional se han implementado formas de pensamiento y de acción que van dirigidas a perpetuar formas coloniales de poder, especialmente en la manera como se interviene en la profesión, proceso que acarrea una caracterización, investigación y diagnóstico para construir una imagen de ese “otro” con el que trabajamos, debido a que se hace una lectura desde nuestra visión y dejamos de lado la verdadera forma como ese “otr”o ha configurado su propio sentido de vida, lo que realmente le interesa, lo que piensa, la manera como vive y sus necesidades reales. En consecuencia, cuando el Trabajo Social reconoce las particularidades culturales y el modo de vida de las comunidades, aporta a la pervivencia cultural de los pueblos, a potencializar y construir sociedades más justas y a legitimar “otros” modos de vida.

Aportes del Trabajo Social Intercultural a las estrategias organizativas indígenas

El Trabajo Social intercultural establece relaciones basadas en la comunicación, la solidaridad, la colaboración y cooperación que permitan la construcción de ideas colectivas y procesos participativos, Lorente señala que “tener en cuenta a quien se ayuda es la mejor forma de ayudarlo socialmente, sea una persona o una colectividad. Tal «tener en cuenta» es la forma de hacer visible al otro; es decir, de retornar al sujeto a lugar del cual ha sido expulsado” del mismo modo, expresa que el Trabajo Social intercultural se configura como “un trabajo colectivo, horizontal, cooperativo, solidario, autónomo, respetuoso, efectivo y concordante con los planes de vida de los pueblos indígenas” (Lorente, 2010).

Es así que, para acompañar los procesos de las comunidades indígenas, cabe destacar la importancia del lenguaje y la manera de nombrar los conceptos establecidos por la racionalidad occidental para el accionar de la profesión. En este aspecto, el concepto de “intervención”, genera obstáculos en los procesos de participación de las comunidades indígenas, pues los pueblos asumen este concepto como amenazador de su autonomía y su identidad cultural.

Así mismo, es importante reflexionar sobre la manera como se desarrollan los procesos de diagnóstico e investigación y las maneras de llevar a cabo dicha intervención. En este sentido, Marisol Patiño (2009) sugiere que desde “el paradigma otro” se haga un distanciamiento de las epistemologías eurocéntricas dominantes que se basan en el análisis colonial (Patiño, 2009). De este modo, se confirma la importancia de deconstruir y romper con planteamientos del Trabajo Social convencional que no reconocen al “otro” y que impiden establecer relaciones horizontales y dialógicas con las comunidades.

Desde el Trabajo Social intercultural con comunidades indígenas en la ciudad, se asume el reto de aportar a las luchas, resistencias y reexistencias que hacen los grupos indígenas por pervivir en las ciudades sin perder su identidad, su cultura, su autonomía, su unidad y sus formas de vida y organización, que, no obstante, en el contexto urbano algunas veces se adaptan, redefinen, hibridan o desaparecen, a lo cual Lorente (2010) señala que:

Los indígenas urbanos son, para algunas interpretaciones, colectividades sin derechos indígenas porque se suponen que han perdido su cualidad «natural», o bien ya no son miembros de la tribu, o bien están aculturados. Esa perspectiva rompe el esquema de la diversidad, de su historia, y de sus derechos, y el principio de igualdad en la diversidad, pues los indígenas en la ciudad son una expresión histórica de la diversidad a la que no se le pueden vulnerar derechos (Lorente, 2010).

De manera que, en la inscripción al reconocimiento del otro y sus particularidades, el Trabajo Social bajo la perspectiva intercultural valora la diversidad cultural, intenciona procesos para potenciar y activar acciones y pensamientos “otros”, a partir de que los actores sociales reconozcan su historia y confronten las relaciones de dependencia, logrando así la autoconfianza y la autogestión para organizarse y participar en procesos transformadores.

Por ende, desde el Trabajo Social intercultural se puede lograr una incidencia profesional que este en consonancia con el buen vivir de los pueblos indígenas, pues posibilita dinamizar y potenciar las estrategias y acciones organizativas de los pueblos las cuales configuran sus sentidos de vida; al igual que se contribuye a la construcción de un mundo que se enriquezca en la confluencia de las diferencias políticas, económicas, ideológicas y culturales.

Aportes de las estrategias organizativas indígenas al Trabajo Social intercultural

Como se mencionó anteriormente, el trabajo social intercultural se construye a partir de la interacción y el reconocimiento de los otros, y aunque no existe una metodología establecida, al aproximarse existencialmente y al compartir desde lo cotidiano se van configurando las formas de hacer un acompañamiento profesional que contribuyan a solucionar problemáticas y a impulsar formas de reexistencia⁶³ de los pueblos indígenas.

La metodología en este caso es dinámica, como lo menciona Rafael Pastrana⁶⁴ “no existe una metodología para trabajar con los pueblos originarios, porque estos son orales y esto simplemente fluye a partir del compartir”. De modo que, el Trabajo Social Intercultural implica un proceso reflexivo y ético a partir de la retroalimentación de saberes (escuchar, compartir y aprender del otro). De ahí que las estrategias y acciones organizativas de los pueblos indígenas aportan a la configuración de la perspectiva intercultural en Trabajo Social porque permiten el acercamiento y reconocimiento del “otro” en todas las dimensiones existenciales (políticas, sociales y culturales).

Así mismo, estas estrategias permiten la visibilización y el reconocimiento de los sentidos de vida de los pueblos indígenas, y de este modo se logra una concientización de la acción profesional enfocada en materializar aspectos tan relevantes para el buen vivir de los pueblos, como son sus planes de vida, políticas públicas con enfoque diferencial y la demanda de necesidades que emergen bajo el contexto de la ciudad, tales como problemáticas en materia de educación, salud, soberanía y autonomía alimentaria, reconocimiento legal y jurídico, exclusión, discriminación, entre otras.

Igualmente, a partir de compartir en los escenarios organizativos de los indígenas en Medellín se confrontan posturas positivistas y occidentales que se configuran en la formación profesional de Trabajo Social y se asumen nuevas perspectivas paradigmáticas, epistémicas, políticas y éticas para pensar y hacer desde el Trabajo Social intercultural.

Consecuentemente, al reconocer las estrategias y acciones organizativas de los pueblos indígenas en la ciudad de Medellín se evidencia la pertinencia del Trabajo Social Intercultural como perspectiva que posibilita acciones profesionales que estén relacionadas con los modos de los pueblos indígenas y que por lo tanto generen incidencias mucho más apropiadas para el buen vivir de estos pueblos.

⁶³ Se retoma el concepto de Reexistencia planteado por Adolfo Albán.

⁶⁴ Rafael Pastrana. Indígena Zenu. Plenaria OIA.

BIBLIOGRAFÍA

- Albán, A. (2013). *Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y reexistencias*. Santiago de Cuba: Casa del Caribe y Editorial Oriente.
- Alcaldía de Medellín. (2008). *Encuesta de Calidad de Vida*. Medellín.
- Arboleda, S. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Quito-Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Arrieta, J. (2009). *Políticas Públicas según la cosmovisión indígena*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Barrera, G. S. (2011). Campos de poder artesanales en la comunidad Kamsá de Sibundoy, Putumayo, Colombia. Del trueque a las tendencias de moda. *APUNTES. Vol 24, Núm 2.*, 178-195.
- Caicedo, A. (2007). Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. *Nómadas (Col)*, núm. 26., 114-127.
- Canclini, N. G. (2004). Diferentes, desiguales o desconectados. *CIDOB d'Afers Internacionals*, 113-133.
- Carmona, C. (23 de Febrero de 2011). *Agencia Prensa Rural*. Recuperado el 6 de Septiembre de 2015, de <http://prensarural.org/spip/spip.php?article5367>
- Carvajal, O. L. (2010). *EL SER INDIGENA EN LA CIUDAD: ESPACIO DE TENSION Y REELABORACION DE RELACIONES IDENTITARIAS*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Castro, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- CEPAL, C. E. (2013). *Mujeres indígenas en América Latina: dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- Chibcariwak, C. I. (2002). *Reconstruyendo nuestra historia*. Medellín : Alcaldía de Medellín.
- Chibcariwak, C. I. (2012). *Plan de vida "por la pervivencia cultural, social y económica de los pueblos indígenas que hacen parte del Cabildo Indígena Chibcariwak"*. Medellín.
- Chuji, M. (2014). Modernidad, desarrollo, interculturalidad y Sumak Kawsay o Buen Vivir. En A. L. Hidalgo-Capitán, A. G. García, & N. D. Guazha., *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (págs. 153-158). Cuenca: Universidad de Cuenca.
- CRIC. (12 de Noviembre de 2013). *Consejo Regional Indígena del Cauca*. Recuperado el 11 de noviembre de 2014, de <http://www.cric-colombia.org/portal/declaracion-ii-cumbre-continental-de-mujeres-indigenas-del-abya-yala/>
- Cusicanqui, S. R. (2014). La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. En D. G. Yuderky Espinosa Miñoso, *Tejiendo de otro modo: Feminismo*,

- epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 121-134). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Fornet-Betancourt, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. Mainz.
- Gaitán, T. E. (2010). *El Sendero de la Eternidad*. Bogotá: fundación Carare.
- Galeano, M. E. (2004). *Diseño de Proyectos en la Investigación Cualitativa*. Medellín: Universidad EAFIT.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México : Corte y Confección.
- Gómez, C. A., & Hadad, M. G. (s.f.). *Territorio e identidad Reflexiones sobre la construcción de territorialidad en los movimientos sociales latinoamericanos*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- Gómez, E. (2010). Desarrollo e Interculturalidad Urbana: apuntes para el Trabajo Social. *Eleuthera*, 153-171.
- Gómez, E. (2010). Desarrollo e Interculturalidad Urbana: apuntes para el Trabajo Social. *Eleuthera*, 153-171.
- Gómez, E., Vásquez, G., Betancur, V., Martínez, D., Ocampo, M., Uribe, E., . . . Arcos, A. (2015). *Dialogo de saberes e interculturalidad. Indígenas, Afrocolombianos y Campesinos en la ciudad de Medellín*. Medellín: Pulso y Letra.
- Gómez-Quintero, J. D. (2010). La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina. *EL ÁGORA USB*, 87-105.
- Gonzales, T. (2014). *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. Mexico D.F.: UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.
- Grupo de Estudios para la Liberación, G. (29 de mayo de 2015). *Andén Digital. Parada obligada para la comprensión de la realidad*. Recuperado el 15 de septiembre de 2015, de <http://andendigital.com.ar/descolonialidad/58-descolonialidad/112-breve-introduccion-al-pensamiento-descolonial>
- Guerrero, P. (2002). *La Cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: ABYA-YALA.
- Haesbaert, R., Zusman, P., Castro, H., & Adamo, S. (2011). *Geografías Culturales. Aproximaciones, intersecciones y desafíos*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires Facultad de Filosofía y Letras.
- López, M. V. (2011). *Estrategias de atención en salud a la población indígena y su relación con la respuesta social en la ciudad de Medellín 2011*. Medellín: Universidad de Antioquia.

- Lorente, B. (2010). Reflexividad, Trabajo Social comunitario y sensibilización de derechos. . *Cuadernos de Trabajo Social*, 85-102.
- Maldonado, N. (2007). Walter Mignolo. Una vida dedicada al proyecto decolonial. *Nomadas N.26*, 188-195.
- Maldonado-Torres, N. (2007). SOBRE LA COLONIALIDAD DEL SER: CONTRIBUCIONES AL DESARROLLO DE UN CONCEPTO. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 127-166). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Medellín, M. d., & OIA. (2006). *Medellín Indígena: diseño y aplicación diagnóstico sociocultural*. Medellín.
- Medellín., A. d. (2014). *POLÍTICAS POBLACIONALES PARA LA VIDA Y LA EQUIDAD*. Medellín.
- Mejía, M. (2004). *Agricultura y Espiritualidad*. Cali: Obra Gráfica .
- Mignolo, W. D. (2003). Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 10, núm. 33., 299-314.
- Mignolo, W. D. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (págs. 25-46). Bogotá : Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, W. D., & Gómez, P. P. (2012). *Estéticas Decoloniales*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Morales, J. C. (2010). *Hambre y Vulneración del Derecho a la Alimentación en Colombia*. Bogotá: ARFO Editores.
- Navarrete, R. (2011). Una aproximación inicial al giro decolonial en las ciencias sociales latinoamericanas. *Revista Pequéñ Vol. 1, N° 1*, 38-19.
- OIA. (17 de Julio de 2013). Recuperado el 3 de Agosto de 2015, de http://www.oia.org.co/index.php?option=com_content&view=article&id=234&Itemid=427&lang=en
- ONIC. (2014). *Organización Nacional Indígena de Colombia*. Recuperado el 13 de Marzo de 2014, de <http://cms.onic.org.co/>
- Pacari, N. (2014). Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. En A. L. Hidalgo-Capitán, A. G. García, & N. D. Guazha., *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. (págs. 127-132). Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Patiño, M. (2009). *Lo epistémico en Trabajo Social desde el "paradigma otro": ¿son posibles otras formas de producir conocimiento y pensamiento*. Guayaquil.

- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Restrepo, J. R. (2001). Antecedentes Urbanísticos De Medellín. *Revista La Sociología en sus escenarios / Centro de Estudios de Opinión*.
- Restrepo, R. (2002). *Sabiduría, poder y comprensión. América se repiensa desde sus orígenes*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Rivera, T. (2008). Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos. En L. S. Castillo, *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. (págs. 329-349). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Saldarriaga, R. (2005). Alimentación en el siglo XVI en la provincia de Antioquia. *Revista Ambiental EOLO. Número 10.*, 97-103.
- Saldarriaga, R. (2011). *El Paisa y sus Orígenes*. Medellín: Susaeta Editores S.A.
- Sarayaku. (2014). El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro. En A. L. Hidalgo-Capitán, A. G. García, & N. D. Guazha., *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. (págs. 77-102). Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Sinigui, S. (2007). ¿Es posible ser indígena en la ciudad? Sobre estudios indígenas y afrocolombiano. Memoria personal. *Educación y Pedagogía, Vol XIX, núm. 49.*, 199-214.
- Sinigui, S. (2007). ¿es posible ser indígena en la ciudad? sobre estudios indígenas y afrocolombianos. Memoria personal. *Educación y Pedagogía, vol, XIX, Núm 49.*, 199-214.
- Sosa, M. (2012). *¿Cómo entender el territorio?* Guatemala: Cara Parens.
- Tascón, G. A., Stocel, A. G., Cuñapa, W. C., Santos, A. S., & Santacruz, A. (2007). *Política Organizativa de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Volver a Recorrer el Camino*. Medellín.
- Vélez, O. L. (2003). *Reconfigurando el Trabajo Social*. Buenos Aires: Espacio.
- Walsh, C. (2002). (De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En N. Fuller, *Interculturalidad y Política* (págs. 1-23). Lima: Red de Apoyo de las Ciencias Sociales.
- Walsh, C. (2006). Interculturalidad y (de) colonialidad: diferencia y nación de otro modo. *Academia de Latinidade*, 27-43.
- Walsh, C. (2006). *Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo*. Textos & Formas Ltda.

- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y Colonialidad del Poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. En S. Castro Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 47-62). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y educación intercultural. *Interculturalidad y Educación Intercultural*, (págs. 1-18). La Paz.
- Zapata, O. L., & Agudelo, M. F. (2014). El fracaso de la política pública para la población indígena de Medellín. *REFLEXIÓN POLÍTICA*, 128-140.