

Los Migrantes de la Laguna: Un Estudio Etnográfico sobre la Construcción y Configuración de los Flujos Migratorios de la Comunidad Kichwa en Sesquilé

Monografía de Grado

Escuela de Ciencias Humanas

Programa de Antropología

Universidad del Rosario

Presentado por:

Andrés Felipe Vargas Herreño

Director:

Juan Thomas Ordóñez Roth

Agradecimiento

Durante el desarrollo de esta tesis me acompañaron muchas personas que sin su apoyo y guía no hubiera podido realizarla. Primero quiero agradecerles a mis padres por brindarme su constante apoyo y cariño durante toda mi carrera universitaria y el desarrollo de esta tesis. Quiero darle gracias a mi mentor, el profesor Thomas Ordóñez, por su guía durante mi carrera universitaria y la escritura de esta tesis, sus consejos me han ayudado no sólo en aspectos académicos, sino para mi vida, “may the force be with you”. A la comunidad de Sesquilé le doy las gracias, en especial a don Fabián que me permitió conocerlo y compartir muchos recuerdos que muy felizmente los dejé plasmados en esta tesis. Diana siempre has sido una de las personas que ha estado pendiente de mí y me has acompañado en todo este proceso, en los momentos buenos y malos siempre estuviste ahí acompañándome, llegando en los momentos más difíciles. Gracias a José, Javier, Angélica y a mis demás amigos por acompañarme durante mi carrera universitaria y ayudarme en la lectura y corrección de los diferentes borradores, sin duda fueron de gran ayuda para concluir este proceso.

Índice

<i>Introducción</i>	<i>Pág. 4</i>
• <i>Los Kichwas de Sesquilé</i>	<i>Pág. 5</i>
• <i>Perspectivas de la Migración Transnacional</i>	<i>Pág. 7</i>
• <i>Procesos de Incorporación de los Migrantes a los Lugares de Recepción</i>	<i>Pág. 12</i>
• <i>Migración y Multiculturalismo</i>	<i>Pág. 15</i>
• <i>Metodología</i>	<i>Pág. 18</i>
Capítulo 1: Los Migrantes de la Laguna	<i>Pág. 21</i>
• <i>“El viaje” y la migración transnacional</i>	<i>Pág. 21</i>
• <i>Etapas de la Migración</i>	<i>Pág. 24</i>
• <i>Los Pioneros, la génesis de los Kichwas en Sesquilé</i>	<i>Pág. 25</i>
• <i>Los Nuevos Pobladores</i>	<i>Pág. 29</i>
• <i>Los Futuros Migrantes</i>	<i>Pág. 32</i>
• <i>“El Interruptor Migratorio”</i>	<i>Pág. 35</i>
Capítulo 2: De Paganos a Indígenas	<i>Pág. 39</i>
• <i>Mormón y los Kichwas de Sesquilé</i>	<i>Pág. 39</i>
• <i>Ser Indígena y Mormón</i>	<i>Pág. 45</i>
• <i>¿Fe o tradiciones culturales?</i>	<i>Pág. 48</i>
Capítulo 3: No Somos Ecuatorianos, Sino Kichwas Colombianos	<i>Pág. 55</i>
• <i>La Diferencia Dentro de la Nación</i>	<i>Pág. 55</i>
• <i>En Búsqueda de una Reivindicación Negada</i>	<i>Pág. 58</i>
Conclusiones	<i>Pág. 67</i>
Bibliografía	<i>Pág. 73</i>

Introducción

Llegué al portal Norte buscando un bus que me llevara a Sesquilé. Luego de esperar algunos instantes en la estación llegó y me subí. Fue un trayecto de dos horas al ritmo de vallenatos, rancheras, y una que otra parada para dejar y recoger pasajeros. Por fin estaba en mi destino: Sesquilé. Mientras me bajaba del bus y el frío se apoderaba de mi cuerpo, comencé a caminar por el pueblo pensando en qué parte podían vivir 75 indígenas de origen ecuatoriano, si el pueblo era muy pequeño y con poco comercio, nada atractivo para la comunidad originalmente de la ciudad de Otavalo y sus alrededores. Saqué mi celular y llamé a don Fabián para decirle que me encontraba en el pueblo y que estaría en su casa en algunos minutos.

Cuando me dirigía a la casa de don Fabián en el barrio Las Brisas, decidí parar y comprar algunas cosas para llevarle. Mientras esperaba el cambio le pregunté a la señora de la tienda si conocía a la comunidad indígena del lugar. Ella me dijo que sí y que llevaban muchos años viviendo en la zona y que eran parte fundamental del pueblo. Cuando le pregunté quiénes eran los indígenas ella me dijo “los Muiscas”. Un poco desconcertado le pregunté si eran los únicos indígenas de la zona, ella me dijo que sí. Cuando le pregunté sobre los Kichwas ella me dijo “aquí no viven ningunos Kichwas, usted está como perdido joven.” Un poco asustado le pregunté si había ecuatorianos en el pueblo, ella con cara de asombro me dijo “aaaaaa sí, ellos viven en las casa que ven allá en la loma, en Las Brisas”, después de señalar con sus manos las montañas la señora me dio las vueltas y salí de la tienda. Mientras retomaba mi camino, pensaba cómo las personas no conocían a los Kichwas, si llevaban viviendo desde 1986 en el pueblo y tenían un cabildo reconocido por el Estado, entonces ¿Por qué las personas del lugar no los distinguían o los llamaban ecuatorianos? ¿Existía un grupo importante de Kichwas en Sesquilé?

Cuando empecé la investigación mi principal interés se enfocaba en ver qué tipos de flujos migratorios tenían los Kichwas del pueblo con Bogotá o con otras partes del mundo, y la manera en que funcionaban los flujos. Luego de algunas semanas de trabajo de campo y descubrí que no había llegado un migrante hacía más de 8 años, observé que la red migratoria de los Kichwas en este lugar no sólo se podía entender en términos de flujos activos e inactivos, sino que funcionaba a manera de interruptor. Es así que me interesé por los procesos que permitieron la construcción y consolidación de las redes migratorias, las cuales se encienden o se apagan, a partir de las configuraciones políticas, religiosas, culturales y económicas que han ocurrido dentro de los Kichwa de Sesquilé.

Los Kichwa son originarios de la provincia de Otavalo-Ecuador. Se caracterizan por ser comerciantes y migrantes, algo que hizo posible que esta comunidad comenzará a extenderse más allá de sus lugares de origen, no simplemente en términos de desplazamiento físico, sino también económico, social, político y cultural (Maldonado, 2002; Meisch, 2002; Ordoñez Charpentier, 2008; Caicedo & Torres, 2010; Ordóñez et al, 2014). Hacia los años cincuenta y sesenta, por medio de una serie de diásporas migratorias enfocadas en la apertura de rutas comerciales, muchos Kichwas Otavalo ya se habían establecido en la región del Caribe, en ciudades como Santo Domingo, San Andrés, Curazao, Aruba y Puerto Rico, y hacia los setenta se movilizaban hasta Norte América, y posteriormente a Europa (Maldonado, 2002: 46).

El caso de Colombia es de gran importancia dentro de la diáspora migratoria Kichwa, ya que fue uno de los primeros puertos de apertura comercial y migrante de la comunidad a comienzos de los años cuarenta del siglo pasado. Su principal punto de concentración fue Bogotá, ciudad que incluye uno de los enclaves migratorios más antiguos y consolidado, dentro de la red migratoria global Kichwa (Ordóñez et al, 2014). El desarrollo y crecimiento de los canales migratorios de la comunidad Kichwa en Bogotá a través de los años permitió la consolidación y el establecimiento de relaciones políticas, económicas y sociales, las cuales convirtieron a la ciudad en un lugar de recepción y concentración de migrantes, como también de sus descendientes (Ordoñez & Colmenares, sf). El desarrollo de las relaciones y los canales migratorios previamente descritos, permitió que la comunidad se movilizara a nuevos lugares, en donde se comenzaron a establecer relaciones que les permitió la construcción e integración de nuevos enclaves a la gran red migratoria de la comunidad Kichwa.

Los Kichwas de Sesquilé

Sesquilé es un municipio de Cundinamarca que se encuentra a 45 Km de Bogotá y que limita con el pueblo de Guatavita y la represa del Tominé. El municipio está compuesto por diez y seis veredas, las cuales se concentran en la explotación de sal y el cultivo de flores. En Sesquilé existe una pequeña comunidad de indígenas Kichwas originarios de Ecuador, que desde 1986 se ha establecido en el lugar. Esto a través de tres escenarios que han determinado su singular situación. El primero se concentra en la configuración y constitución de flujos migratorios fuera de la ciudad de Bogotá, lo que ha generado una serie de procesos económicos, políticos, religiosos, culturales y de asentamiento alrededor del pueblo. El segundo escenario, es la

manera en que la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días -reconocida popularmente como la Iglesia Mormona-, se incorporó en la comunidad Kichwa de Sesquilé, convirtiéndola en un elemento de identificación y de distinción dentro de los miembros de la comunidad, lo cual han generado fuertes tensiones hacia sus creencias religiosas y sus prácticas culturales, que en ocasiones llegan a vincular o deslegitimar su estatus como “indígenas”. El tercero y último escenario, es el reconocimiento de la comunidad Kichwa de Sesquilé bajo la figura de cabildo indígena en el año 2014, algo que ha generado una serie de cambios en las relaciones al interior de la comunidad, como también frente al Estado. Actualmente esta comunidad busca la reivindicación de sus derechos y su estatus como indígenas colombianos y no como migrantes.

La principal motivación de esta investigación se concentra en discutir y problematizar los estudios migratorios sobre comunidades transnacionales dentro del contexto Latinoamericano, en especial de la comunidad Kichwa, para mostrar cómo los procesos de construcción y consolidación de redes migratorias fluctúa a partir de las configuraciones políticas, religiosas, culturales y económicas. El punto anterior es de importancia, dado que diversos estudios sobre migraciones se concentran en los movimientos poblacionales hacia países del “norte industrializado” sin prestar atención a los procesos que se generan entre países del “sur globalizado”, en donde se generan redes y flujos migratorios que influyen múltiples procesos migratorios a escala global (Silverstein, 2005; Inda, 2008; Ordóñez, 2015). Por otro lado, muchos de los estudios migratorios dan por sentado el surgimiento de los movimientos migratorios, y se limitan a describir la experiencia de los inmigrantes dentro los lugares de recepción, dejando de lado la forma cómo los movimientos y flujos migratorios se activan y se desactivan a través de elementos religiosos, políticos, culturales y económicos (León, 2005; Guarnizo, 2006; Bloemraad, Korteweg, & Yurdakul, 2008).

La segunda motivación de este proyecto se enfoca en mostrar la manera en que los migrantes pueden quedar atrapados en procesos identitarios que se encuentran en tensión, en este caso una tríada constituida por su adscripción étnica, su religión y su condición de extranjeros. Esta tensión, poco analizada en los estudios migratorios que tienden a asumir una relación directa entre las políticas de reconocimiento y el ser migrante, es central para entender la manera en que los Estados intervienen en los procesos transnacionales sobre las representaciones que se generan sobre los migrantes, como las han elaborado varios autores

(Glick Schiller, Basch, & Szanton Blanc, 1995; Fog Olwig, 2003; Navaz, 2008; Portes & DeWind, 2008).

La última motivación de esta tesis se centra en expandir el campo de estudio sobre los procesos migración que se han desarrollado en Colombia, dado que la mayoría de investigaciones analizan las diásporas migratorias de comunidades europeas, norteamericanas y en menor medida asiáticas, que se han venido desarrollando durante los tres últimos siglos en el país (León, 2005; García Estrada, 2006; Guarnizo, 2006; Sanmiguel, 2006; Doria & Bolívar, 2012). Estos estudios, no solamente en Colombia, sino alrededor del mundo no se han concentrado en la migración transnacional de comunidades indígenas, sólo algunos autores como Kearney (2003) y Stephen (2015) han manejado el tema por medio de la experiencia de indígenas Mexicanos en Estados Unidos, y otros como De la Cadena y Starn desde un panorama más global (2007).

Perspectivas de la Migración Transnacional

Las percepciones teóricas sobre las migraciones se pueden dividir en dos grandes ejes de análisis. El primer eje expone cómo los factores económicos, la división de los modelos de producción y la división del trabajo internacional determinan y configuran los canales, flujos y motivaciones que impulsan los procesos de migración (León, 2005; Guarnizo, 2006; Suarez Navaz, 2008). Desde esta noción de la división de los modelos de producción y del trabajo internacional, se muestra cómo una serie de factores empujan (Push) a los migrantes a abandonar el país, y otros factores que los atraen (Pull) y motivan a migrar a otros lugares (León, 2005; Guarnizo, 2006; Suarez Navaz, 2008). Un segundo aspecto característico de este tipo de análisis desde una perspectiva económica, es la racionalidad instrumental. Ésta manifiesta que una de las principales motivaciones de los migrantes para realizar sus viajes está determinada por la maximización de los ingresos económicos, y que todas las estrategias y acciones que realizan van enfocadas hacia este aspecto (León, 2005:68).

Dentro de este enfoque económico de las migraciones, se muestra cómo la conformación global de capital y la distribución del trabajo mundial influye en la creación y consolidación de los movimientos o flujos migratorios, los cuales se centran en las expectativas individuales de los salarios más altos y mejores oportunidades económicas en las zonas de destino en comparación con el lugar de origen (Castles, 2002:1149). Una de las mayores

críticas que se le realiza a este enfoque es que muestra a los migrantes como personas pobres y poco autónomas, cuyas motivaciones para migrar están determinadas por las regulaciones del mercado y la división del trabajo, dejando como única causa de migración los factores económicos (Suarez Navaz, 2008). Una segunda crítica es que entiende las migraciones como movimientos espontáneos o efímeros, determinados por el flujo de capital, que no evolucionan con el tiempo, ni con la maduración de las relaciones, sino por la configuración de nuevos mercados económicos (Gurak & Caces, 1998; Castles, 2002; Ordoñez Charpentier, 2008; Suarez Navaz, 2008).

A diferencia del enfoque economicista, las perspectivas sobre las redes migratorias proponen que existen relaciones sociales, políticas e incluso culturales, que permiten la migración de las personas a diferentes países. Dentro de mi investigación la noción que voy a utilizar de redes migratorias se concentrará en la dada por Glick-Schiller, Basch, L., & Blanc, C. S (1995). Estas autoras definen las redes migratorias como el conjunto de procesos en que los migrantes crean y mantienen relaciones sociales multidimensionales que vinculan las sociedades de origen y las de destino (Glick Schiller, Basch, & Szanton Blanc, 1995). Por otro lado, Castles (2002) agrega que las redes de migración son las formas en que se desarrollan y construyen vínculos entre las comunidades de origen y las zonas de destino.

La conexión entre los países de origen y los de recepción es donde se concentran y se construyen las relaciones sociales a través de las fronteras y muestra la fluidez y la porosidad que pueden llegar a tener las delimitaciones territoriales (Gurak & Caces, 1998; Suarez Navaz, 2008). El elemento central dentro de este tipo de análisis es la manera en que los movimientos migratorios no son unidireccionales, donde la única racionalidad de los migrantes es llegar a sus lugares de destino. La perspectiva asume más bien que los movimientos migratorios están asociados a una serie de relaciones sociales tanto en los países de origen, como en los de recepción, que les permitirán a las personas tomar la decisión de retornar o permanecer en diferentes momentos de su vida (León, 2005: 72).

Las apreciaciones sobre las redes migratorias se conectan con un elemento trascendental dentro de los estudios migratorios. El transnacionalismo como lo han manifestado diversos autores expone en su sentido más amplio procesos, prácticas económicas, políticas, y culturales que manifiestan la manera en que los lugares y las personas trascienden los confines y límites del Estado-Nación. En otras palabras, nos demuestra los procesos que se desarrollan más allá de la nación, lo que sucede en el cruce entre fronteras (Fog Olwig, 2003; Suarez Navaz, 2008).

Bloemraad *et al.* sugieren que las investigaciones y los modelos teóricos que se han desarrollado en torno al transnacionalismo se pueden dividir en dos grandes ejes. El primero hace hincapié en los migrantes, y cómo a través de sus actividades cotidianas, social, económica y relaciones políticas se crean campos sociales (Bloemraad *et al.*, 2008). Algunos espacios que nos permiten analizar y observar este fenómeno, como lo han demostrado gran parte de la antropología y la sociología se dan por medio de las asociaciones locales, las inversiones empresariales, las afiliaciones religiosas y los lazos políticos que los migrantes mantienen con su país de origen (Levitt, 2001; Fog Olwig, 2007).

El segundo eje en que se ha desarrollado la noción transnacional dentro de los estudios migratorios se concentra en los países de envío y los de recepción, y la forma en que éstos pueden promover y activar los procesos transnacionales. Un ejemplo clásico dentro de lo anterior son las remesas. Los países de origen mantienen lazos económicos, sociales y políticos con los migrantes que se encuentran fuera de sus fronteras nacionales, como un instrumento para fomentar el envío de remesas o generar un incremento en las inversiones que permita un crecimiento económico del país. Un punto de encuentro entre estos dos ejes analíticos, expone la manera en que los migrantes y el Estado (tanto lugar de origen, como de recepción) contribuyen a los procesos de territorialización y construcción de nación, lo que nos advierte que no se pueden pensar por separados o independientes, lo transnacional se encuentra atado a los procesos de la nación (Fog Olwig, 2003; Bloemraad *et al.*, 2008; Suarez Navaz, 2008).

Los Kichwas como lo han expresado diversos autores (Meisch, 2002; Maldonado, 2002; Ordóñez Charpentier, 2008; Ordóñez *et al.*, 2014), se ha caracterizado por ser una comunidad de migrantes y comerciantes, que han realizado largo y continuos procesos migratorios, lo que les ha permitido extenderse a diversas partes del mundo. La movilidad de la comunidad Kichwa a partir de la segunda mitad del siglo XX se puede entender desde el enfoque del transmigrante. Este enfoque propone que los migrantes “son quienes en sus vidas cotidianas dependen de múltiples y constantes interconexiones, que se generan a través de las fronteras internacionales, la cuales permite que sus identidades se configuren por medio de las relaciones con más de una nación, pero aun así manteniendo relación con sus países de origen” (Glick Schiller, Basch, & Szanton Blanc, 1995:48). La propuesta del transmigrante, como la teoría de las redes migratorias, sugiere que la migración no sólo se puede entender como un proceso unidireccional, dado que la migración transnacional es un proceso en que cada migrante forja y sostiene múltiples relaciones sociales, que se conectan con sus países de origen y afectan sus

nociones de arraigo en más de una sociedad (Glick Schiller, Basch, & Szanton Blanc, 1995). Esta conexión que tienen los inmigrantes con sus países de origen, expone la cualidad de los migrantes de estar en dos sociedades y dos culturas, los cuales les proporcionan las herramientas para explotar los factores políticos y económicos que crean su vida dual como migrante transnacional (Portes & DeWind, 2008).

Por lo tanto, la movilidad tanto física como social, económica y cultural que le permitió la apertura comercial a la comunidad Kichwa generó redes migratorias globales, en donde la migración se sustenta por medio de las redes familiares; dado que las relaciones de parentesco y de solidaridad que tienen abren nuevos espacios y lugares de destino (Caicedo, 2010:153). Desde estos análisis, la comunidad Kichwa se observa cómo un grupo complejo, en el que los lazos y redes migratorias se establecen por medio de la apertura económica, pero también, a través de las relaciones familiares o de solidaridad que se crean dentro de los procesos migratorios, algo que les ha permitido consolidarse como una comunidad transnacional. El caso de Sesquilé es aún más complejo, pues la comunidad se ha convertido, casi en su totalidad, a una religión bastante cohesiva que no siempre es compatible con la adscripción étnica como se entiende desde el Estado colombiano. Esta investigación busca entonces entender cómo entra la religión a afectar estos procesos migratorios y la manera en que la población se entiende y se relaciona con el Estado receptor.

Algunos teóricos de la migración sugieren que la religión juega un papel trascendental en la creación de espacios transnacionales y lugares de recepción (Bava, 2011; Cadge & Howard Ecklund, 2007). Durkheim en uno de sus textos más canónicos, entiende la religión como un sistema de creencias y prácticas, que contribuyen a formar una comunidad o un grupo, a quienes los une una misma fe (Durkheim, 1982). Desde esta perspectiva la religión es un mecanismo que permite a las personas conformar e integrar un grupo, el cual se rigiere por medio de una serie de normas y prácticas, pero ¿qué sucede cuando los miembros de la comunidad se encuentran a miles de kilómetros?, incluso en diferentes continentes, ¿qué sucede cuando la migración se incorpora a la religión?

Bava (2011) argumenta que la emergencia del campo religioso en las redes transnacionales y las redes religiosas transnacionales se genera a partir de las acciones que realizan los migrantes y los conversos, los cuales establecen su llegada a los lugares de destino a través de las comunidades religiosas, como es en el caso del catolicismo y el Islam en Francia. Pero la existencia de una comunidad religiosa en los lugares de recepción no garantiza una

aceptación de los migrantes a la comunidad, o a las dinámicas de los países, ya que los flujos y los movimientos que los miembros de la comunidad religiosa realizan van a generar la creación de puertos o centros de recepción, que facilitarán la migración de otros miembros, convirtiendo la religión en otra extensión de la construcción de una comunidad transnacional (Bava, 2011: 500). En otras palabras, los migrantes construyen una identidad religiosa transnacional que refuerza la cohesión del grupo, al mismo tiempo que les permite encajar en los países a los que migran y ampliar los límites de la hermandad (Bava, 2011; Cadge & Howard Ecklund, 2007).

La religión dentro de los flujos transnacionales no sólo es una carga o un recurso (material y espiritual) o un valor en el que los migrantes pueden refugiarse. En realidad, genera trayectorias específicas, nuevas figuras y lugares de migración, en los que se construyen nuevos espacios religiosos y migratorios (Bava, 2011:501). Por otro lado, la religión no solo contribuye a la creación de flujos migratorios, sino que ésta también hace parte de la construcción de la identidad del migrante, dado que puede ser utilizada principalmente para la construcción de una identidad religiosa y étnica, que se encuentra mediada por el lugar de origen, como es el caso de migrantes de segunda y tercera generación musulmanes en Estados Unidos (Cadge & Howard Ecklund, 2007:367). La identidad religiosa es trascendental para algunos migrantes, dado que las redes religiosas y las instituciones pueden ser utilizadas, por una parte, para la movilidad, pero también, para la justificación y creación de nuevas trayectorias migratorias, que permiten una negociación y aceptación de los migrantes en los lugares de recepción (Bava, 2011; Cadge & Howard Ecklund, 2007).

El caso de los Kichwas en Colombia dentro de este amplio marco teórico llama la atención, dado que es una comunidad de migrantes que lleva más de ochenta años en el país. Lo anterior ha creado y consolidado fuertes y complejas redes migratorias que se localizan en Bogotá, pero también ha permitido la expansión de estas redes a lugares como Sesquilé como lo explicaré en el primer capítulo. La red migratoria de los Kichwa de Sesquilé ha tenido varias etapas en las que se ha incrementado o disminuido la migración de personas, creando así flujos que se encienden y se apagan a manera de interruptor.

La religión es un elemento importante dentro de los procesos migratorios, dado que puede crear canales que permitan el flujo y la adaptación de las de personas, procesos a los que no son ajenos los Kichwas de Sesquilé. En el segundo capítulo mostraré cómo el mormonismo ha permitido crear una comunidad no solamente étnica, sino religiosa, la cual ha creado fuertes

tenciones al interior de la comunidad, alrededor de su papel como indígenas y mormones. El mormonismo es una corriente religiosa que nace en Estados Unidos en el siglo XVII por Joseph Smith. Esta religión difunde el evangelio y vivencias de Jesucristo en América a través de un texto bíblico llamado el Libro de Mormón. La conversión de los Kichwas de Sesquilé al mormonismo ha generado que ellos tengan que negociar en diversas ocasiones, entre sus creencias religiosas y su estatus como indígenas, crenado en ciertas ocasiones fuertes conflictos personales en los Kichwas de Sesquilé. El mormonismo no solo ha sido un elemento de negociación y de tensión, también se ha convertido en una mecanismo para explicar y entender su historia étnica y religiosa, construyendo así su propia y única interpretación del mormonismo, una indianización del mormonismo.

El reconocimiento de la comunidad por parte del Estado en el 2014 bajo la figura de cabildo cambió la manera en que los Kichwas en Sesquilé se relacionan con el Estado, ya que comenzaron a perder su estatus de migrantes y pasaron a ser indígenas. Este cambio lo desarrollaré en el tercer capítulo, en donde mostraré cómo el reconocimiento permitió que la comunidad acceda a espacios y procesos políticos, que en muchas ocasiones muestran las formas en que el Estado inserta a las poblaciones migrantes e indígenas dentro de la nación, pero también las formas en que ellos se piensan para poder acceder a ese nuevo espacio de disputa.

Procesos de Incorporación de los Migrantes a los Lugares de Recepción

En la literatura sobre migraciones, las teorías sobre el Estado-Nación y la manera en que se incorporan los migrantes a los lugares de destino cumplen la función de mostrar qué sucede con los migrantes al momento de su llegada, resaltando la manera en que los flujos o los movimientos migratorios pueden convertirse en algo complejo, que no solo se limita el viaje de las personas. Las características principales de esta parte de la literatura de migraciones muestra la reacción de los estados-nación ante los migrantes y los procesos políticos, sociales, económicos e identitarios que se desarrollan para incluir a los migrantes dentro de los límites de los países de recepción.

Algunos autores como Vertovec (2011) sugieren que las representaciones que se tienen de los migrantes, son construidas por medio de políticas, instituciones del Estado, los medios de comunicación y a través las percepciones diarias que se tiene sobre los límites de la legalidad

y la ilegalidad. Las dinámicas en que las políticas culturales se integran a los migrantes, se conectan con la nación o nacionalismo, la cual manifiesta la idea de comunidad y de unidad dentro de un país, a partir de la distinción nosotros/ellos, entre nacional y lo foráneo. Las instituciones estatales tienen un papel importante dentro de la integración de los migrantes, ya que a partir de ellas se construye y se reproduce las normativas para incluir a los migrantes dentro de la nación, pero también las formas de migrar, esta última entendida como el movimiento de individuos a través de las fronteras (Vertovec, 2011:241-250).

La manera en que se perciben y se representan a los migrantes no solo se configura por medio de las instituciones estatales y el nacionalismo, ya que la ciudadanía tiene un papel trascendental. Bloemraad et al, argumentan que una de las estrategias para la inserción de los sujetos dentro de la nación se concentra en la noción de ciudadanía, la cual evoca una identidad nacional, una soberanía, el control político y geográfico de una comunidad delimitada dentro de una territorio (Bloemraad et al., 2008:153). Bajo estos principios, la ciudadanía se ha entendido desde diversas perspectivas. La primera es el estatus legal, el cual designa quiénes son miembros de la nación¹ bajo tres parámetros, nacimiento del sujeto dentro de los límites de la nación, si alguno de sus padres pertenece a la nación, o si este está desarrollando procedimientos para hacer parte de la nación (nacionalidad). Una segunda variante de la ciudadanía son los derechos, los cuales se manifiestan por medio del contacto bidireccional que tiene el Estado y los sujetos. La tercera excepción son las políticas y las formas de participación, que se concentra en las maneras en que los ciudadanos eligen y legislan dentro de los límites del Estado. Por último la ciudadanía se establece en el sentido de pertenencia, la cual expone los símbolos, discursos y elementos que generan un arraigo e identificación de los sujetos dentro de la nación (Bloemraad et al., 2008).

Por medio de la ciudadanía, nacionalismo y las instituciones estatales se tienden a incluir al migrante dentro del cuerpo del Estado, dado que el migrante y la migración se convierten en sujetos que amenazan el proyecto de unidad y cultura homogénea que establece la nación dentro de sus límites. Los migrantes y la migración, desde esta postura, se vuelven problemáticos, dado que “la salida de propios y la llegada de extraños pone en tela de juicio

¹ En Colombia no se aplica esta excepción, según la constitución solo reconoce que los nacionales cumplan por lo menos dos de las siguientes características: nacer en el territorio, que el padre o la madre hayan sido naturales o nacionales colombianos o que, siendo hijos de extranjeros, alguno de sus padres estuviere domiciliado en la República en el momento del nacimiento.

los discursos de enraizamiento territorial, homogeneidad, estabilidad identitaria y racial de la nación” (Guarnizo, 2006:66). Sin duda, la recepción de migrantes dentro de las fronteras de la nación ha generado una diversidad de orígenes culturales, religiosos y políticos que desarticulan las nociones de ciudadanía, de nación y Estado-nacional que han construido los países de recepción. Ante éste escenario el Estado implementa una serie de mecanismos que permitan insertar a los migrantes dentro de sus lineamientos, parámetros y nociones de ciudadanía (Bloemraad et al., 2008; Guarnizo, 2006; Vertovec, 2004, 2011).

La problemática en torno a la forma cómo los países receptores integran a los inmigrantes dentro de los límites territoriales del Estado, ha sido uno de los campos de análisis más problemáticos en de la bibliografía sobre migraciones, debido a la complejidad de los mismos movimientos migratorios y la variedad de tipos de migrantes. Por lo anterior, se realiza una separación en la manera en que se establecen las redes migratorias y cómo estas se integran dentro de los países de recepción. Castles explica que la forma en que se incorporan los migrantes se puede realizar desde una incorporación por asimilación en donde los migrantes adoptan y aprenden el idioma, las prácticas sociales y culturales de la comunidad de recepción, para poder incorporarse al nuevo entorno como ciudadanos (Castles, 2002:1154). Una segunda forma en la que los migrantes comienzan a pertenecer a la nación es por medio de la exclusión diferencial, en donde los migrantes se incorporan temporalmente a ciertos subsistemas de la sociedad, lo que genera una limitada representación social, la cual se puede observar en la participación política y cultural. La ciudadanía, en otras palabras, no es una opción para los migrantes dentro de este sistema (Castles, 2002: 1155). La última manera en que los migrantes se introducen en la nación es por medio del multiculturalismo, el cual busca reconocer derechos culturales y la formación de comunidades, lo que permite la vinculación de los migrantes a una sociedad igualitaria y protegerlos de la discriminación (Castles, 2002: 1156).

La manera en que se han incorporado los Kichwas y los Kichwas de Sesquilé a Colombia está mediada por las políticas multiculturales del país bajo la figura de “lo indígena.” Durante el segundo y tercer capítulo explicaré cómo la adaptación de los Kichwas bajo la figura de indígena ha creado una dicotomía o dualidad, dado que se les piensa como indígenas o en ocasiones como simples migrantes, pero nunca como ambos. Lo anterior ha creado problemáticas alrededor de su estatus como indígenas, ya que han tenido que recurrir a su nacionalidad y su historia dentro del país para no caer bajo la connotación de extranjeros. Como lo menciono arriba, esta dualidad, al interior de la comunidad, se convierte en una triada donde

la religión mormona entra a competir con las representaciones que espera el Estado colombiano de los indígenas y que por ende causa inquietud de muchos miembros frente a su propia identidad y su relación con este Estado.

Migración y Multiculturalismo

La diversidad puede referirse a políticas y programas específicos emprendidos por el gobierno o instituciones, o puede referirse a una normativa política y teórica que establece los principales mecanismos de regulación de diversas sociedades sobre algunos individuos (Bloemraad et al., 2008: 158). Para Bocarejo el multiculturalismo dentro del contexto colombiano se puede entender como el reconocimiento político de algunas formas de diferencia, desde las perspectivas jurídicas y estatales, en donde se define a los individuos que se consideran como los otros, los que construyen la pluralidad de la nación (2011: 100).

En concreto, el multiculturalismo son las acciones y las prácticas que se construyen en torno a la diversidad cultural, más no la formación histórica y social que se ha generado a partir de la diferencia de un grupo social. Como lo expresa Bocarejo y Restrepo:

“multiculturalidad es el hecho histórico y social de la heterogeneidad constitutiva de cualquier formación social. Multiculturalismo son las prácticas que en un momento determinado se adoptan con respecto a un hecho histórico social de la heterogeneidad cultural” (Bocarejo & Restrepo, 2011:7)

El multiculturalismo es un arte de gobierno de los sujetos, cuya especificidad radica en la producción, el manejo y la disputa de poblaciones desde su diferencia cultural, así como en la configuración de una noción de bienestar que regula su vida social, el gobierno de poblaciones desde una diferenciación culturalizada (Bocarejo & Restrepo, 2011).

Este modelo, adoptado por Colombia a partir de la constitución de 1991, tiene como objetivo incorporar a los grupos minoritarios a la nación, más no a los migrantes, ya que Colombia no es un destino atractivo para los migrantes y porque no han existido grandes flujos migratorios que hayan tenido relevancia dentro del país. Por estas razones Colombia es más un emisor de migrantes que un receptor (Aparicio 2006; Sanmiguel, 2006; García Estrada, 2006; Gómez Jiménez, 2006; Doria & Bolívar, 2012) y no se ha “imaginado” como un país con migrantes extranjeros. El establecimiento de la constitución de 1991 ha marcado un momento

de ruptura tanto para el país, como para sus comunidades étnicas, ya que a partir de ésta Colombia se define como un Estado Social de Derecho, en donde los derechos económicos, sociales y ambientales se convierten en los nuevos pilares de la nación y en donde es labor del Estado proteger la diversidad étnica y cultural del país (Camacho, 1997; Bocarejo & Restrepo, 2011). Después de la constitución de 1991 Colombia se transformó en una nación pluricultural, en donde la participación y la reivindicación de derechos territoriales, políticos, económicos y culturales de las comunidades indígenas y colectivos negros, se constituyeron como una labor y prioridad del Estado, ya que éste se concentraría en proteger la diversidad étnica y cultural del país, enfocada en aspectos que resaltan “lo tradicional” y la “ancestralidad” de las comunidades que deben sostener, la idea de una relación armónica con la madre Tierra, siendo ellos protectores y defensores del medio ambiente (Camacho, 1997; Chaves & Zambrano, 2006; Bocarejo & Restrepo, 2011).

La comunidad Kichwa, a través de los procesos migratorios que se han desarrollado en los últimos setenta y cinco años no ha sido ajena a las políticas multiculturales. En la década de 1940 los Kichwas empezaron a viajar y emigrar en donde los artesanos-comerciantes venían a Colombia a vender mercadería. Algunos se instalaron en ciudades como Bogotá, Medellín, Popayán, Cali y Pasto. Paulatinamente, estos emigrantes fueron extendiendo sus ámbitos comerciales hasta Venezuela en el norte y a Perú y Chile en el sur (Charpentier, 2008: 75). Estos movimientos migratorios, mediados por el comercio, comenzaron a formar una dualidad entre ser indígena y migrante. Como lo explican Ordóñez *et al.* (2014) los Kichwas “son miembros de redes transnacionales que cruzan varias fronteras estatales, pero se encuentran en un contexto nacional donde ser indígena está regimentado por el Estado a través de políticas multiculturales, donde una parte de la población *kichwa* asentada en Bogotá (en cuanto a residencia “legal” o nacionalidad colombiana) se ha inscrito en el cuerpo de la nación como grupo étnico” (Ordóñez *et al.*, 2014. 45).

Las descripciones de la comunidad Kichwa dentro del Estado colombiano, como un grupo étnico, se han configurado por los flujos migratorios que estos han establecido durante décadas en el país. Como lo expresan Ordóñez *et al.*, la migración Kichwa hacia la ciudad de Bogotá constituye un foco central en las relaciones transnacionales, que generalmente se entienden como basadas en Ecuador, dado que los Kichwas han establecido enclaves permanentes en algunos de sus destinos preferidos, tales como Bogotá (Ordóñez *et al.*, 2014).

Estos enclaves formaron fuertes redes migratorias, que de la mano del reconocimiento de los cabildos urbanos, generaron la inscripción de los Kichwas en la ciudad y el país.

Como lo han demostrado algunos autores, las políticas de integración y redefinición de la población han generado espacios en donde unos pocos pueden acceder a ésta inclusión, mientras que la mayoría es estigmatizada (Hale, 2004; Sevilla, 2007). Usando la figura de “el indio permitido”, Hale argumenta que se produce políticamente una categoría higienizada de “otredad”. Esta categoría manifiesta las formas en que los gobernantes y el neoliberalismo, unido con las políticas multiculturales, usan los derechos culturales para dividir y domesticar a los movimientos sociales (Hale, 2004). El reconocimiento político de algunas formas de diferencia, desde las perspectivas jurídicas y estatales, es donde se define a los individuos que se consideran como los “otros” permitido, los que construyen la pluralidad de la nación (Bocarejo & Restrepo, 2011:100). Como lo han manifestado diversos autores las identidades étnicas se construyen desde diversos actores: el Estado, las organizaciones internacionales, colectivos sociales, medios de comunicación, entre otros; todos estos sujetos a diversos tipos de representaciones que cambian y fluctúan en el tiempo (Barth, 1976; Bocarejo & Restrepo, 2011; Briones, 2005; Briones & del Cairo, 2015; Chaves & Zambrano, 2006; Jimeno, 2005; Mato, 2006; Sevilla, 2007).

A partir de lo anterior, se han creado una serie de entidades e instituciones que intervienen la politización de la cultura, en otras palabras, que regulan y legitiman en qué instancias la cultura se convierte en algo político. Algunas de estas instituciones son ONG's, el Estado, y las agencias internacionales, las cuales definen los parámetros de lo que debería ser “indígena” y desde qué parámetros, dado que ellas son las que construyen estas representaciones (Jimeno 2005). Las instituciones que reúnen diversos grupos sociales en busca de una reivindicación social a escala global, como es el caso de las comunidades indígenas, la comunidad LGTBI, ambientalistas, entre otros, se han convertido en los defensores de los derechos de las minorías étnicas y otras poblaciones a escala global (Briones 2005: 10-11).

Estos escenarios no son ajenos al contexto colombiano, las reivindicaciones de algunos grupos sociales no se distancian del panorama global, como es el caso de las comunidades indígenas. Las luchas de las comunidades indígenas se pueden rastrear desde la década de los sesentas y ochentas, en donde los movimientos indigenistas realizan una serie de reclamos por la propiedad del territorio, pero esta reivindicación no sería lo único que obtendrían, ya que

formó una identidad étnica, que sirvió y sirve como puente o vínculo entre lo local y lo global (Jimeno 2005:61).

Metodología

Esta tesis es producto de seis meses de trabajo etnográfico con los Kichwas de Sesquilé, en los cuales viví en el pueblo cerca de la comunidad por tres meses y medio consecutivos. Durante éstos, asistí a diferentes celebraciones culturales y religiosas, participé en actividades cotidianas e inevitablemente terminé en medio de diversas disputas que se generaron al interior de la comunidad. Tras cada encuentro escribí notas de campo detalladas, las cuales me permitieron desarrollar las ideas que presento sobre la manera en que la religión, el reconocimiento político, y los procesos económicos intervienen en la configuración y establecimiento de redes migratorias en la comunidad. Las herramientas que utilicé dentro de mi etnografía se concentran en la observación participante y el desarrollo de entrevistas semiestructuradas, que en el caso de los líderes se acercaron a historias de vida enfocadas hacia su colonización de Sesquilé.

La etnografía me permitió la recolección de los datos desde un acercamiento más íntimo y prolongado con la comunidad. Construí lazos de cercanía y de amistad antes de mi estancia y posteriormente seguí asistiendo a eventos con algunos Kichwas de Sesquilé, los cuales me permitieron reconstruir algunas de sus experiencias y tensiones como inmigrantes dentro de Colombia. Por otro lado, mi estancia me permitió una aproximación a la cotidianidad de las personas de la comunidad, y ver cómo sus facetas de indígenas y miembros de la iglesia mormona en ocasiones entraban en conflicto, o en otras ocasiones simplemente complementa su historia étnica.

La importancia de la observación participante radica en su misma característica de vivir las experiencias al lado de la comunidad, ya que es el medio ideal para acceder a la negociación e intercambio de significados en los procesos de socialización (Guber, 2001:60). La observación y la participación se hacen centrales, dado que las dos me permitieron entender cómo se articularon los procesos migratorios de la comunidad Kichwa en Sesquilé, las formas en que el reconocimiento del cabildo afectó a la comunidad, y la importancia de la Iglesia de

Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD). El acto de haber estado ahí y de vivir en carne propia me permite entender las maneras y formas cómo las redes migratorias se entrelazan, los espacios donde se constituyen y se disputan, pero también la interacción y posición que cada persona tiene dentro de la red migratoria.

Como lo manifiesta Clifford, hablar de trabajo de campo actualmente se ha vuelto problemático por la condensación del espacio, no es necesario vivir lejos, porque los “nativos” o los “otros” han comenzado a vivir con nosotros e incluso nos hemos vuelto otros. Es por estos cambios que el trabajo de campo no se puede delimitar a un lugar fijo y controlado, ya que radica en las relaciones mundanas. El campo es algo que cambia, que muta, y se debe entender como un conjunto de prácticas corporizadas y disposiciones (Clifford, 1999: 91). Entender el campo como algo amplio y no fijo es central dentro de mi proyecto, dado que lo que me interesa no es entender una cultura, un lugar o una práctica fija y localizada, como lo manifestaban los primeros etnógrafos, sino una serie de relaciones y procesos que configuran una gran red o sistema migratorio con el que interactúa y se relacionan diversas personas.

Las personas con las que desarrollé mi trabajo etnográfico se dividen en dos grupos. Los primeros son los miembros de la comunidad Kichwa de Sesquilé, con los cuales recolecté los datos de los procesos migratorios, sus perspectivas sobre el reconocimiento del cabildo de la comunidad y la forma en que IJSUD se inserta dentro de su origen étnico y su diario vivir. Algunas de las personas de la comunidad con las que trabajé fueron: don Juan Cushcagua, don Fabián Remache y su familia, don Galo Hernán, doña Esterlina, el ex-gobernador Samuel, Yolanda, Ema de la Torre, Zaira, y otros miembros de la comunidad con los que hablé esporádicamente en algunos eventos como el Inti Raymi. Los segundos actores con los que trabajé fueron algunas personas del pueblo, los elderes o misioneros de la IJSUD y los funcionarios de cultura de la alcaldía de Sesquilé. Con ellos reconstruí las perspectivas que las personas tienen sobre la comunidad Kichwa o los “ecuatorianos” como ellos los llaman, sobre el impacto de la comunidad a su llegada y los diversos procesos que han desarrollado durante su estancia en el pueblo, incluyendo su perspectiva sobre el reconocimiento de la comunidad bajo la figura de cabildo.

En el segundo momento del trabajo de campo analicé los datos recolectados durante los tres meses y medio de campo, por medio de las categorías analíticas que encontré durante el desarrollo del trabajo etnográfico y en las discusiones teóricas en torno al tema y desde mi experiencia como investigador. Por otro lado, dentro de la discriminación de los datos discutí

con las categorías y conceptos que se construyen desde la literatura de migración como: transnacionalismo, redes migratorias, multiculturalismo y migración y religión.

Durante el desarrollo del trabajo de campo me pregunté constantemente por las formas en que llegan y llegaron los Kichwas a Sesquilé; las actividades que desarrollaron en la zona; los procesos políticos, sociales, culturales y económicos que se han desarrollado desde su llegada; la relación que tienen las personas de la comunidad con las personas del pueblo; lo que implica ser una comunidad indígena e inmigrante dentro del Estado colombiano y cómo esto afecta los procesos migratorios, económicos y políticos que actualmente está desarrollando la comunidad Kichwa en Sesquilé.

Algunas de las categorías que se utilizaron durante el trabajo de campo se concentraron en las discusiones entre construcción de redes migratorias, multiculturalismo y asimilación de los migrantes dentro del Estado. En una segunda parte, las categorías se concentraron en la construcción de redes migratorias, ya sea por medios económicos, laborales, familiares o de conocidos, las cuales son centrales para entender el tipo de migración que se ha desarrollado en Sesquilé. La tensión entre ser indígena y ser migrante fue central para comprender las implicaciones que tienen las políticas de reconocimiento y las redes migratorias en Sesquilé. Por último estudié la relación que tiene la comunidad con las instituciones regionales y nacionales, dado que el desarrollo de políticas sociales, políticas y económicas que buscan la integración de la comunidad en el pueblo han generado cambios en las formas de migrar y asentarse.

Capítulo 1

Los Migrantes de la Laguna

En este primer capítulo reconstruiré y analizaré los procesos migratorios de la comunidad Kichwa de Sesquilé, y la manera en que se construyeron y consolidaron una serie de canales, vínculos y relaciones que permitieron la formación y estabilización de una red migratoria y política. Esta red, que aparentemente se encuentra aislada de los procesos y mecanismos migratorios característicos de comunidad Kichwa a nivel mundial, tiene una relación con ellos, en donde los canales migratorios se encienden o apagan a partir de momentos, eventos y personajes específicos que permiten el movimiento y el funcionamiento de la red.

Las personas del pueblo de Sesquilé se enorgullecen en decir que la verdadera laguna del Guatavita, en donde los indígenas muisca realizaban sus ofrendas de oro a los dioses, se encuentra en su municipio, y no en el pueblo de Guatavita, como popularmente las personas tienden a afirmar. Sesquilé se considera uno de los pocos municipios a nivel departamental que tiene dos comunidades indígenas conviviendo en un mismo espacio, los Muisca y los Kichwas. Los primeros viven en la zona desde tiempos prehispánicos, y los segundos son una comunidad indígena migrante, proveniente de Ecuador, que desde 1978 se encuentran en el municipio. En esta fecha llegó el primer Kichwa a la zona. Desde entonces la comunidad se ha habitado el barrio Las Brisas, al que las personas del pueblo consideran “el barrio internacional”, ya que desde inicios del siglo XX han llegado algunos migrantes chinos, húngaros y posteriormente, “los ecuatorianos” como les llaman.

“El viaje” y la migración transnacional

Diversos autores han manifestado que los Kichwa son un grupo étnico que ilustra las tensiones de un indígena moderno, un sujeto que es ciudadano del mundo y conoce de todo, que está conectado a los mecanismos de migración de la comunidad (Maldonado, 2002; Ordóñez Charpentier, 2008; Ordóñez et al, 2014). Maldonado expone la importancia del viaje dentro de la comunidad Kichwa como un referente de identidad étnica y cultural, que destaca la diferencia entre “nosotros” y los “otros”. Es así que el viaje se puede entender como un espacio

social, en el que se incorporan y se construyen elementos y prácticas, que pretenden exponer esa distinción social simbólica, la cual se puede manifestar por medio de qué tan distantes y éxitos soy en los viajes (Maldonado, 2002. 47).

El viaje ha permitido crear una extensa red migratoria, establecida en múltiples países alrededor del mundo, convirtiendo a los Kichwas en una comunidad global. Como lo manifiestan Ordóñez *et al.*, las redes migratorias “permiten entender los lazos entre personas, las instituciones que las afectan y las dinámicas que genera la migración, sin separar tajantemente a las comunidades de origen de las receptoras, o a las personas que migran de sus congéneres que no lo hacen”(Ordóñez et al., 2014. 45). Estas relaciones o vínculos que genera la migración entre los lugares de origen y los de recepción aluden a los fenómenos transnacionales.

Bloemraad sugiere que las investigaciones y los modelos teóricos que se han desarrollado en torno a lo transnacional se pueden dividir en dos grandes ejes. El primero hace hincapié en los migrantes y cómo a través de su actividades cotidianas, sociales, económicas y políticas, se crean campos sociales que cruzan los límites del Estado (Bloemraad *et al.*, 2008). Algunos espacios que nos permiten analizar y observar este fenómeno, como lo han demostrado gran parte de la antropología y la sociología alrededor del tema de la migración, se dan por medio de las asociaciones locales, las inversiones empresariales, las afiliaciones religiosas y lazos políticos que los migrantes mantienen con su país de origen.

El segundo eje en que se ha desarrollado lo “transnacional” dentro de los estudios migratorios, se concentra en los países de envío y los de recepción, y la forma en que estos promueven o tratan de controlar dichos procesos. Un ejemplo clásico dentro de lo anterior son las remesas. Los países de origen mantienen lazos económicos, sociales y políticos con los migrantes que se encuentran fuera de sus fronteras nacionales, como un instrumento para fomentar el envío de remesas o generar un incremento en las inversiones que permita un crecimiento económico del país. Un punto de encuentro entre estos dos ejes analíticos, expone la manera en que los migrantes y el Estado (tanto lugar de origen, como de recepción) contribuyen a los procesos de territorialización y construcción de nación, lo que nos advierte que no se pueden pensar por separados o independientes, lo transnacional se encuentra atado a los procesos de la nación (Fog Olwig, 2003; Bloemraad et al., 2008; Suarez Navaz, 2008;).

Dentro de los estudios migratorios que analizan las perspectivas transnacionales, el principal modelo metodológico que se utiliza son las redes migratorias. Glick Schiller, Cristina Blanc y Linda Basch definen las redes migratorias como el conjunto de procesos en que los inmigrantes crean y mantienen relaciones sociales multidimensionales que vinculan las sociedades de origen y las de destino (Glick Schiller, Basch, & Szanton Blanc, 1995). Ordoñez y Colmenares explican que las redes migratorias permiten entender las maneras en que las poblaciones migrantes se incorporan y establecen en nuevos destinos, mientras al mismo tiempo mantienen relaciones con su país de origen, lo que permite crear flujos de personas, capital, mercancía e ideas que se transmiten a los migrantes, a familiares, socios y amigos, en complejas redes de relaciones que extienden las fronteras nacionales de los países de origen y llegada, lo que expone no sólo las relaciones entre los migrantes, sino que permite observar la manera en que se ven afectadas estas relaciones (Ordoñez y Colmenares, sf).

Colombia no ha sido ajena a los procesos transaccionales y a la conformación de redes migratorias. La ciudad de Bogotá se ha consolidado y configurado en un punto importante dentro de la red migratoria Kichwa, por ejemplo, debido a los diversos procesos históricos, familiares, económicos y políticos que han establecido en los últimos ochenta años dentro de la ciudad (Ordoñez Charpentier, 2008; Caicedo & Torres, 2010; Ordoñez et al., 2014). Es importante resaltar que las políticas pluriétnicas y las relaciones comerciales que la comunidad ha desarrollado dentro de la ciudad a través de los últimos sesenta años, han sido uno de los factores que permitieron su reconocimiento e inscripción en la ciudad de Bogotá, por medio de la figura de un cabildo oficialmente reconocido en 2005 (Bocarejo, 2011). A partir de la consolidación de la comunidad Kichwa en Bogotá, se ha generado un campo en donde:

“son miembros de redes transnacionales que cruzan varias fronteras estatales, pero se encuentran en un contexto nacional donde ser indígena está regimentado por el Estado a través de políticas multiculturales, donde una parte de la población *kichwa* asentada en Bogotá (en cuanto a residencia “legal” o nacionalidad colombiana) se ha inscrito en el cuerpo de la nación como grupo étnico”(Ordoñez et al., 2014. 45)

Etapas de la Migración

La migración Kichwa de Sesquilé se puede dividir en tres etapas o momentos. Cada una de estas etapas expone las estrategias migratorias, las formas como se ha construido un comercio

a través de éstas, y la posición de la comunidad en el pueblo de Sesquilé. La primera etapa migratoria es la de los “pioneros”², quienes se asentaron en el pueblo a partir de 1978 y establecieron ahí sus telares y talleres y empezaron a establecer relaciones locales a través de los lazos comerciales, deportivos y políticos que se desarrollaron entre 1978 y 1987.

La segunda etapa de “los nuevos pobladores”, se refiere al asentamiento y consolidación de las empresas familiares, con los hijos de los primeros migrantes y algunos de los migrantes Pioneros. En esta etapa se establecieron relaciones comerciales externas que demandaban una serie de viajes esporádicos a nivel nacional, por medio de la manufactura y envío de mercancía a diversas zonas de Boyacá, Cundinamarca y algunas partes de Santander, lo que permitió la consolidación de las empresas familiares. La tercera y última etapa la llamé “los futuros migrantes”, y se refiere el estado actual de la red migratoria Kichwa en Sesquilé, en donde se continúa con una serie de viajes esporádicos a nivel nacional mediados por el comercio, pero también se genera una migración internacional por medio de la religión y la música. Esta migración internacional que se genera por medio de la religión es transitoria y solo dura dos años, mientras que los jóvenes desarrollan su misión religiosa, la cual es promovida por la iglesia mormona. El segundo tipo de migración internacional que se genera en esta última etapa se da por medio de la producción de música andina, por un grupo de jóvenes, los cuales son el primer grupo de música que sale de Sesquilé a tocar internacionalmente. Cuando hablo de las etapas me refiero a etapas en el tiempo, en temporalidades que diseñe para comprender y explicar la migración a Sesquilé, las cuales corresponden y se establecen a partir hechos o personas que cambian los canales migratorios. Es por esta razón que la selección temporal de las etapas, no se estable a partir de fechas, sino a partir de cambios que generar algún cambio significativo en la movilidad de los migrantes.

Los Pioneros, la génesis de los Kichwas en Sesquilé

La migración Kichwa a Sesquilé empezó con don Juan Francisco Cushcagua. Como muchos miembros de la comunidad y del pueblo recuerdan, don Juan o el hermano Juanito llegó en 1978 a Sesquilé por casualidades de la vida, ya que vendía artesanías al por mayor a diversos

² Aunque Ordoñez Charpentier y otros autores han utilizado estas tipologías u otras parecidas, he tomado algunas características para construir mis etapas migratorias, combinándolas con las características de los flujos migratorios de los Kichwas de Sesquilé.

almacenes de Guatavita durante los fines de semana. Don Juan inicialmente vivía en la ciudad de Bogotá, en el barrio Doce de Octubre, confeccionando y vendiendo diferentes prendas que manufacturaba en su telar. En una de sus visitas a Guatavita, vio que estaban vendiendo una casa en Sesquilé, y decidió comprarla, pues había pensado salirse de la ciudad e incluso había estado buscando dónde vivir. Como lo recuerda don Juan:

“Luego de que los señores de la casa del Doce de Octubre³ la vendieran, el nuevo señor nos pidió la casa porque no quería arrendar, llegó con revolver y todo. Después comenzamos a buscar un lugar, fue difícil porque las casas que buscábamos no tenían un techo alto, en donde entrarán los telares. En ese momento recordé la casa en Sesquilé que veía todos los días en mis viajes a Guatavita y decidí comprarla”

Durante las conversaciones que realicé con las personas del pueblo, me contaron que la persona quién le vendió la casa a don Juan le decían el “loco Venicio”, por el sin número de estafas que había realizado con la “venta” de su casa, para después negar todo tipo de venta y asegurar que no existía papel o documento que lo comprobara. Don Juan no fue la excepción, pero “el loco Venicio” corrió con tan mala suerte que esta sería su última estafa, ya que don Juan lo hizo firmar una promesa de venta, la cual envió a las entidades regionales.

A partir de la compra de la casa, don Juan y su familia se consideran como los primeros migrantes Kichwas a Sesquilé. Durante este primer momento llegaron algunas personas a la emergente comunidad como Fabián Remache, Doña Esterlina, Galo Hernán y su padre Luis Enrique Cushcagua, entre otras. Estas personas comenzarían a desarrollar labores en los telares de don Juan o en labores domésticas. Algunos eran familiares, a quienes Don Juan llamó para comenzar a constituir una empresa familiares en torno a los tejidos. Don Galo y don Luis Enrique llegaron a Sesquilé en 1982, cuando don Galo tenía solo doce años de edad. Don Galo y su padre no llegaron de Ecuador como la mayoría de los Kichwas que llegan a Bogotá y a Sesquilé, sino que ellos llegaron de Zipaquirá⁴. En Zipaquirá don Enrique tenía un local de confección y venta de mercancías hechas en telar. Como me relataba don Galo:

“Cuando mi tío Juancho compró en Sesquilé, le dijo a mi papá que viniera acá y trabajara, entonces mi papá llegó y construyó su telar y comenzó a hacer ruanas. En Zipaquirá las cosas no iban muy bien que digamos, entonces decidimos probar suerte y venir”.

³ Es un barrio de la ciudad de Bogotá, que se encuentra en la localidad de Barrios Unidos.

⁴ Municipio de Cundinamarca

Algunas personas como Don Fabián afirman que las primeras familias Kichwas llegaron a Sesquilé a partir de un fracaso económico y comercial en Bogotá o Ecuador, convirtiendo a Sesquilé en la tierra prometida de prosperidad y tranquilidad, como lo manifiesta el lema del pueblo “Sesquilé edén de alegre paz”.

Don Fabián Remache es sin dudas una de las personas más importantes dentro de la comunidad Kichwa de Sesquilé, y no solo porque sea la segunda persona de la comunidad en llegar a Sesquilé sino por su proximidad con algunos funcionarios departamentales, por la progresiva recuperación de “los usos y costumbres de los Kichwas” como él lo llama y por haber sido dos veces gobernador del cabildo Kichwa de Sesquilé. Don Fabián nació en Colombia en 1965, mientras su padre se encontraba en la ciudad de Bogotá trabajando como comerciante de tejidos. A la edad de trece años don Fabián ya viajaba a diferentes partes de Colombia en compañía de su padre, vendiendo mercancías hechas en telares. Había conocido a don Juan en Bogotá por una serie de relaciones comerciales que él entablaba con su padre en 1978. Don Fabián y su padre volvieron a viajar a Ecuador nuevamente, debido a una serie de extorsiones y amenazas que les realizaron algunos funcionarios de la DIJIN⁵, que hasta el día de hoy siguen impunes y olvidadas. Dos años vivió don Fabián en Ecuador, hasta que don Juan viajó a Cotacachi⁶ para las fiestas de San Juan, en donde se encontraron de nuevo mientras jugaba fútbol. Don Fabián recuerda bastante que don Juan le dijo “devuélvase para Colombia que allá yo le doy trabajo, comida y techo, mire que acá no está haciendo y allá vive mejor”. Sin pesarlo dos veces don Fabián le pidió permiso a su padre y decidió volver a Colombia en 1980, específicamente a Sesquilé, para trabajar como empleado de don Juan realizando prendas en los telares.

Durante esta época y aún hoy en día, la migración de diversos Kichwas a Colombia se consideraba exitosa, tal y como me lo decía Ema una de Kichwa nacida en Sesquilé, y que en este momento desarrollaba las labores de secretaria en el cabildo:

“[En] Colombia habían muy buenas oportunidades para trabajar, es como una forma de decir vaya que allá le va a ir bien. Mi papi cuenta, que a él cuando le nombraban Colombia, se referían a la gente que tenía el dinero, que las personas que eran ricas habían venido acá y le había ido muy bien. Muchas de las personas retornaban a

⁵ Anteriormente se conocía como la Dirección Central de Policía Judicial e Inteligencia, actualmente se llama La Dirección de Investigación Criminal e Interpol.

⁶ Es una ciudad de Ecuador que se encuentra localizada en la provincia de Imbabura, cerca de Otavalo.

Ecuador, se volvían como creídas, porque habían venido a Colombia y acá les iba muy bien”.

Entre 1978 y 1987 se configuraron y establecieron la mayor migración Kichwa a Sesquilé, más que todo porque don Enrique traía empleados de Ecuador para que le colaboran en los telares o en los oficios de la casa.

“[A] Sesquilé llegaron muchas personas a trabajar con don Juan, desde Ecuador, es el caso de mi esposa Esterlina que llegó en 1982. Algunos también venían esporádicamente a trabajar en la zona o visitar parientes. El tiempo que ellos se quedaban trabajando o de visita era máximo dos años, luego se iban para otras zonas del país o para Ecuador”.

Como me decía don Fabián, muchos de estos trabajadores trajeron algunos miembros de sus familiares de forma esporádica o permanente, para que les ayudaran a iniciar sus empresas familiares. Don Juan me decía que la razón por la que traía más personas de Ecuador, que de Bogotá o Sogamoso es “porque ellos trabajaban por el tiempo establecido, y no se escapaban como muchos otros que trabajaban en Bogotá, incluso en algunas ocasiones algunos que se escapaban de Bogotá venían a pedirme trabajo”.

La llegada de la comunidad Kichwa a Sesquilé afectó las dinámicas del pueblo. Don Julio es abogado y una de las personas más reconocidas e importantes del pueblo, debido a que gran parte de su vida ha vivido en Sesquilé y por el asesoramiento jurídico que realiza dentro de la papelería en la que trabaja. Don Julio recuerda que en un principio la recepción de los Kichwas dentro del pueblo fue negativa:

“[A] los ecuatorianos les dio muy dura la llegada acá a Sesquilé, por lo que en esa época para llegar a un pueblo debían tener una carta o una recomendación del alcalde del pueblo donde pertenecían, en la cual dijera que eran buenas personas y que no ocasionarían problemas. Ellos como no la tenían, las personas enviaban cartas para que los sacaran del pueblo, pero con el tiempo nos dimos cuenta que eran gente trabajadora y se quedaron”.

Las personas del pueblo no son las únicas que recuerdan cómo fue su llegada a Sesquilé, sino diversos miembros de la comunidad Kichwa lo hacen también:

“En un principio nos tenían miedo por ser extranjeros, y de una u otra forma éramos diferente de ellos. Pero con el paso de los años fue mejorando la relación, aunque no nos gusta que nos llamen ecuatorianos sino Kichwas, ya que si bien nuestro país de

origen es Ecuador, nosotros ante todo somos Kichwas Otavalo y no Ecuatoriano, por nuestro origen indígena”.

Una de los eventos que ayudaron a la integración de los pioneros dentro de la comunidad de Sesquilé fueron los partidos de futbol, que son, hasta el día de hoy, es una actividad importante en el pueblo. Los fines de semana las familias van a la cancha de futbol a apoyar a sus equipos, mientras se disputan el balón en el césped verde, desde tempranas horas de la mañana, hasta que el sol baja y el frío comienza a apoderarse nuevamente del pueblo. Las personas de la comunidad indígena recuerdan al primer equipo de futbol totalmente de kichwas llamado “Huracanes Dorados,” que se conformó en 1982. Los Huracanes Dorados no solo fueron un momento importante para los indígenas ecuatorianos, sino para las personas del pueblo. Carlos, hermano de don Julio, es el odontólogo del pueblo y recuerda que ver jugar a los “ecuatorianos” era todo un espectáculo:

“[...] Porque todos corrían mucho, aunque fueran pequeños, pero sin duda lo más impresionante era cuando comenzaban a hablar en su lengua para realizar los pases, con eso dejaba a más de uno desconcertado”.

Don Fabián y don Galo dicen que los partidos de futbol fueron un escenario en donde se pudieron romper los imaginarios que tenían las personas del pueblo hacia los kichwas, o de estos hacia las personas del pueblo. “Antes de Huracanes Dorados, no nos integrábamos mucho al pueblo, pero después de Huracanes Dorados nos comenzamos a acoplar mejor”. Los partidos de futbol han sido y son un espacio de integración con las personas del pueblo y de algunas zonas próximas a Sesquilé, como Suesca, Chocontá, Guatavita, Tausa, e incluso de Bogotá. Este escenario deportivo le permitió y le permite a la comunidad Kichwa de Sesquilé integrarse dentro de las dinámicas del pueblo, dado que crea espacios de conversación y de convivencia diferentes a los espacios cotidianos. Don Galo piensa que también ayudó al pueblo:

“Vea Andrés que nunca lo había pensado, pero los partidos de futbol si nos ayudaron a integrarnos, ya que nosotros los organizábamos, porque las personas del pueblo no organizaban nada, y desde esa época hasta hoy, usted ve y todos los fines de semana siempre se juega futbol”.

Durante la época de Huracanes Dorados, llegaron más Kichwas a Sesquilé, y fue la época en que se hablaba más Kichwa dentro de la comunidad, ya que llegaron diferentes personas de Ecuador a trabajar con don Juan. Los partidos de futbol no solo cumplían la función de integrar a la comunidad Kichwa de Sesquilé, sino también a la comunidad Kichwa de Bogotá. Como me explicaba don Fabián:

“La comunidad Kichwa siempre ha tenido sus puntos de encuentro, como las canchas de futbol en la Universidad Nacional, poco tiempo después nos reuníamos en las canchas del parque Salitre a jugar futbol con los paisanos, entre 1979 hasta los comienzos de los 90’s [...] Hoy en día nos reunimos en unas canchas del Fontibón, así que el futbol siempre ha sido una parte importante de nuestra comunidad”.

Las relaciones entre los Kichwas de Sesquilé y las personas del pueblo no siempre ha sido tan armónicas como lo vemos en el futbol, las personas del pueblo mantienen cierto rencor con los Kichwas por la construcción de la capilla de la iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. “La capilla de los Mormones”, como muchas personas del pueblo dicen fue construida en un terreno en que se iba a construir un colegio del municipio, pero un alcalde decidió subastarla, y fueron los “mormones” quienes lo compraron. Las personas del pueblo recuerdan ese fatídico día en que se vendió el predio:

“En horas de la mañana el día de la subasta don Juan llegó con dos hombre altos y monos, muy bien vestidos y con maletines, de esas personas muy elegantes, como las de las películas. Ellos entraron a la alcaldía, duraron unos pocos minutos y se fueron del pueblo, cuando a las pocas semanas comenzaron a construir la capilla en el terreno. Andrés ese terreno era del municipio y estaba destinado para construir un colegio, pero ya no lo tenemos y pues como usted puede ver el colegio de varones se está cayendo a pedazos”.

Los Nuevos Pobladores

Con la desintegración de los Huracanes Dorados a mediados de los 80’s, a causa de la interferencia de los partidos de futbol con algunas creencias religiosas que establece la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días durante los fines de semana, varios de los miembros que integraban el equipo decidieron salirse, ya que “era más importante respetar los dictámenes de Dios”. La integración de la iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días a los Kichwas de Sesquilé generó fuertes cambios al interior de la comunidad. El tema de la iglesia y su impacto en los Kichwas de Sesquilé es un punto que desarrollaré con mayor profundidad en el segundo capítulo.

La consolidación de las empresas familiares de tejidos a través de la figura de don Juan, tanto sus familiares, como sus trabajadores, los llevo a la gran mayoría ha asentarse y vivir en Sesquilé definitivamente. Muchos de los Kichwas que llegaron al pueblo como trabajadores de don Juan se casaron con alguna de sus hijas, o entre los mismos trabajadores.

Esto permitió que la comunidad comenzará a crecer y consolidarse internamente por medio de los compromisos y la integración a la iglesia mormona, la cual se comenzó a difundir dentro de la comunidad por medio de don Juan, hasta el punto que hoy en día, como ellos lo expresan, “el 99% de los miembros de la comunidad Kichwa de Sesquilé hacen parte de la iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días”.

Un ejemplo de lo anterior es don Fabián Remaché y doña Esterlina, quienes llegaron a trabajar en la casa de don Juan en labores diferentes. Doña Esterlina llegó a Colombia por un acuerdo que había hecho su mamá en Ecuador con don Juan. Él la había contratado para desarrollar tareas domésticas. Se había acordado que trabajaría durante un año en la casa de don Juan y luego volvería a Ecuador, pero ella nunca volvió y de hecho se quedó en Sesquilé y conformó su familia. Cuando doña Esterlina se encontraba trabajando en la casa de don Juan, conoció a don Fabián y luego de varios meses de conocerse comenzaron una relación sentimental. Cuando cumplieron dos años de conocidos, decidieron casarse y formar su hogar independientemente, lo que implicó que ellos comenzaran a construir sus propios telares, construir su casa, y buscar clientes por medio de los viajes esporádicos que realizaba Fabián a Bogotá y algunas zonas de Boyacá y Santander que había frecuentado cuando era más niño. Al poco tiempo de contraer matrimonio, muchos de los Kichwas de Sesquilé hicieron lo mismo, crearon hogares, sus propias fuentes de trabajo alrededor de los telares, y su propia red comercial mediada por los viajes esporádicos, que realizaban en su gran mayoría los hombres de las familias.

La consolidación de las alianzas entre los kichwas de Sesquilé no solo permitió la creación y fortalecimiento de las empresas, sino que generó la ruptura o el truncamiento parcial de los canales migratorios, en torno a la recepción de más kichwas. Como lo recuerda el ex Gobernador Samuel:

“hace mucho no llegan bastantes Kichwas a Sesquilé, la última vez que llegaron varios fueron hace diez años y la última fue Yolanda, la prima de doña Esterlina, ella llegó en el 2005 si no estoy mal”.

El estancamiento migratorio que se generó en Sesquilé, principalmente se dio por la creación de las empresas familiares, ya que la mano de obra que se requería para hacer las mercancías y transportarlas, se suplía fácilmente con la mano de obra familiar. Como expresan algunos autores, los flujos migratorios, en especial los de la comunidad Kichwa, no se pueden centrar en identificar a las personas como simples migrantes, ya que limita y simplifica las

interacciones y flujos que se desarrollan a través del comercio de textiles, música y artesanías, (Maldonado, 2002; Torres, 2005). La manera en que los empresarios indígenas conforman su base productiva y comercial es por medio de la familia y la comunidad, las cuales se basan en relaciones de parentesco, tanto consanguíneo como ritual y actúan como relaciones económicas, algo que ha servido para sustentar el éxito empresarial de la población (Torres, 2005:434). Maldonado y Torres han sugerido que el éxito del crecimiento económico de los indígenas otavaleños en gran medida se basó en sus actividades comerciantes, más la posibilidad de reducir costos a través de la conformación de redes familiares, que conforman las pequeñas y grandes empresas de producción (Maldonado, 2002; Torres, 2005).

Los Kichwas de Sesquilé que comenzaron a desarrollar sus propias empresas empezaron a viajar a lugares como Bogotá, Boyacá, y Santander, en búsqueda de nuevos mercados y clientes para vender la mercancía que hacían en Sesquilé. Algunas personas de la comunidad reconocen que la idea reciente de viajar transnacionalmente como es común entre los Kichwa en Ecuador, se aplica en esta época, ya que “no teníamos la necesidad de viajar, dado que acá en Colombia tenía y tengo mucho comercio, en especial en Bogotá, Sogamoso y Tunja”. Don Fabián agrega: “no viajamos como los otros, porque quizás somos muy conformistas y por miedo, acá lo tenemos todo, no tenemos la necesidad de salir y aventurarnos”.

Pero no todos los miembros de la comunidad decidieron comenzar sus empresas familiares, un grupo pequeño decidió trabajar en los viveros o cultivos de rosas cerca de Sesquilé, como es el caso del papá de Ema:

“Él los primeros años trabajaba en el telar y cuando [...] tenía como unos 20 o 21 años mi papi cambio de trabajo. Mi mami comenzó a trabajar en el vivero de acá de Sesquilé, y pues era un buen trabajo en esa época y mi mami le dijo a mi papi que pidiera trabajo allá y lo recibieron y allá se quedó, y allá duró como unos once, doce, trece años más o menos”.

La mayoría de las personas que trabajaron con don Juan, decidieron cambiar de trabajo o conformar sus propias empresas, luego de varios años. Esta separación laboral se dio principalmente por los compromisos, ya que en diversas ocasiones don Juan les daba estadía y alimentación a las personas que trabajan con él, pero en el instante en que decidían casarse, don Juan le comentaba que no podían seguir dándoles la alimentación y la estadía, pues debían conformar su propio hogar.

La conformación de los nuevos hogares implicó que muchas de las nuevas familias compraron terrenos en Sesquilé y comenzarán a construir sus propias casas y telares, lo cual les permitieron dar inicio a muchas de las empresas familiares que existen actualmente en Sesquilé. Algunos de los miembros de las nacientes empresas familiares comenzaron a frecuentar los lugares que don Juan enviaba mercancía, e incluso en algunos casos a aventurarse a nuevas zonas de Colombia, como Santander o Ibagué. Durante esta segunda etapa la migración de la comunidad Kichwa se comienza a detener el número de personas que llegan de Ecuador para trabajar en Sesquilé.

Los Futuros Migrantes

La tercera y última etapa migratoria es el estado actual de los procesos migratorios dentro de los Kichwa de Sesquilé, los cuales han creado una red migratoria de la comunidad. Durante este periodo se mantiene y se sigue construyendo una extensa red comercial a nivel nacional por medio de las empresas familiares. Por otro lado, se comienza a generar un tipo particular de migración esporádica a escala internacional, la cual está mediada por factores religiosos y al comercio de la música. Por último, se ha generado un cambio en la manera en que los Kichwas de Sesquilé se relacionan con el Estado, ya que pasaron de ser migrantes a indígenas, esta última etapa va desde el 2000, hasta el 2015.

No se puede negar el papel del telar dentro de la conformación de las empresas familiares de la comunidad Kichwa de Sesquilé, y dentro de las comunidades Kichwas a escala global. Como lo dice don Fabián “El telar Kichwa se podía considerar como la esencia Kichwa debido a su importancia en las prácticas comerciales y viajeras de la comunidad”. Tanto don Fabián, como don Juan en diversas conversaciones repitieron que el telar representa un símbolo de tradición a escala global, pero también los conectaba con su lugar de origen, Otavalo. Como lo han explicado Salomon y Caillavet, el uso del telar es una práctica que ha sido parte de la vida diaria de la región del Otavalo desde la colonia, y esto lo podemos apreciar hasta nuestros días en la adaptación que han hecho de los textiles como respuesta al desafío del turismo (Salomon 1973; Caillavet, 2000).

A partir de la década de los 70's hasta casi los 90's, como lo muestra Ordoñez Charpentier, se dio inicio a una época de auge de migrantes Kichwa en el mundo que solo terminaría veinte años después. Fue un período de salida de músicos y artesanos de Ecuador

hacia Europa y Estados Unidos. Por un lado, existían grupos de música y danza que viajaban a realizar presentaciones. Para hacerlo, contaban con invitaciones oficiales y viajaban representando a su comunidad y al país. Por otro lado, a partir de grupos de amigos se formaban conjuntos musicales que realizaban giras alrededor de Estados Unidos y Europa, con un éxito rotundo, los cuales iniciaban tocando en las calles como artistas callejeros (Ordóñez Charpentier, 2008: 75). Este cambio, que también afectó a los Kichwas en Colombia, alteró el uso del telar, que en gran parte fue reemplazado por la música como estrategia migratoria (Ordóñez y Colmenares sf).

Uno de los principales canales para la migración internacional que se han comenzado a generar es la música. Los tres hijos de don Fabián, Nick, Fabián y Edson son los primeros Kichwas colombianos de Sesquilé que salen como músicos profesionales a trabajar a diversos países de Centro América. Son reconocidos como músicos excepcionales, tanto por los Kichwas de Sesquilé, como por los habitantes del pueblo. Ellos se han formado durante varios años para ser músicos profesionales en universidades como en la nacional y en escuelas de formación como Fernando SOR. También han ganado diversos premios musicales a nivel regional y nacional, interpretando piezas musicales del folclor colombiano como caranga, guabinas, entre otras. Por medio de sus destrezas y triunfos, tuvieron la oportunidad de tocar música Andina en Trinidad y Tobago. Como me lo contaba don Fabián a los pocos días de viaje de sus hijos:

“Mis hijos se fueron a Trinidad y Tobago por un contrato con una disquera, tuvimos que hacer los papeles de visa, los permisos y reconocimientos del cabildo de Sesquilé y del ministerio de cultura del departamento, para poder iniciar su viaje como músicos profesionales”.

Don Fabián y varias personas de la comunidad resaltaban que ellos no se iban como “plumíferos” que tocaban en las plazas de los parques, sino se fueron “como profesionales” con un contrato y sueldo fijo. Los plumíferos, para él, son “personas que se visten como indígenas americanos, con muchas plumas, hasta en ocasiones se maquillan la cara de colores, y generalmente tocan música andina en las calles de los países donde viajan”.

El cambio del telar a la música como lo expone Ordoñez Charpentier, es un cambio producido en los últimos 20 años dentro de los movimientos migratorios Kichwas. Aunque algunas personas de la comunidad Kichwas de Sesquilé habían pertenecido a grupos musicales, como es el caso de don Galo. Estos grupos nunca pudieron migrar a otros países por falta de

recursos, canales migratorios o algún reconocimiento estatal o académico que los avalara, como es el caso de los hijos de don Fabián. Durante mi trabajo de campo don Galo me contaba sobre su época de músico:

“Cuando yo era joven, estaba en un grupo de música andina llamado Sumapakari, lo componíamos varios de mis primos y yo. El grupo no triunfó ya que no teníamos ni dinero, ni conocidos para ir un país de Europa a trabajar; acá en Colombia solo nos salían una que otra presentación en colegios y nada más. A los pocos meses se desintegró el grupo y no volví a saber mucho sobre mis primos, creo que uno de ellos está en España trabajando vendiendo cosas y los otros en Ecuador”.

El reconocimiento estatal sobre la comunidad Kichwa de Sesquilé en abril del 2014 por medio de la figura de cabildo, afectó a la comunidad. Este reconocimiento permitió que la comunidad se movilizara dentro del ámbito jurídico y político con mayor facilidad y velocidad, como me decía don Fabián “al momento de hacer los proceso de visado y de migración para mis hijos, la certificación del cabildo facilitó todo, fue mucho más rápido”. Sin duda, el reconocimiento cambió la manera en que los Kichwas se relacionan con el Estado, dado que les permitió acceder a un espacio político y burocrático de maneras más efectivas, pero también los llevó a repensar su papel dentro del país, a través de su historia migratoria o su estatus como ciudadanos colombianos. Lo anterior es algo que abordaré en el tercer capítulo en dónde analizaré cuáles fueron los mecanismos para su reconocimiento, qué implicaciones conlleva y cómo sus creencias religiosas y su trayectoria migratoria afectan la forma en que se relacionan con el Estado.

El segundo caso de migración que se genera en este momento en Sesquilé es la migración por las misiones religiosas que imparte la Iglesia de Jesucristo de los Santos Últimos Días. Algunos jóvenes Kichwa que pertenecen a la iglesia mormona deben realizar un viaje que tiene como objetivo difundir el evangelio de Jesucristo en diversos países. Estos jóvenes realizan su misión, que dura dos años, en países como Uruguay, Paraguay, Perú, entre otros de Latinoamérica. Durante su labor religiosa, los jóvenes están desconectados de sus familias y amigos, ya que solo pueden tener contacto con ellos una vez a la semana. Una de las jóvenes que hace muy poco tiempo comenzó a realizar su misión religiosa me contaba “esta es una labor que contribuye a conocer y difundir la palabra del señor y el libro de Mormón algo que la emociona mucho”.

Aunque la migración por medio de las misiones sea esporádica, permite crear una serie de contactos que amplían la red y los canales migratorios de la comunidad. Muchos Kichwas

de Sesquilé que realizaron la misión, establecieron fuertes lazos de amistad con los misioneros o con las poblaciones donde vivieron, lo que ha generado en algunas ocasiones que se generen relaciones de amistad e incluso laborales.

“Yo tengo un amigo en Salt Lake City en Utah⁷ que conocí en Sesquilé, ya que era misionero de la iglesia, y en varias ocasiones me ha dicho que me vaya para allá, a trabajar en la empresa de decoración de interiores de su esposa, y él me da alojamiento y comida, solo es llegar a trabajar”.

Este tipo de red constituye una nueva forma de migración que está regulada y mediada por la religión, pero que afecta de manera constante la red de relaciones migratorias de los Kichwas de Sesquilé, dado que ésta contribuye a la apertura de nuevos espacios para la difusión religiosa, o para nuevos espacios laborales.

“El Interruptor Migratorio”

La migración a Sesquilé durante sus tres etapas incluye períodos en que se activan los flujos, intercalados con períodos donde hay poco movimiento transnacional en el momento en que la red se encuentra apagada o inactiva. La migración en Sesquilé funciona, en otras palabras, como un interruptor eléctrico. El interruptor migratorio expone la manera en que las redes y los canales migratorios están determinados y en función de momentos, personas y contextos específicos, que permiten ampliar o limitar los contactos y los destinos que las personas pueden acceder y viajar.

Durante mi trabajo de campo en Sesquilé pude observar que los flujos migratorios de los Kichwas de Sesquilé los atravesaban momentos de mayor y de menor migración. Un ejemplo de lo anterior lo podemos apreciar en la segunda etapa migratoria donde la mano de obra familiar interrumpe los flujos migratorios, dado que la fuerza laboral de los miembros de las familias cumple y soportan las exigencias laborales. A diferencia de esto, en la actualidad los Kichwa de Sesquilé se encuentran generando nuevos canales y flujos migratorios a escala

⁷ Utah no solo es un estado de Estados Unidos, sino el centro simbólico y administrativo de los mormones a nivel mundial.

internacional, característicos de los Kichwas contemporáneos como lo muestran Ordóñez *et al.* (2014) y Ordóñez Charpentier (2008).

Si miramos con mayor profundidad las diferentes etapas migratorias de la comunidad Kichwa de Sesquilé, varios de sus familiares, e incluso diversos misioneros a través de los años han viajado y se han establecido en diversas partes del mundo, lo que ha permitido crear una red de contactos y flujos migratorios que actualmente se han comenzado a utilizar y activar. Las misiones no han sido el único canal que ha permitido la ampliación de la red, el reconocimiento del cabildo ha sido esencial para la activación de los flujos migratorios. A partir de su reconocimiento, la comunidad ha entrado en una serie de procesos gubernamentales y burocráticos, que les ha otorgado una condición especial dentro del Estado colombiano, lo que ha generado una manera particular de relacionarse frente al él, como es el caso de los hijos de don Fabián y la expedición de certificados del cabildo de Sesquilé y del ministerios de cultura. Estos han facilitado los procesos de visado y migración a Trinidad y Tobago. La manera en que funciona la red migratoria de Sesquilé está determinada e influenciada por la forma en que se activen o se desactive la red, de acuerdo a las necesidades y los contactos que tengan las personas, los cuales permiten encender o apagar el flujo como si tuvieran un interruptor, por lo menos desde una visión retrospectiva.

Como lo argumentan Gurak y Caces las redes no son estáticas, ya que no son efímeras o espontáneas, sino que evolucionan con el tiempo y con la maduración de las relaciones, en donde el tipo de individuos que se identifican como miembros de ellas, cambiará en función de la organización, los recursos y necesidades que perciban quienes ya pertenecen a la red (Gurak y Caces 1998:78). El caso de los Kichwas de Sesquilé, y de los Kichwas de Colombia resulta interesante ya que “la migración Kichwa se sustenta en redes familiares; es gracias a las relaciones de parentesco y de solidaridad que los nuevos migrantes se abren un espacio en los lugares de destino” (Caicedo, 2010:153). Pero las redes migratorias como lo expresa Ordóñez Charpentier se entienden como el conjunto de personas unidas por confianza, parentesco y experiencia laboral que integran un destino como alternativa de movilidad, dadas ciertas circunstancias críticas. Las redes vinculan de manera dinámica las poblaciones de la sociedad emisora y receptora; sirven como mecanismos para interpretar datos, recibir información y otros bienes (tangibles e intangibles), en ambas direcciones (Ordóñez Charpentier, 2008:71).

Como lo hemos visto, los Kichwas de Sesquilé en el periodo “los nuevos migrantes”, aparentemente se limitaron a una migración nacional mediada por el comercio, pero de forma

paralela diversos familiares que no migraron al pueblo comenzaron a viajar a diferentes países en el exterior, lo que generaría una apertura de sus lugares de la red migratoria o los canales migratorios. Los Kichwas de Sesquilé tienen varios familiares en el exterior, algunos de estos son primos en segundo o tercer grado, los cuales los pueden recibir en cualquier instante. Durante la segunda etapa migratoria, “los nuevos pobladores”, podemos apreciar cómo los canales migratorios de la comunidad se encuentran apagados. En la tercera etapa de la migración, “los futuros migrantes”, se comienzan a activar y generar nuevos espacios migratorios para los miembros de la comunidad. Estos espacios se encuentran mediados por lazos de parentesco, comerciales y religiosos, que les permite a los sujetos abrir y cerrar la red en un solo instante.

De esta manera la migración y los procesos migratorios de los Kichwa de Sesquilé muestra la manera en que las redes migratorias no son simplemente procesos que se desarrollan y evolucionan en el tiempo, que están atados a relaciones familiares o laborales, que con el paso del tiempo contribuyen a la consolidación y evolución de la red, sino que se pueden encender o apagar a partir de coyunturas específicas. Algunos de estos factores que pueden encender o apagar la red o los flujos migratorios son la religión y el reconocimiento como un actor político, los cuales pueden aumentar o disminuir la intensidad de la red y los flujos migratorios.

Uno de los elementos que ha configurado las principales fluctuaciones dentro de la red migratoria es la religión. La religión dentro de la comunidad Kichwa ha permitido abrir y crear nuevos espacios para la migración, pero también ha generado una fuerte tensión entre ser indígena y mormón, que en ocasiones va en contraposición de las nociones estatales sobre el deber ser un indígena, pero también dentro sus propias prácticas y percepciones de qué es un indígena mormón que en diversas ocasiones coexisten, pero en otras se disputan, como lo veremos en el siguiente capítulo.

Capítulo 2

De Paganos a Indígenas

La religión dentro de la comunidad Kichwa de Sesquilé se ha constituido en un elemento de integración, pero también de distinción e identidad frente a las personas del pueblo, que ha generado una serie de procesos no solo en la creación de canales y estrategias migratorias, sino de vínculos de la religión con su historia indígena y étnica. Una de las mayores tensiones que se han generado, es la manera cómo algunas prácticas culturales exigidas por las políticas de reconocimiento entran en conflicto con sus creencias religiosas, lo que ha llevado a calificarlas por la comunidad como paganas o en contra de las creencias de la iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. En este capítulo se describirá la manera en que la iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, se incorporó y estableció en la comunidad Kichwa de Sesquilé a través de la figura de don Juan, convirtiendo el mormonismo en un elemento de identificación y de distinción dentro de los Kichwas de Sesquilé, hasta el punto de conectar su pasado ético con el libro de Mormón.

Mormón y los Kichwas de Sesquilé

De manera simultánea al desarrollo de los procesos de migración y consolidación de las empresas familiares que se generaron durante las etapas de “los pioneros” y “los nuevos migrantes”, la figura de la iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días se comenzó a difuminar dentro de la comunidad a través de la figura de don Juan. La iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días o IJSUD⁸ como se la conoce por sus siglas, fue fundada oficialmente en 1830 en Estados Unidos en el estado de New York por Joseph Smith. Para el 2002 ya existían aproximadamente 11 millones de miembros alrededor del mundo (Bushman, 2008; Douglas 2003). Durante el siglo XIX se conformaron los primeros movimientos

⁸ En inglés es conocida como the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints o LDS.

transnacionales de la IJSUD, debido a la migración de diversos miembros de la iglesia hacia Gran Bretaña y Escandinavia. La migración de los miembros cesó en gran medida con el inicio del siglo XX y el crecimiento fue relativamente lento, para 1919 la IJSUD sólo tenía 500 mil miembros en todo el mundo, pero durante 1963 hasta 1991 alcanzó a tener 8 millones de miembros. La aceleración del crecimiento en las últimas décadas del siglo XX se debió a la rápida expansión en América del Sur y a las misiones religiosas que iniciaron y se desarrollaron durante esta época, lo que ayudó a la constitución de 11 millones de miembros en los primeros años del siglo XXI, convirtiéndola así una religión mundial (Bushman, 2008; Douglas, 2003).

La IJSUD difunde el evangelio de Jesucristo en América por medio del Libro de Mormón. Como explica Bushman los partidarios de la IJSUD consideran el mormonismo como una restauración del cristianismo antiguo, ya que el mormonismo tiene una serie de doctrinas y prácticas distintivas, entre ellas la creencia en un suplemento de la escritura de la Biblia conocida como el Libro de Mormón (Bushman, 2008:01). Douglas expone que el libro de Mormón es una escritura sagrada semejante a la biblia que cuenta la historia de la comunicación de Dios con los antiguos habitantes de las Américas (Douglas, 2003). El Libro de Mormón relata la historia dos pueblos llamados los Nefitas y Lamanitas que llegaron de Jerusalén a América en el año 600 A.C, los cuales serían los principales antecesores de los indígenas de las Américas. Tiempo después de la desaparición de los Nefitas y Lamanitas, en 1823 le fue revelado a José Smith el evangelio perdido de Mormón, por medio de una revelación divina. A partir de esta revelación sagrada, Smith difundió el libro de Mormón por diferentes partes del mundo hasta nuestros días (Bushman, 2008; Douglas, 2003; IJSUD, 2013). Douglas argumenta teóricamente que el mormonismo se configura a partir de tres elementos: la visión que produjo el profeta, el plan de salvación que plantea la doctrina por medio de la visión del profeta y el libro de Mormón, por último, la iglesia la cual es el organismo y el espacio en donde el plan y la visión se realiza (Douglas, 2003:1-5).

La mayoría de los Kichwas de Sesquilé conocieron la IJSUD por medio de don Juan, como me contaba Samuel, el ex gobernador del cabildo:

“Muchos de los Kichwas de Sesquilé conocimos la IJSUD por don Juan, ya que don Juan había sido el primero en convertirse hacia la religión mormona, lo que generó que difundiera y enseñara las creencias del libro de Mormón a muchas personas de la comunidad Kichwa de Sesquilé que trabajaba con él”.

Don Galo me decía que él conocía la iglesia prácticamente desde que nació, ya que cuando sus papás llegaron a Colombia se habían convertido en mormones, a partir de don Juan. “Andrés más o menos en el año mil novecientos setenta y algo, no recuerdo muy bien la fecha, conocieron la iglesia por medio de mi tío Juancho meses antes de que yo naciera, y desde ese momento se convirtieron y yo crecí creyendo en ella”. Con el paso de los años, las personas del pueblo comenzaron a asistir a la IJSUD también, fomentando así la construcción de la capilla a las afueras del pueblo.

Cuando don Juan llegó a Sesquilé ya era miembro de la iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Recuerda muy bien la manera mística en que llegó a conocer el libro de mormón:

“Yo conocí la iglesia por medio de un primo. Yo en esa época tomaba mucho, tomaba con amigos, entonces en esa época tenía buenos amigos. Yo en esa época vivía en Tunja con mi familia ya que era socio de un cura franciscano que había conocido en Bogotá. Por cuestiones de trabajo llegué a Bogotá, a la casa de mi cuñado y mi hermano Joaquín, que ya se encontraban viviendo en el barrio San Fernando, entonces me llamaron que querían hablarme sobre la iglesia, pero yo sólo quería tomar. Cuando llegué a la casa de mi cuñado llegué con una canasta de cerveza, les repartí y les dije que tomáramos, pero ellos me dijeron que no y me dieron un libro con un monachito azul con letras doradas, era el libro de Mormón. Ese día no tomamos y me dieron el libro, y lo comencé a leer y después me encontré con los misioneros y decidí con mi esposa bautizarnos [...] Luego de varios años de asistir a la iglesia en Bogotá, y después de desocupar la casa del Doce de Octubre y llegar a Sesquilé, le pedí al jefe de misión hacer las reuniones en mi casa, acá en Sesquilé”.

Muchas de las personas de la comunidad Kichwa de Sesquilé que llegaron a trabajar con don Juan y formaron sus familias en Sesquilé, comenzaron a conocer la iglesia y el Libro de Mormón por este importante personaje:

“Cuando llegaban los trabajadores yo les hablaba sobre el libro de Mormón y la Iglesia, y los invitaba a una de las reuniones; ellos me decían si les interesaba o no, yo nunca los obligue. Y así poco a poco muchos de los trabajadores y familias de la comunidad se fueron interesando en la iglesia y en el libro de Mormón, lo que hizo que creciera la iglesia, hasta el punto que todos hacemos parte de ella, e incluso algunas personas del pueblo también asisten”.

Otro caso que relata la conversión de uno de los miembros de la comunidad Kichwa de Sesquilé, es el caso de Yolanda la prima de don Fabián. Yolanda es una de las últimas Kichwas de Ecuador que llegó en el 2003 a Sesquilé a causa de la muerte de su padre:

“Cuando yo vivía en Ecuador si veía a los misioneros de la IJSUD hablando del libro de Mormón pero en ese momento no me interesaba, hasta una de mis hermanas se convirtió y todo. Cuando llegué a Sesquilé, recuerdo mucho que el primer fin de semana mi prima Esterlina y Fabián me invitaron a la iglesia y yo accedí a ir, después de ese día comencé a ir todos los fines de semana, me gustó mucho y comencé a leer más sobre el libro de Mormón y comprendí que era verdadero”.

Algunos teóricos de la migración manifiestan que la religión tiene papel transcendental para la creación de espacios transnacionales y lugares de recepción (Bava, 2011; Cadge & Howard Ecklund, 2007). Bava argumenta que la emergencia del campo religioso en las redes transnacionales se genera a partir de los procesos migratorios de los conversos, los cuales configuran su recepción a los lugares de destino a través de las comunidades religiosas (Bava, 2011:499-500). Pero la existencia de una comunidad religiosa en los lugares de recepción no garantiza una inserción de los migrantes a la comunidad, o a las dinámicas de los países, ya que los flujos y los movimientos que los miembros de la comunidad religiosa realizan dentro de los lugar de destino, generan puertos o centros de recepción, que facilitan la migración de otros miembros, convirtiendo la religión en otra extensión de la construcción de una comunidad transnacional (Bava, 2011: 500). En otras palabras, los migrantes construyen una identidad religiosa transnacional que refuerza la cohesión del grupo, al mismo tiempo que les permite encajar en los países a los que inmigran y ampliar los límites de la hermandad (Bava, 2011; Cadge & Howard Ecklund, 2007)

Actualmente gran parte de la población Kichwa de Sesquilé se consideran miembros de la iglesia mormona, ya sean activos o inactivos. Durante distintas conversaciones con ellos, se generaban momentos de tensión al instante en que preguntaba por su pertenencia a la iglesia, ya que su identificación como miembros activos de la iglesia radicaba en la asistencia a las actividades de la iglesia y al cumplimiento de todos los mandamientos, mientras que los miembros inactivos son aquellos que incumplen uno que otro mandamiento o no asisten a la iglesia, lo cual no impide su creencia en Dios y en el libro de Mormón.

Una de las principales razones por las que algunos Kichwas de Sesquilé se han vuelto miembros inactivos de la iglesia se da principalmente por las disputas y posturas que tienen algunos miembros de la comunidad en torno al rescate de su pasado “indígena” y a la práctica de algunas costumbres culturales, que en ocasiones interfiere con los mandamiento de la IJSUD. Como me decía don Fabián:

“Andrés mis hijos también son inactivos, debido a que comenzaron a tomar alcohol por su profesión de músicos, lo cual no era muy bien visto dentro de la iglesia... pero eso no implicaba que no fueran miembros de ésta, yo les dije a ellos antes de su viaje, el hecho de que se encuentren inactivos de la iglesia, no significa que no respeten sus valores y que no acudan a ella si lo necesitan, recuerden que pueden acudir en cualquier parte a ella”.

Un segundo escenario en el que la iglesia se conecta con los miembros de la comunidad Kichwa de Sesquilé, se da por medio un mecanismo migratorio que se comenzó a generar dentro de la comunidad como pudimos observar en el primer capítulo. En momentos específicos, como es en el caso de los hijos de don Fabián o don Galo, la iglesia se convierte en un potencial colchón o una base sólida a la que pueden recurrir en momentos de crisis. Este elemento muestra la manera en que la religión puede construir rutas y elementos que contribuyen al flujo de sujetos. Como lo expresa Bava la religión dentro de los flujos transnacionales no sólo es una carga, un recurso (material y espiritual), o un valor en el que los migrantes pueden refugiarse. En realidad, genera trayectorias específicas, nuevas figuras y lugares de migración, en los que se construyen nuevos espacios religiosos y migratorios (Bava, 2011:501). Por otro lado, la religión no solo constituye la creación de flujos migratorios, sino que contribuye a la construcción de la identidad del migrante, dado que la religión puede ser utilizada principalmente para la construcción de una identidad religiosa y étnica, que se encuentra mediada por el lugar de origen, como es el caso de migrantes de segunda y tercera generación musulmanes en Estados Unidos (Cadge & Howard Ecklund, 2007:367).

A partir de la postura de estos autores, la religión no sólo se puede entender como un simple mecanismo separado e independiente de la migración, sino que ésta genera trayectorias e identidades religiosas y étnicas que se relacionan con los migrantes dentro de los lugares de recepción. Retomando el ejemplo de los hijos de don Fabián o don Galo, por un lado, se puede apreciar cómo se crea un segundo canal migratorio de emergencia por medio de la religión. Aunque sean miembros inactivos de la iglesia, piensan en ella como una red de apoyo potencial, lo que en este caso reafirma su identidad religiosa como un elemento importante dentro de su experiencia como migrantes. De esta manera la religión, las redes religiosas y las instituciones pueden ser utilizadas, para la movilidad y la justificación de las trayectorias migratorias, que permiten una negociación e inserción de los migrantes a los lugares de recepción (Bava, 2011; Cadge & Howard Ecklund, 2007). En este punto se debe hacer una aclaración, dado que éste no es un patrón que todos los miembros Kichwas de Sesquilé siguen, sino que se ha comenzado a utilizar por algunos.

Las motivaciones que han tenido las personas para distanciarse de la iglesia, no han implicado que se separen totalmente de la religión o de la comunidad, ya que casi el 99% de la comunidad Kichwa de Sesquilé, hace parte de la iglesia mormona. ¿Por qué el 99% y no el 100%? Porque muchos de sus miembros reconocen que existen personas que se distancian de la iglesia o se colocan bajo la categoría de inactivos, pero sin importar este tipo de distinciones la iglesia los tiene en cuenta. Durante mi trabajo de campo, visité cuatro veces la iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, durante los días que realizaban ceremonias y actividades. Al final de cada ceremonia a las que asistí, se les realizaba un llamado a todos los miembros de la iglesia que invitaran de nuevo a los “hermanos” de la iglesia que se encontraban inactivos, que no asistían a la iglesia, casi en forma de brigadas de recuperación de miembros, de hecho una de las actividades se llamaba “brigada de rescate”.

Aunque el 99% de los Kichwas de Sesquilé pertenezcan a la iglesia mormona, no componen el total de la población que hace parte de la IJSUD. Si bien, en un principio la iglesia se componía por miembros de la comunidad Kichwa que había traído don Juan, con el paso de los años se integraron algunas personas del pueblo. Como lo recuerda don Julio, el abogado dueño de la papelería, la iglesia no se le conoce como la iglesia mormona o la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, sino como la iglesia de los ecuatorianos. Esta distinción la hacen, porque en un principio la iglesia la componían sólo miembros de la comunidad Kichwa o “ecuatorianos”. El distanciamiento que las personas del pueblo frente a la iglesia de la IJSUD marca la manera en que la iglesia se encuentra inscrita en la comunidad Kichwa de Sesquilé. La palabra “ecuatoriano” es un elemento de discusión que analizaré con mayor profundidad en el tercer capítulo, dado que esto me introduce a una serie de discusiones en torno al reconocimiento de la comunidad Kichwa de Sesquilé como indígenas “nacionales” y no como migrantes, y la manera en que ello se relacionan con el Estado colombiano.

Como me lo decía uno de los miembros, que actualmente se encuentra inactivo de la iglesia:

“Andrés la religión Mormona me parece buena, me parece chévere, digamos ofrece muchas ventajas, que ha hecho cambiar miembros del cabildo, que se le han quitado estas costumbres de tomar, de fumar, entonces como que ese cambio es positivo siempre y cuando ese cambio sea positivo y no se vaya al extremo. La religión para mi es primordial pero no es lo que nos debe regir en total. A veces hay ese inconveniente que unos si son y otros no somos, y entonces yo creo que la comunidad aunque tenga bastantes miembros de la iglesia mormona, no debe confundirse que también todos tengan que ser parte de la iglesia. Es por esto que ha habido un poco de desacuerdo en ese tema acá, porque son más los que pertenecen a la religión mormona y pocos no.

Entonces no se puede hacer algún rito que se haga tradicionalmente, entonces ellos como ya le sacan que eso sería como adorar. Nosotros les decimos, si nosotros sabemos que somos Kichwas tenemos que seguir esas tradiciones y eso no significa que yo porque haga una fiesta o un ritual, yo ya esté dejando a un lado a Dios y este haciendo cosas malas, entonces yo creo que siempre y cuando no nos vayamos al extremo es algo muy bueno, digamos que es una buena religión en lo que son de bases.”

Ser Indígena y Mormón

La IJSUD como lo hemos visto se ha convertido en un actor central dentro del desarrollo de la comunidad Kichwa de Sesquilé, como también de los procesos migratorios, hasta el punto que la gran mayoría de sus miembros pertenecen a ésta de manera activa o inactiva. También se ha constituido como un elemento de diferenciación frente a las personas del pueblo, lo que ha generado una serie de tensiones entre ser indígena y mormón.

Como lo expresa Durkheim en uno de sus textos clásicos, una religión es una sistema solidario de creencias y de prácticas, que constituyen una comunidad moral, llamada Iglesia. Partiendo de lo anterior la iglesia no solo se limita a un conglomerado de personas, sino a una comunidad moral formada por todos los que tienen una misma fe, tanto fieles como sacerdote (Durkheim, 1982:40-42). La iglesia como comunidad moral puede generar nociones de pertenencia o unidad para un número de personas. Para los Kichwa de Sesquilé, la iglesia sin duda se convirtió en un elemento central en la vida de la comunidad, pero también ellos se han apropiado del mormonismo, y lo han acoplado a su etnicidad de diversas formas. En otras palabras, los Kichwas han transformado el mormonismo, lo han inscrito a nociones de lo que significa ser indígena. Este proceso de indianidad de la religión ha sido estudiado en otros casos, especialmente a partir de la conversión evangélica o cristiana (Chaves & Zambrano, 2006; Rozo, 2013), pero su análisis se puede extender al mormonismo, dado que éste muestra las múltiples formas en que lo indígena tiende a estar mediado y articulado por diferentes actores, instituciones y discursos, que afecta y construye la idea de nativo como un cuerpo colectivo (Roza, 2013:253).

Este tipo de indianidad⁹ genera la producción de discursos y prácticas que permiten las formas específicas y modos de llegar a ser “indio”, en el caso de la misiones evangelizadoras en el Guainía, Rozo muestra “que la indianidad del cristianismo se manifiesta por medio de las representaciones evangélicas que tiene la cultura indígena, las cuales cambian con el tiempo y en respuesta a diferentes marcos ideológicos.”¹⁰ (Rozo, 2013:18). De esta manera, el concepto de indianidad lo que pretende mostrar es la manera en que la religión media las representaciones de ser indígena, pero al mismo tiempo cómo las representaciones indígenas pueden configurar la religión desde sus experiencias, desde sus propios marcos de pensamiento.

Durante mi trabajo de campo en el instante en que preguntaba si existía una tensión entre ser indígena y ser Mormón, la primera respuesta que algunos miembros de la comunidad me decían es que no la hay, ya que la religión hace parte de su historia indígena, de la historia de sus antepasados:

“[...] Por lo general las poblaciones indígenas tienden a rescatar sus creencias religiosas, en el sol, la luna y la tierra, pero nosotros no, porque somos mormones. El libro de Mormón relata la llegada de Jesús a América luego de su muerte y resurrección, y la manera como las comunidades indígenas llegaron a conocerlo, solo que nosotros lo olvidamos, no es que no existiera en nuestras culturas”.

Don Fabián, por otra parte, me decía:

“Para mí los indígenas tenían la noción y el conocimiento de la existencia, de un ser o un entidad mayor la cual era Dios. Pero los indígenas adoraban al sol, porque no podía ver más allá de éste, pero eso no significaba que no supieran que había algo más grande que el sol, ese algo grande era Dios. Nosotros sabíamos que había algo más allá del sol, solo que no lo conocíamos, y eso era Dios”.

Sin embargo, las personas de la comunidad no solo reconocen la existencia de Dios en América, sino que manifiestan una conexión con su pasado étnico, o su historia indígena:

“Andrés el libro de Mormón, me explica de dónde venimos, es un puente entre mi pasado indígena y yo. Para mí muchos pueblos indígenas tratan de recuperar sus costumbres y tradiciones, pero esos pueblos quieren resaltar lo comercial, volver sus prácticas en algo que se pueda comprar y vender. Es por esto que muchas comunidades indígenas no recuerdan a Dios, porque cayeron en desgracia y vivieron

⁹ En inglés Indigeneity

¹⁰ La traducción es mía

incivilizadamente, por eso el libro de Mormón me permite aprender esa historia y vincularla o conectarla con mi pasado histórico”.

No es sorprendente que el autoreconocimiento como indígenas mormones genere muchas tensiones al interior de la comunidad. Cuando comencé a indagar sobre esta dicotomía, muchas de las personas se quedaban calladas o cambiaban de tema. Finalmente, después de mucho preguntar una persona que pidió mantener su identidad escondida me comentó:

“Andrés es que eso de ser indígena y pertenecer a una religión, no es muy bien visto por los del Estado, aunque en el estudio etnológico que nos hizo el ministerio del interior para certificar el cabildo, les manifestamos que éramos mormones, nos da miedo que nos quiten el reconocimiento por ser mormones”.

Sin dudas, esta angustia y temor que muestran los Kichwas de Sesquilé no es único a ellos, sino hace parte de otras comunidades como lo explica Bocarejo. Ella argumenta que uno de los parámetros para ser indígena dentro del Estado colombiano se limita a la conservación de los rasgos culturales, los usos, costumbres, conocimientos y saberes tradicionales; en donde la prioridad del Estado son las comunidades que aún mantienen un importante patrimonio y legado cultural (Bocarejo, 2011:104-105).

“Andrés cuando vinieron a hacer el estudio etnológico la antropóloga, nos reunieron a todos los de la comunidad en un salón, y bueno nos hicieron varias preguntas sobre nuestras costumbres, vestimenta tradicional, bailes, lengua, pero cuando nos preguntaron sobre la comida, una señora dijo que nuestra comida tradicional era la lechona, en ese momento todos morimos del temor y le explicamos a la antropóloga que nuestro plato tradicional era el Hornado¹¹, sino que la lechona era parecido al Hornado, ya que ambos tenían carne de cerdo. Imagínese qué hubiera pasado si no corregimos a la señora, nos dicen que hemos perdido nuestras tradiciones culturales y no nos dan el reconociendo.”

Estas dos posturas muestran al mormonismo como un vínculo o una conexión con su historia indígena, o como un elemento que puede llevar a deslegitimar o perjudicar su estatus como indígenas. Esto reconstruye las diversas incongruencias y tensiones entre el Estado y las comunidades indígenas que diversos autores han analizado y teorizado (Jimeno, 2005; Chaves & Zambrano, 2006; Sevilla, 2007; Bloemraad et al, 2008; Bocarejo, 2011; Bocarejo & Restrepo, 2011; Vertovec, 2011; Briones & del Cairo, 2015), las cuales muestran las formas

¹¹ Un plato tradicional de la provincia de Imbabura, que está compuesto por carne de cerdo desmechada, papa sancochada, cebolla y maíz frito.

en que las comunidades indígenas se relacionan con el Estado y cómo tienen que recurrir a su historia o status de legal para ingresar a la nación.

La constitución de 1991 ha marcado un momento de ruptura para el país como para sus comunidades étnicas, ya que a partir de ésta Colombia se define como un Estado Social de Derecho, en donde los derechos económicos, sociales y ambientales se convertirán en los nuevos pilares de la nación. Por otro lado, la constitución transformó a Colombia políticamente en una nación pluricultural, en donde es labor del Estado proteger la diversidad étnica y cultural del país (Camacho, 1997; Bocarejo & Restrepo, 2011). A partir de esta transformación y reconocimiento del cabildo al interior de la comunidad Kichwa de Sesquilé, se han creado tensiones en torno a las prácticas religiosas y culturales de la comunidad, hasta el punto de elegir entre fe y muestras culturales.

¿Fe o tradiciones culturales?

La religión mormona ha generado diversos cambios en la comunidad Kichwa de Sesquilé, por un lado está la conexión que ellos realizan como su historia étnica, o como factor deslegitimador de su “indianidad” frente al Estado. Estas tensiones han generado conflictos, los cuales se materializa en las prácticas culturales y sus creencias religiosas, como los son: el baño ritual, el Inti Raymi o el consumo de chicha. Don Fabián me explicaba que en ocasiones diversos miembros de la comunidad Kichwa de Sesquilé no realizaban prácticas tradicionales, ya que se sentían limitados y restringidos por sus creencias religiosas, en especial con el caso de la chicha. La chicha dentro de la comunidad una bebida importante, ya que representaba parte de su gastronomía e identidad como indígenas, pero algunas personas no la consumen porque la consideran alcohólica, hasta en algunos casos la llegan a satanizar y convertirla en un elemento de perdición. Como me lo decía uno de los miembros de la comunidad “Andrés, la chicha no es una bebida alcohólica, es un jugo o un refresco de maíz, que algunas personas la dejan fermentar y se vuelve alcohólica, pero si usted la hace y se la toma el mismo día no contiene nada de alcohol”.

Un caso similar sucede con el Inti Raymi y el baño ritual. El Inti Raymi es la celebración del fin de las cosechas y se realiza durante el solsticio de verano, entre los meses de Junio y Julio. Esta celebración se concentra en el sol, por lo que se considera una festividad masculina; durante el evento se reúne a todos los cantones o provincias de la región del Imbabura y se

realizan largas caminatas nocturnas al son de música de flautas, guitarras, melódicas y violines, mientras los demás zapatean al ritmo de la música. Durante los recorridos los hombres de los diversos cantones llegan a las casas de las personas de la comunidad a pedir alimentos y bebida, mientras les bailan y les cantan, repitiéndolo todas las noches durante las casi tres semanas de la festividad. El baño ritual es una práctica que se realiza durante el Inti Raymi y consiste en un baño que se realiza en alguna de las quebradas de los cantones. El baño tiene como objetivo renovar las energías de los hombres para continuar con las caminatas del Inti Raymi, y en algunos casos les asignan cualidades místicas y espirituales de contacto con los elementos de la naturaleza.

Algunos Kichwas de Sesquilé consideran estas actividades algo problemático y en ocasiones distantes de sus creencias religiosas. Para algunas el Baño Ritual es una práctica que se asociaba con lo esotérico y con la brujería. Lo paradójico es que el Inti Raymi hasta hace no muchos años, se consideraba una festividad de corte católico y se le conocía como la fiesta a San Juan. Durante San Juan se invertían los roles sociales de la zona, dado que era el único momento del año en que las comunidades indígenas podían tomarse el pueblo. En los últimos diez o quince años San Juan se convirtió en una celebración en donde los aspectos religiosos se dejaron de lado y se concentraron en celebrar los orígenes indígenas de la festividad.

Don Fabián dice que estos eventos son importantes para él y para la comunidad, ya que sirven para mostrar su identidad indígena pero “hoy en día como hay muchas representaciones culturales, se volvieron un negocio, el yajé, el mambeo, hasta el baño ritual se volvió comercial, es por esto que debemos retomar el valor de estas prácticas, como un espacio en el que podemos mostrar nuestra identidad como indígenas”. Para él, algunas comunidades indígenas han retomado y en ocasiones adoptado estas prácticas “ancestrales” con un carácter económico, algo que otro miembro de la comunidad mencionó:

“Algunas de las personas de la comunidad no nos sentimos cómodas con las actividades que algunas comunidades indígenas están realizando, las cuales no corresponden a su cultura. Estas actividades se enfocan en el mambeo y a la toma de yajé, prácticas características de algunas comunidades indígenas del Putumayo y la Sierra Nevada.”

La noción peyorativa que tienen algunos Kichwas de Sesquilé sobre determinadas prácticas culturales que no corresponden a su cultura, muestra la constante tensión entre sus creencias religiosas y su estatus como indígena. Don Galo me decía:

“Para mí muchos pueblos indígenas tratan de recuperar sus costumbres y tradiciones, pero esos pueblos quieren resaltar lo comercial, volver sus prácticas en algo que se pueda comprar y vender. Es por esto que muchas comunidades indígenas no recuerdan a Dios, porque cayeron en desgracia y vivieron incivilizadamente”

Desde esta perspectiva ver las prácticas culturales como algo comercial, se genera principalmente por el Estado, dado que el intenta defender prácticas y saberes desde nociones de patrimonio y propiedad intelectual, lo que conlleva a los pueblos indígenas a transformar su espiritualidad en mercancía (Briones, 2005). Como lo argumenta Mato, las representaciones que se tiene sobre una comunidad, principalmente están constituidas por imágenes mentales sobre los grupos, las cuales construyen identidades que no articulan legados recibidos pasivamente, sino representaciones socialmente producidas y, en este sentido, son materia de conflictos y disputas sociales (Mato, 2006: 6-8). Es así que las representaciones de identidades son continuamente producidas por actores sociales individuales y colectivos que se transforman a través de las prácticas y las relaciones con otros actores sociales, las cuales son permanentes y de carácter intencionales o inconscientes (Briones, 2005; Mato, 2006)

Asegurar que las identidades son socialmente construidas no concluye que sean falsas o arbitrarias. Más bien muestra las acciones y disputas sociales generadas por la producción de identidades, en la que diversos actores sociales como entidades gubernamentales, ONG'S, colectivos sociales y medios de comunicación participan en la construcción de estas representaciones (Mato, 2006: 12). Dentro del contexto colombiano, a partir de la constitución de 1991, la construcción de las identidades se ha manejado en torno a la diferencia cultural, en particular a la articulación de la indianidad, entendida y configurada a través de representaciones que tratan de resaltar la tradicionalidad y la ancestralidad de las comunidad, las cuales se sostiene en la idea de una relación armónica con la Madre Tierra, siendo ellos los protectores y defensores del medio ambiente (Bocarejo & Restrepo, 2011:10). Estas representaciones buscan una construcción lo que es “indígena” y lo que no, los cuales generan el reconocimiento y la legitimidad de las comunidades como un ente que el Estado puede proteger y salvaguardar.

“Nosotros nos atamos al Estado porque es nuestra única opción. Nosotros llegamos al paganismo para que ellos nos reconozca” me decía un Kichwa de Sesquilé. Por el paganismo esta persona se refería a cómo diversas comunidades indígenas adoptan múltiples prácticas ajenas a sus tradiciones para que el Estado los reconozca, prácticas que en muchas ocasiones

reafirman las representaciones de una identidad indígena preestablecida o que se pueda proteger. Algunas de estas prácticas se enfocan en la inclusión de sustancias alucinógenas dentro de sus rituales o en recurrir a festividades o celebraciones que son atractivas para los funcionarios estatales. Una de las personas de la comunidad me decía que ellos no tenían que recurrir al “paganismo dado que nosotros buscamos una reivindicación de derechos y una recuperación de nuestras prácticas culturales, que nos permita mostrar que somos indígenas aun dentro de la ciudad, desde nuestra propia cultura”.

Algunos Kichwas de Sesquilé perciben las prácticas del yajé o el mambeo impropias de su cultura, o en algunos casos comerciales, principalmente porque sienten que se insertan dentro de unas dinámicas de consumo, que en diversas ocasiones los obliga a seguir un patrón de cómo debe ser un “indígena”, llenar esas representaciones sobre qué es ser un indígena dentro del Estado, y no desde sus representaciones como indígenas mormones, lo que genera un fuerte disputa entre sus tradiciones culturales y su fe. Como me decía una de las mujeres de la comunidad:

“No hay una forma de negociar entre la fe y la cultura, se cede. Hay personas que tienen más fe que otras, y por la creencia en la fe no realizan determinadas manifestaciones culturales, la fe es algo en lo que crees, que sabes que está ahí, lo sientes y crees en ello, o sea sientes y crees en Dios. Eso no quiere decir que no cuidemos la tierra, porque nosotros creemos en Dios, y que por eso no adoramos al sol o a la tierra, como otras comunidades indígenas, sino que nos limitamos a cuidarlos y no a adorarlos, ya que Dios fue quién creado estos elementos, y nos los dejó para cuidarlos.

En diversas ocasiones las representaciones de ser “indígena”, y ser indígena mormón fluctúan por medio de la fe, en donde ésta crea espacios o zonas grises en las que los kichwas de Sesquilé tienen que ceder o reforzar su “indianidad”. En la primera parte de este capítulo expliqué cómo los Kichwas de Sesquilé realizan una indianización del mormonismo, una apropiación de la religión desde su etnicidad, la cual les permitía generar un vínculo con su historia étnica y religiosa, lo que dentro de sus vidas no interfiere con ser “indígenas”, sino la complementa, era armónica con su etnicidad. Cuando se inserta a la comunidad dentro de los procesos estatales, como los estudios etnológicos o los procesos de reconocimiento, sus creencias religiosas pasan a ser un elemento de ilegitimidad. Sus creencias religiosas y su estatus como indígena entran en una perpetua negociación, en la que ceden, ya bien sea para participar de unas representaciones estatales o para respetar y reafirmar su postura como miembros de la IJSUD. Estas negociaciones han llevado a que las comunidades tengan que apelar a nuevos elementos

para reafirmar su indianidad, ya bien sea su estatus jurídico o a su historia dentro del país, lo que los lleva constantemente a repensarse para entrar en el Estado.

Un evento que pude presenciar la mediación entre fe y muestras culturales es el Inti Raymi de Sesquilé, que se llevó a cabo el 19 de Junio de 2015. Esta fecha marca el inicio de la celebración del solsticio de verano dentro de las comunidades indígenas. Como lo expresa Ordoñez Charpentier en las fiestas andinas se expresan la redistribución, la solidaridad y el alivio de tensiones al interior del grupo. Las fiestas son una expresión opuesta a la cotidianidad, señalan el momento de imponer el orden andino y su disciplina en donde la cosmovisión de un pueblo se expresa en su vida espiritual y en la religión profesada (Ordoñez Charpentier, 2008: 81).

Durante la celebración del Inti Raymi de Sesquilé todos Kichwas se reunieron e invitaron a diversos funcionarios municipales y regionales, como también a el cónsul y a el vice cónsul de Ecuador. La festividad se llevó a cabo en el salón municipal del pueblo, y se dio inició con las palabras del gobernador Fabián quien manifestaba la importancia del reconocimiento del cabildo en abril del 2014 por parte del Ministerio del Interior y el Estado colombiano. Luego de esto, el ex gobernador Samuel prosiguió con algunas palabras que manifiestan la importancia de las celebraciones como el Inti Raymi para la comunidad Kichwa de Sesquilé, ya que “es un momento en que podemos recuperar nuestras costumbres y usos, un espacio en que podemos mostrar que somos indígenas”. Por último, el vice cónsul de Ecuador, un Kichwa de ecuatoriano, inició una explicación sobre el significado del Inti Raymi como “una fiesta de agradecimiento por la cosecha, pero en estos tiempos en que muchos hermanos y hermanas se encuentran en diferentes partes del mundo, ya no es solo una fiesta de nosotros, sino una fiesta de agradecimiento a las personas y a los países que nos acogen”. Después de las palabras, la celebración se concentró en danzas tradicionales de la comunidad, y luego de éstas se repartió comida tradicional de la comunidad como hornado y hervido¹².

En Inti Raymi fue la primera vez que vi a toda la comunidad utilizando sus trajes tradicionales, tanto hombres como mujeres, ya que “estos son nuestros trajes de gala, solo los utilizamos en las ocasiones especiales, como esta” como me decía Ema durante la celebración. En el transcurso de la celebración todos los miembros de la comunidad bailaron y celebraron juntos, hasta el punto que se lo permitiera su fe; algunos tomaban y bailaban, otros solo bailaban, otros

¹² Bebida caliente elaborada con maicea, piña y moras.

solo comían, cada persona realizaba su mediación interna, entre sus creencias religiosas y sus tradiciones culturales. El Inti Raymi es el perfecto escenario en donde la fe y las representaciones del ser “indígena” luchan y convergen.

Por un lado, está la puesta en escena de la comunidad, en donde tienen que recurrir a lo “indígena” para reafirmar las representaciones de los funcionarios estatales, a las personas del pueblo y a los otros Kichwas. Por otro lado, también es el escenario en donde sus creencias religiosas se conectan con su pasado étnico e histórico, con su propia representación de lo que es y puede llegar a ser un indígena mormón. Estos espacios muestran el tránsito que los Kichwas de Sesquilé hacen alrededor de sus creencias religiosas y sus prácticas culturales, un tránsito que en ocasiones no es claro, en donde los límites se pueden traspasar. Como me decía don Galo durante una de nuestras conversaciones “es muy complicado separar a la iglesia de mis actividades cotidianas, porque nosotros tratamos de llevar la iglesia a todos lados, incluso dentro del cabildo yo soy Mormón”.

En este capítulo discutí cómo la iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días es un factor importante dentro de la migración de la comunidad Kichwa de Sesquilé retomando el caso de los hijos de don Fabián, dado que se ha vuelto un pilar dentro de la constitución de la comunidad y en la construcción de redes migratorias. La iglesia dentro de la migración se ha convertido en un canal migratorio en el que se amplía y se extienden sus contactos, lugares y modos de migración. Por otro lado, también es un canal de emergencia, en la que sus miembros reafirman su pertenencia a la comunidad religiosas, y acceden a ésta en momentos de necesidad.

Un segundo aspecto son las tensiones que genera la dualidad entre ser Kichwa y ser mormón en los procesos de apropiación (indianidad) que deben mediar la comunidad y cada uno de sus miembros. Estas tensiones se centran en el mormonismo como un complemento o un obstáculo sobre las representaciones que se tiene de “indianidad”, que en ocasiones se ven condicionadas por la relación que tiene la comunidad con en el Estado. La religión y la migración son dos elementos que componen la trinidad de la comunidad Kichwa con el Estado, ya que existe un tercer elemento que es su estatus como colombianos, como indígenas se encuentran viviendo hace más de ocho décadas en el país y que comienzan a exigir su reconocimiento y papel dentro de esta como veremos en el siguiente capítulo.

Capítulo 3

“No Somos Ecuatorianos, Sino Kichwas Colombianos”

En el primer capítulo discutí la manera en que los Kichwas de Sesquilé llegaron al país y la forma en que consolidaron su permanencia en él. Por otro lado, mostré la forma en que funciona la red migratoria de la comunidad, los momentos de mayor y menor flujo, simulando un interruptor eléctrico, en el que se enciende o se apagan los flujos migratorios a partir de unos estímulos o un detonante en la red, como lo son los aspectos políticos, religiosos, económicos y familiares. En el segundo capítulo mostré cómo la religión mormona hace parte de la comunidad y las tensiones que genera al interior de la comunidad, las cuales se concentran en las formas de ser indígena y mormón, o un pagano.

En este tercer y último capítulo me concentraré en mostrar la forma en que el proceso de reconocimiento de los Kichwas de Sesquilé, por parte del Estado colombiano, generó un cambio en su manera de relacionarse con él y las instituciones que modificó la manera de pensarse y mostrarse como indígenas. Por otro lado, explicaré la manera en que las políticas multiculturales de Colombia los han integrado como indígenas y no como migrantes, lo que ha causado unas tensiones alrededor de su papel dentro de la historia del país, su pertenecía a este y la manera en que ellos se entienden en él.

La Diferencia Dentro de la Nación

Uno de los mayores ejes de análisis dentro de los estudios migratorios se ha concentrado en mostrar cómo se incluye a los migrantes dentro de los lugares de destino. A partir de la necesidad de incluir a los migrantes en la nación se han generado diversas estrategias para integrarlos en los lugares de llegada. La primera de estas es la incorporación por asimilación, la cual pretende incluir los migrantes a partir de la adopción y aprendizaje del idioma, las prácticas sociales y culturales de la comunidad de recepción (Castles, 2002:1155). La segunda

forma en que se ha tendido a incluir a los migrantes en los lugares de recepción, se realiza por medio de la exclusión diferencial en el que los migrantes se adaptan temporalmente a ciertos subsistemas de la sociedad, lo que genera poca representación social, dado que no existe una representación política y cultural de los migrantes (Castles, 2002:1155-1156). La última forma en que se ha tendido a incluir a los migrantes dentro de los países, se da por medio del multiculturalismo, el cual busca reconocer derechos culturales y formación de comunidades en los migrantes, lo que permite la vinculación de estos a una sociedad igualitaria y protegerlos de la discriminación (Castles, 2002: 1156).

La manera en que se ha entendido y aplicado el multiculturalismo en diferentes partes del mundo varía y cambia de acuerdo a las condiciones históricas y sociales de los países en donde se haya desarrollado (Sevilla, 2007; Bloemraad et al, 2008; Bava, 2011; Bocarejo, 2011; Vertovec, 2011; Briones & del Cairo, 2015). La principal premisa que el multiculturalismo propone es una ideología que celebra la diversidad étnica, racial, cultural y religiosa, al interior de las naciones (Bloemraad et al, 2008; Bava, 2011). Diversos países del norte industrializado han entendió el multiculturalismo desde dos perspectivas, la primera es el vínculo que tienen las poblaciones con el territorio, el cual han llamado nacionalismo étnico; la segunda forma trata de reconocer la diversidad dentro del país sin importar el vínculo que las poblaciones puedan tener con el territorio, se concentra más en la diversidad que existe dentro de los límites de la nación (Bloemraad et al, 2008; Bava, 2011). Estas dos formas de entender el multiculturalismo buscan un elemento en común, la inclusión de las poblaciones como ciudadanos de los países en cuestión.

La ciudadanía ha sido un amplio campo discusión dentro de las ciencias sociales, dado que se ha mostrado su complejidad y las zonas grises que existe en ella. A partir de lo anterior, la ciudadanía se ha entendido por medio de diversas perspectivas, una de ellas es el estatus legal, que designa quiénes son miembros de la nación, ya bien sea por nacimiento del sujeto en el territorio, si alguno de sus padres tiene la nacionalidad, o si este está desarrollando procedimientos para acceder a la nacionalidad. Otra perspectiva son los derechos, los cuales se manifiestan por medio del contacto bidireccional que tiene el Estado con los sujetos. Una tercera perspectiva son las políticas y las formas de participación de los ciudadanos, para elegir y legislar dentro de los límites del Estado. Una última perspectiva es el sentido de pertenencia, el cual expone los símbolos, discursos y elementos que generan un arraigo e identificación de los sujetos dentro de la nación. (Bloemraad et al., 2008).

El multiculturalismo contiene diversos elementos que se conectan con la ciudadanía, en otras palabras el multiculturalismo construye un tipo de ciudadanía que asigna unos derechos, un estatus legal, una forma de participación política y un sentido de pertenencia con la nación a las poblaciones que se incluyen. El multiculturalismo a nivel global surge a partir de los años ochenta, con la proliferación de una serie de movimientos transnacionales en representación de distintos sectores (grupos de mujeres, grupos LGTBI, movimientos ambientalistas, asociaciones étnicas) que reclamaban su reconocimiento como actores sociales y que presionaban por cambios en las agendas nacionales que garantizaran el respeto de sus derechos ciudadanos (Briones, 2005; Sevilla, 2007; Briones & del Cairo, 2015)

Colombia, a partir de la constitución de 1991 cambió su forma de entender e incluir la diversidad étnica del país por medio de políticas multiculturales, en donde el Estado formula la participación y la reivindicación de derechos territoriales, políticos, económicos y culturales de las comunidades indígenas y colectivos negros, transformando el país en una nación diversa, (Camacho, 1997; Chaves & Zambrano, 2006). Las políticas multiculturales marcaron una nueva forma de relacionarse las comunidades étnicas con el Estado, ya que pasaron de ser comunidades indígenas, a ser sujetos políticos y politizados. La constitución de los pueblos indígenas en sujetos políticos y en actores sociales marca una diferencia entre multiculturalidad y multiculturalismo. La multiculturalidad es el hecho histórico y social que se genera a partir de la diferencia dentro de un grupo social, y multiculturalismo manifiesta las prácticas que en un momento determinado se adoptan con respecto a un hecho histórico social de la heterogeneidad cultural (Bocarejo & Restrepo, 2011).

La manera en que se ha construido la diferencia en Colombia se da por medio del reconocimiento jurídico y estatal de algunas formas de diferencia, en la que las instituciones Estatales son las que construyen la diversidad y pluralidad dentro de la nación (Bocarejo & Restrepo, 2011; Briones & del Cairo, 2015). Las identidades étnicas como lo han expresado diferentes autores se construyen desde diversos actores como el Estado, las organizaciones internacionales, los colectivos sociales y los medios de comunicación, los cuales están sujetos a diversos tipos de representaciones que cambian y fluctúan en el tiempo (Barth, 1976; Bocarejo & Restrepo, 2011, 2011; Briones, 2005; Briones & del Cairo, 2015; Chaves & Zambrano, 2006; Irene Bloemraad et al, 2008; Jimeno, 2005; Mato, 2006; Sevilla, 2007). Estas identidades son de carácter arbitrario e históricamente contingentes, que están en constante

redefinición, las cuales buscan crear e inscribir unas subjetividades cívicas, corporalidades, en los ciudadanos (Briones & del Cairo, 2015).

La forma en que las políticas multiculturales de Colombia han regulado la diversidad étnica se ha concentrado en poner parámetros sobre lo que debería ser “indígena” y desde qué formas se puede construir una “indianidad”. Estos parámetros tratan de resaltar unos marcadores étnicos observables como lo son: rasgos físicos, la vestimenta, un idioma y vivir en una jurisdicción territorial étnica, los cuales reflejan una concepción esencialista y estética de la identidad indígena que excluye nociones alternas de identidad étnica, formando unas definiciones de quién o qué es más o menos étnico (Sevilla, 2007; Bocarejo, 2011). Los marcadores étnicos y las representaciones que tiene el Estado sobre las comunidades han convertido el multiculturalismo en un elemento de gubernamentalidad. Como lo explica Bocarejo (2011) el multiculturalismo es un arte de gobierno, de otros y de nosotros mismos, cuya labor consiste en la producción, el manejo y la disputa de poblaciones desde su diferencia cultural, así como en la configuración de una noción de bienestar que regula su vida social, en otras palabras el gobierno de poblaciones desde una diferenciación culturalizada.

En Búsqueda de una Reivindicación Negada.

La migración de los Kichwas, como lo expliqué en el primer capítulo, se comenzó a desarrollar en Colombia a partir de 1940, cuando algunas familias provenientes de la región del Imbabura llegaron al país a vender sus artículos y artesanías (Torres, 2005; Ordóñez Charpentier, 2008; Ordóñez et al., 2014). Desde esta fecha los flujos migratorios de los Kichwas se comenzaron a intensificar y a consolidarse en Bogotá, y posteriormente en otras partes del país como Manizales, Boyacá y por supuesto Sesquilé. A través de casi setenta años de migración, los Kichwas han generado una dualidad dentro del Estado ya que se les considera a veces como indígenas y otras como migrantes. El ex gobernador Samuel me lo explicó así:

“Si bien el país de origen de nuestros padres y abuelos es Ecuador, nosotros ante todo somos Kichwas Otavalo y no ecuatorianos, por nuestro origen indígena. Y Andrés si usted se ha dado cuenta la gran mayoría de las personas que hacen parte del cabildo Kichwa de Sesquilé somos nacidos en Colombia, somos Kichwas colombianos, mas no ecuatorianos”.

La dualidad se concentra en la manera en que se les piensa y trata como migrantes provenientes de Ecuador, y no como indígenas Kichwas nacidos en Colombia, lo que ha generado que las instituciones en diversas ocasiones los encasillen en una u otra posición. Como lo decía Samuel, la mayoría de los miembros del cabildo son colombianos, dado que algunos son hijos de los primeros migrantes que llegaron a la zona, y otros son migrantes que han regularizado su situación migratoria en el país. A diferencia de la población Kichwa en Bogotá, que incluye personas asentadas hace muchas décadas con nacionalidad colombiana, pero también una población flotante que entra y sale, sobre extendiendo las estancias permitidas por la Tarjeta Andina y en otros casos dejando vencer sus residencias legales. Samuel resalta que es diferente: “Todas las personas de la comunidad tiene su situación migratoria al día, ya que para poder ingresar y pertenecer al cabildo Kichwa de Sesquilé se necesita tener los papeles en regla y estar activo en los procesos de la comunidad durante dos años.”

No son, en otras palabras, “ecuatorianos” en el sentido de ser “extranjeros”, sino algo más complejo, indígenas de otra región asentados en Sesquilé hace tiempo, es decir, su posicionalidad geográfica la entienden desde Sesquilé, algo que es negado con el uso del término “ecuatorianos”. Pero el malestar dentro de los Kichwa de Sesquilé no simplemente radica en un desacuerdo en torno al uso de la palabra “ecuatorianos”, sino a la falta de reconocimiento que genera ésta palabra sobre ellos. Don Fabián me repitió constantemente su descontento con el uso de la palabra “ecuatorianos” para referirse a los Kichwas:

“Andrés a nosotros no nos gusta esa palabra, es que nosotros ya tenemos el reconocimiento como indígenas colombianos Kichwas y no como ecuatorianos, porque no somos ecuatorianos sino colombianos, la palabra ecuatorianos muestra que aún seguimos siendo foráneos para las personas, por eso no me gusta que nos llamen ecuatorianos, es como si no fuéramos de acá de Colombia.”

El Estado colombiano, a partir de la constitución de 1991, les reconoció a las comunidades indígenas la propiedad y pertenencia de sus territorios, su lengua y su cultura, lo que creó un derecho a la diferencia o a la identidad sin dejar de lado los derechos a la igualdad, en otras palabras, la constitución busca generar una igualdad en la diferencia (Camacho 1997; Bocarejo 2011). A partir de esto se han “garantizado” una serie de derechos hacia las comunidades indígenas, los cuales aparentemente buscan consolidar una cultura política que promulgue ideales de tolerancia, convivencia e igualdad entre los ciudadanos de un estado-nación (Bocarejo, 2011:98). Estos derechos no han excluido legalmente a los Kichwas, sino que los han acercado al Estado colombiano con las figuras institucionales del reconocimiento.

Como me decía don Fabián, el actual gobernador del cabildo:

“Pues Andrés el surgimiento del cabildo Kichwa de Sesquilé surgió a partir de la constitución del cabildo de Bogotá en el año 2005. Cuando nosotros fuimos a solicitar unos certificados de reconocimiento en el cabildo de Bogotá, nos dijeron que no nos podían ayudar porque nosotros hacíamos parte de otra jurisdicción diferente a la de Bogotá. Entonces nosotros llamamos a José Villagrán, una de las personas que ayudó a certificar al cabildo de Bogotá, para que nos ayude a conformar el cabildo de Sesquilé, porque nosotros sabíamos que teníamos un reconocimiento como indígenas y debíamos hacerlo efectivo”,

El surgimiento de los cabildos urbanos en la ciudad de Bogotá comenzó en el año 2004 bajo el mandato del alcalde Luis Eduardo Garzón. Durante su alcaldía que promulgaba una Bogotá diversa, plural y tolerante, en donde no existiera discriminación, Garzón promovió la apertura política de los grupos étnicos (Bocarejo, 2011; Ordóñez et al., 2014). Las políticas multiculturales y el reconocimiento del cabildo de Bogotá no solo cimentó la relación de la población con la capital sino que tuvieron un efecto, algo que Ferguson ha llamado “efecto instrumento” (Ferguson, 2006) que permitió que los Kichwas de Sesquilé pudieran constituir su propio cabildo, un proceso que llevó varios años y que los obligó a cambiar su relación con el Estado, y que transformó la forma de pensarse, pasaron de ser migrantes a una centrada comunidad de indígenas colombianos. A diferencia del análisis de Ferguson, sin embargo, estos efectos no han des-politizado el gobierno de la comunidad, sino que lo han “politizado” desde las políticas multiculturales del país, que como ya he mostrado, han creado unas tensiones significativas con la identidad religiosa de esta población.

En diversas ocasiones cuando hablaba con don Fabián sobre el cabildo y los trámites que la comunidad tuvo que hacer, los recordaba de manera sistemática, hasta el punto de adoptar un lenguaje bastante técnico, que reproducía los trámites Estatales:

“Andrés usted como antropólogo debe saber que para que el Estado certifique un cabildo es una labor exhaustiva, el primer paso es ir a la jurisdicción de etnias del departamento donde se encuentra establecido el cabildo, en el caso nuestro fuimos al de Cundinamarca en el 2006. Luego por medio de la ley 47 que ampara los derechos de las comunidades indígenas para establecer cabildos, se buscaba mecanismos legales para comenzar el proceso legal. Después se va a la alcaldía del lugar o del pueblo para realizar el reconocimiento formal; y por último se va al ministerio del interior, para que él finalice y certifique en última instancia el cabildo a nivel nacional, por medio de un estudio etnológico, que en nuestro caso se realizó en el 2013, para que en el 2014 por medio de la sentencia 0054 nos certifiquen como una comunidad autóctona

del país. Andrés nos tocó esperar casi siete años para que vinieran a hacernos el estudio etnológico lo puede creer.

Aunque el proceso de reconocimiento se demoró varios años, no expone a totalidad las tensiones e inconvenientes que tuvieron que pasar los Kichwa de Sesquilé para mostrar su estatus de indígenas autóctonos frente a los funcionarios estatales y no como migrantes. Como lo expliqué en el capítulo anterior, uno de los momentos más problemáticos en el proceso de conformación del cabildo de Kichwa de Sesquilé fue el estudio etnológico. Con el ojo del Estado puesto sobre la comunidad de un momento a otro, surgieron preocupaciones sobre las prácticas religiosas que se habían vuelto ya parte de la cotidianidad.

El temor que tenían varios miembros de la comunidad sobre el estudio etnológico no se condensa en la pérdida de sus tradiciones culturales, sino en su angustia por no entrar dentro de las exigencias del Estado o tener los caracteres étnicos visibles que se esperarían, “dado que nosotros buscamos una reivindicación de derechos y una recuperación de nuestras prácticas culturales que nos permita mostrar que somos indígenas aun dentro de la ciudad, desde nuestra propia cultura”. Es así que el reconocimiento del cabildo de Sesquilé se transforma en un espacio en donde se reafirma su estatus de indígenas, pero también un lugar en que se exigen y se disputan derechos políticos. Estos espacios crean una diferencia étnica donde las comunidades son obligadas a entrar en complejas negociaciones, las cuales intervienen con sus creencias religiosas, culturales, hasta con su presencia dentro de la historia del país. En otras palabras, las comunidades en cuestión tienen que reinventarse para poder acceder al Estado.

La manera en que los Kichwas de Sesquilé han tenido que repensarse, para generar una relación con el Estado recurre a su pasado histórico y a su estatus como ciudadanos colombianos. Algunos miembros de la comunidad, incluso, rastrean su pertenencia a Colombia desde tiempos prehispánicos:

“Los Kichwa tiene todo el derecho de constituir cabildos dentro de territorio colombiano, ya que en épocas prehispánicas todo el territorio americano le pertenecía a las comunidades amerindias, ya que eran los pueblos originarios y ellos eran a quienes les pertenecían las tierras. Andrés yo creo que a usted le explicaron en la universidad que las comunidades indígenas de América, en especial los Kichwas, descienden del antiguo imperio Tawantinsuyu, de los Incas, y por esta razón podríamos fundar cabildos en casi todo Latinoamérica.”

Con el Tawantinsuyu esta persona se refería al imperio prehispánico de los Incas, que abarcaba desde los territorios del actual departamento de Nariño en Colombia, hasta las costas del actual

Chile. Como lo ha demostrado Salomon, esta afiliación al Tawantinsuyu es históricamente incorrecta y sale de los movimientos pan andeanistas que iniciaron en Latinoamérica durante la década de los sesentas y ochentas, los cuales buscaban el reconocimiento del derecho individual y colectivo a la identidad cultural, junto con los derechos sobre el territorio (Salomon 1973). Muchos líderes indígenas construyen y promulgan discursos sobre su “identidad” a través de discursos que exponen su “autenticidad y pureza”, de lo contrario ese discurso lo interpretarán como carente de autenticidad y contaminado, debilitando la eficacia de su valor simbólico (Briones & del Cairo, 2015:28).

La reafirmación de su indianidad no solo se expresa a través de los discursos, sino por medio de las fiestas y prácticas culturales, como lo expliqué en el capítulo anterior a través del Inti Raymi, en donde la fe mormona y las representaciones del ser “indígena” generan confrontaciones. Por un lado, está toda la puesta en escena de la comunidad, en donde ellos tienen que recurrir a lo “indígena” para re-afirmar las representaciones de los funcionarios estatales, a las personas del pueblo y a los otros Kichwas. Por otro lado, también está el escenario en donde sus creencias religiosas se conectan con su pasado étnico e histórico, con su propia representación de lo que es y puede llegar a ser un indígena mormón. Estos espacios muestran el tránsito que los Kichwas de Sesquilé hacen alrededor de sus creencias religiosas, sus prácticas culturales y su historia en la nación, un tránsito que en ocasiones no es claro frente a los límites “culturales”.

El caso de los Kichwa de Sesquilé, y en cierta parte de los Kichwa a nivel nacional, nos expone las maneras en que una comunidad migrante se ha insertado dentro del cuerpo de la nación como indígenas. Lo anterior ha construido tensiones con la diversidad religiosa, cultural y la misma historicidad de estos sujetos. La tensión que se crea entre ser migrante e indígena no es algo que se pueda resolver de manera fácil y sencilla, dado que muestra las diferentes aristas que puede llegar a tener los procesos migratorios y de inserción de los migrantes.

La comunidad Kichwa no solo supone un reto para las políticas multiculturales de Colombia, sino que nos permite observar los parámetros y delimitaciones que constituyen “lo indígena” dentro del país. Tanto los Kichwas, Muisca y Pijaos a través de los procesos de constitución de los cabildos urbanos en Bogotá durante el periodo de Luis Eduardo Garzón en el 2004, muestran los retos que deben afrontar las comunidades indígenas cuando llegan a los contextos urbanos, cuando se salen de los parámetros hegemónicos que el Estado ha creado para insertarlos dentro de la nación, o repensarse constante para relacionarse con él. Don Fabián

es una de las personas de la comunidad que promueve el reconocimiento de las comunidades indígenas dentro de los contextos urbanos, ya que “nosotros ya somos indígenas urbanos, y por ende necesitamos espacios para mostrar nuestra identidad, y de eso nos dimos cuenta en el temor de los mayores y de la comunidad de perder las costumbres, es que nosotros debemos tener las costumbres en todo, en la comida, en el vestido, en el cultivo, y a través del cabildo lo podemos realizar”.

Durante el desarrollo de esta tesis existió una preocupación constante por cómo los Kichwas de Sesquilé separaban sus creencias religiosas de sus prácticas culturales, lo cual genera una dicotomía entre su legitimidad como indígenas y como mormones. Si bien, la gran mayoría de los miembros del cabildo hace parte de la iglesia, la iglesia no tuvo nada que ver con la creación del cabildo, aunque algunos valores y creencias están inscritas dentro de las personas, o en palabras de uno de los miembros de la comunidad “el cabildo es más político, un reconocimiento de derechos. Pero la iglesia nos ha enseñado a ser autosuficientes y bueno, hay cosas que debemos reclamar otras que no, para no quitarle la oportunidad a otros”. De ahí sale una reivindicación ecléctica que enmarca “lo indígena” en la esfera política y lo religioso en lo que podríamos considerar una esfera “moral”, la una rige la relación con el Estado y la otra establece las normas de comportamiento de un buen mormón.

Para los Kichwa de Sesquilé el cabildo representa un espacio importante dentro de sus vidas, que ha cambiado una manera de relacionarse entre ellos, con los entes y funcionarios estatales. Como me lo decía don Galo “para mí, Andrés, el cabildo es una forma en que nos reconoce el Estado, que nos dé una mirada”, o como me lo explicaba Ema “Yo creo que el cabildo es un espacio para lo meramente cultural, nada que tenga que ver con lo político o que si tiene que ver con algo de la política sea para beneficio de nosotros, no para que se beneficie solo una persona”. Aunque la afirmación suene contradictoria, Ema realmente está enmarcando lo político dentro de su visión “cultural” por el énfasis que hace el Estado en las prácticas autóctonas que “deben” diferenciar una población indígena del resto de la Nación. Desde estas dos perspectivas el cabildo es el escenario donde se puede comunicar con el Estado y discutir por medio de los mecanismos que brinda. Por un lado, es el escenario donde tienen que lidiar con sus creencias religiosas, un espacio en que se busca “lo justo y no mendigar” o donde se pueda mostrar sus “prácticas culturales” sin caer en el paganismo. Por otro lado también, es el lugar donde se exigen y muestran el reconocimiento de su pertenencia en el país por más de setenta años, mostrando así su existencia en Colombia, no como migrantes, sino como

indígenas autóctonos del país. Como me lo decía don Fabián “El cabildo y el reconocimiento cumplen con la función de mostrar mi faceta como ser humano y mi cultura, nos permite rescatar y reforzar nuestra cultura por medio de la comida, la música, y nuestros valores como comunidad indígena”

Pensar la comunidad Kichwa como migrante o como indígenas no muestra la complejidad y las tensiones que se pueden existir al interior de una comunidad indígena donde, como lo muestra el caso de Sesquilé, ser indígena, migrante o mormón se conectan e interfieren constantemente en sus vidas. Por un lado son migrantes por el legado de sus ancestros y padres, los cuales llevan viviendo más de siete décadas en el país. Son indígenas por su auto identificación como una comunidad étnica, pero también por buscar y crear espacios en donde puedan mostrar su faceta como indígenas. Por otro lado son mormones, porque que lidian y respetan sus creencias religiosas.

Los tres elementos previamente descritos, han generado que los Kichwas de Sesquilé tengan conflictos personales, pero este malestar también se ha trasladado a los funcionarios estatales. Durante el desarrollo de esta tesis fue complicado discutir y hablar con los funcionarios y entes administrativos del municipio, debido a su agenda y a su desconocimiento de la comunidad. Una de los funcionarios con el que tuve mayor contacto fue con el secretario de cultura de Sesquilé.

En diversas ocasiones en las que me pude reunir con el secretario de cultura, éste se mostraba muy abierto a la integración de la comunidad Kichwa al pueblo, como él me decía:

“Nosotros buscamos la integración de las comunidades indígenas al pueblo, pero en este momento recursos municipales no hay para la comunidad, pero si se han tenido contactos, ya que los dineros los envía la seccional de Cundinamarca”.

Aunque no existen los recursos o no hay una responsabilidad directa de la alcaldía de Sesquilé con los Kichwas, si se han generado otros espacios para la integración de la comunidad como el secretario de cultura me decía:

Andrés nosotros realizamos el Festival Ancestral que se realiza el 31 de agosto, durante este festival se realiza una muestra gastronómica, de danzas y de artesanías. Es un pequeño espacio en donde la comunidad Kichwa y Muisca pueden mostrar su cultura a las personas de Sesquilé y sus alrededores.”

Se han creado acciones y espacios, éstos no son suficientes para los Kichwas de Sesquilé, dado que sienten que aún son considerados como “extranjeros y extraños para las personas

del pueblo”. Don Fabián me decía que la actitud de la alcaldía y del festival no los reconocía de la manera en que esperarían, ya que:

“En ocasiones se hace el festival y en otros no. Nos gustaría que fuese más organizado, y que no lo organizaran de una semana a otra, usted sabe ¿Andrés qué es montar baile y buscar algunos ingredientes para los platos de un día para otro?”

Algunas personas de la comunidad incluso realizan juicios más osados, sobre el reconocimiento de los entes municipales. Como me decía una persona de la comunidad:

“Pues la alcaldía pues... se ven muy colaboradores, pues tratan de escuchar a veces lo que se les pide, pero pues una cosa es escuchar y otra cumplir, entonces ellos dicen sí, sí, yo les voy a colaborar, pero toca estar encima de ellos para que cumplan. Por ejemplo el año pasado hicieron el Festival Ancestral porque venían funcionarios del ministerio de etnias y algunos representantes de la gobernación de Cundinamarca. Usted viera Andrés hasta nos llamaron, nos tuvieron que buscar.

Aunque los Kichwas de Sesquilé ya tienen un reconocimiento estatal este no es suficiente para que los entes municipales les presten atención, ya que no realizan acciones o eventos que incluyan a totalidad a los Kichwas de Sesquilé, principalmente porque aun no los reconocen como una comunidad indígena, sino como mormones o “ecuatorianos” al interior del pueblo. Por otro lado, durante las conversaciones se mostró la falta de atención y el distanciamiento que tienen los entes municipales con la comunidad, cuyas respuestas se concentran en el desconocimiento del decreto sobre el reconocimiento de la comunidad o en excusas sobre la falta de recursos. Como lo diría una persona de la comunidad “nosotros debemos estar allá mirando que encontramos, sino ellos ni nos miran, es que no siguen viendo como extranjeros”.

Sin lugar a dudas el reconocimiento de la comunidad Kichwa ha presentado distintos cambios al interior de la comunidad, como lo son lidiar entre sus creencias religiosas y sus prácticas culturales. Este punto es central dentro de sus vidas, ya que tiene que lidiar entre sus creencias y conservar unos marcadores étnicos visibles, que en muchas ocasiones legitima su “indianidad”, pero como lo hemos visto estos son indisolubles dentro de sus vidas y prácticas, ya que uno constituye su parte moral y otro su posición política. Por otro lado, el reconocimiento también se materializa en los mecanismo y estrategias que se han generado para comunicarse con el Estado, las cuales han permitido que los Kichwas accedan a un estatus especial, pero generando que ellos tengan que repensarse

constantemente su historia dentro del país, recurriendo a discursos como el Tawantinsuyu incluso a su nacionalidad para demostrar su pertenencia al país.

Es por lo anterior, que la palabra “ecuatorianos” tiene un trasfondo de negación y desconocimiento de su papel como miembros de la nación, quienes ya no son simples migrantes, sino miembros de la nación. Esto muestra que el reconocimiento de la comunidad es incompleto, ya que en diversas ocasiones tienen que reafirmar su “indianidad” para eliminar su dualidad de manera transitoria, creando fuertes conflictos personales, los cuales en diversas ocasiones no se solucionan, sino se negocian

Conclusiones

La configuración de los flujos migratorios de la comunidad Kichwa de Sesquilé se vio afectada por diversos procesos, como el establecimiento de las empresas familiares, la conversión al mormonismo y el reconocimiento de la comunidad bajo la figura de cabildo indígena. Estos flujos migratorios, que iniciaron con el establecimiento de la comunidad en 1978 en Sesquilé, han tenido diversos cambios o etapas las cuales han activado o desactivado los procesos migratorios.

La primera etapa de “los pioneros” se refiere a los primero migrantes y los procesos que permitieron la migración y el asentamiento de los Kichwas en Sesquilé, a través de los lazos comerciales, deportivos y políticos que se desarrollaron entre 1978 y 1987. Durante esta primera etapa, la figura de don Juan Cushcagua fue de gran relevancia, dado que él fue el primer Kichwa en llegar a Sesquilé y generar los primeros flujos migratorios, los cuales se enfocaban en la recepción de trabajadores ecuatorianos para trabajar en sus telares. Por otro lado, se discutió las maneras en que los Kichwas de Sesquilé se incorporaron a las dinámicas del pueblo, por medio de los partidos de futbol, la compra del terreno para la iglesia de IJSUD, los cuales afectaron las relaciones y representaciones que tenían las personas del pueblo hacia ellos.

La segunda etapa de “los nuevos pobladores”, se refiere al asentamiento y consolidación de las empresas familiares, con los hijos de los primeros migrantes, y algunos de los migrantes de la primera etapa. En este segundo momento se establecen una serie de viajes esporádicos a nivel nacional, por medio de la construcción y envío de mercancía, a diversas zonas de Boyacá, Cundinamarca y algunas zonas de Santander, que permitió la construcción de las empresas familiares. La conformación de los nuevos hogares implicó que muchas de las nuevas familias compraran terrenos en Sesquilé y comenzaran a construir sus propias casas y telares, lo que les permitieron dar inicio a muchas de las empresas familiares que existen actualmente. Algunos de los miembros de las nacientes empresas familiares comenzaron a frecuentar los lugares que conocían, e incluso en algunos casos a aventurarse a nuevas zonas de Colombia, como Santander o Ibagué. Durante esta segunda etapa la migración de la comunidad Kichwa se comienza a detener el número de personas que llegan de Ecuador para trabajar en Sesquilé, dado que las empresas familiares sostenían su producción por medio de los integrantes de sus familias.

La tercera y última etapa de “los futuros migrantes”, describe el estado actual de la red migratoria Kichwa en Sesquilé, en donde se continúa con una serie de viajes esporádicos a nivel nacional mediados por el comercio, pero también se genera una migración internacional por medio de la religión y la música. Esta migración internacional que se genera por medio de la religión es transitoria y solo durante dos años, mientras que los jóvenes desarrollan su misión religiosa. Aunque la migración por medio de las misiones sea esporádica, ésta permite crear una serie de contactos que amplían la red y los canales migratorios de la comunidad. Muchos miembros de la comunidad Kichwa de Sesquilé que realizaron la misión, o algunos misioneros que llegan a Sesquilé generan fuertes lazos de amistad con los misioneros o con las poblaciones donde llegan, que en diversas ocasiones se pueden transformar en lazos laborales. Este tipo de red forma un nuevo tipo de migración que está regulado y mediado por la religión, pero que afecta de manera constante la red de relaciones migratorias de la comunidad, dado que contribuye a la apertura de nuevos espacios para la difusión religiosa, o para nuevos espacios laborales.

Los estudios migratorios y de comunidades transnacionales se han concentrado en la construcción y consolidación de redes migratorias. Algunos autores como Glick Schiller (1995) y Levitt (2001) han mostrado las formas en que las redes migratorias se consolidan y evolucionan con el tiempo, las cuales se limitan a las relaciones entre los países de origen y de recepción. Esta tesis de grado ha mostrado las formas en que las nociones de transnacionalismo y las redes migratorias se ven intervenidas por las relaciones políticas, religiosas e históricas de las poblaciones, las cuales afectan la manera como los migrantes se relacionan al interior de una comunidad y con el Estado.

Caicedo (2010), Maldonado (2002) y Ordoñez Charpentier (2008) han mostrado las formas en que se ha producido y configurado la migración Kichwa en países del norte industrializado, dejando de lado la migración que existe entre los países de Latino América. Thomas Ordoñez (2015) ha discutido la importancia de Colombia, en especial de Bogotá, dentro de los procesos migratorios y asentamiento dentro de la comunidad Kichwa, pero ha dejado de lado la forma cómo se configuran los movimientos migratorios fuera de la ciudad y la manera en que las creencias religiosas pueden afectar la consolidación de las redes y movimientos migratorios al interior de los Kichwas. Por estas razones la migración de los Kichwas de Sesquilé presenta un gran aporte a los estudios migratorios y de comunidades transnacionales, dado que muestra la manera en que los flujos y canales migratorios se ven

afectados y configurados por los procesos políticos, religiosos y culturales que se desarrollan dentro de la red.

La migración a Sesquilé durante sus tres etapas incluye períodos en que se activan los flujos, intercalados con períodos donde hay poco movimiento transnacional. El interruptor migratorio expone la manera en que las redes y los canales migratorios están determinados y en función de momentos, personas y contextos específicos, que permiten ampliar o limitar los contactos y los destinos, que las personas pueden acceder y viajar. La manera en que la migración y los procesos migratorios se han desarrollado, muestran cómo las redes migratorias no son simplemente procesos que se desarrollan y evolucionan en el tiempo, que están atados a relaciones familiares o laborales, que con el paso del tiempo contribuye a la consolidación y evolución de la red, sino que estos se pueden encender o apagar a partir de momentos, eventos o personas específicos. Algunos de estos factores que pueden encender o apagar la red o los flujos migratorios son la religión o el reconocimiento de los individuos como actores políticos, los cuales pueden aumentar o disminuir la intensidad de la red y los flujos migratorios como lo expone el caso de los Kichwas de Sesquilé.

La religión dentro de la literatura de migraciones ha sido un campo de investigación bastante limitado en el análisis de comunidades, dado que se han concentrado principalmente en musulmanes, judíos, gitanos y cristianos (Bava, 2011; Cadge & Howard Ecklund, 2007), más no en comunidades indígenas. Autores como Bava, Cadge y Howard han mostrado las formas en que la religión se puede convertir en un potencial canal migratorio, que puede llegar con construir redes migratorias. Un aporte que hace esta tesis es mostrar la forma en que la misma religión puede llevar a afectar la forma como los migrantes se relacionan e interactúan dentro de la red, pero también los conflictos que las personas pueden llegar a tener dentro de los países de recepción.

La religión es uno de los elementos que intervienen en el comportamiento y creación de los flujos migratorios, dado que se ha constituido en un elemento de integración, pero también de distinción e identidad frente a las personas del pueblo. Esto ha generado una serie de procesos no solo en la creación de canales y estrategias migratorias, sino de vínculos de la religión con su historia indígena y étnica. Se puede decir que en este fenómeno la conversión religiosa siguió el caso de las relaciones familiares y comerciales, pues es la raíz del primer empresario Kichwa, don Juan, que se convierte el resto de la comunidad. Por otro lado, al interior de la comunidad se ha generado una serie de tensiones, conflictos y mediaciones en

torno a la manera en que algunas prácticas culturales, influenciadas por las políticas de reconocimiento estatal, son concebidas como paganas o en contra de las creencias religiosas de la iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, que sólo buscan insertarlos dentro de unas representaciones sobre lo que es ser “indígena”.

La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días es un factor importante dentro de la migración de la comunidad Kichwa de Sesquilé, dado que se ha vuelto un pilar importante al interior de la comunidad. Se ha convertido en un canal migratorio en el que se amplía y extiende sus contactos, lugares y modos de migración. Por otro lado, también es un canal de emergencia, en la que sus miembros reafirman su pertenencia, y acceden a la Iglesia en momentos de necesidad. Un segundo aspecto en que la vinculación que la comunidad Kichwa de Sesquilé se relaciona con la IJSUD y el libro de mormón, es la apropiación y el vínculo que hacen con su historia indígena, algo que genera en determinadas ocasiones una serie de tensiones. Estas tensiones se concentran en el mormonismo como un complemento u obstáculo sobre las representaciones que se tiene de “indianidad”, en donde la fe es la que media y negocia entre caer en el paganismo y la incivilización, o ser un indígena mormón que respeta sus creencias religiosas.

El reconocimiento de la comunidad Kichwa de Sesquilé en el año 2014 generó una serie de cambios a nivel interno y externo, ya que pasaron de ser migrantes o foráneos a ser indígenas autóctonos del país y de Sesquilé. La forma cómo el Estado colombiano ha entendido a los Kichwas se ha realizado de manera dual, ya que se les piensa como migrantes o indígenas, dejando de lado el hecho que son una comunidad indígena que lleva más de siete décadas en el país, y que en diversas ocasiones su status legal es de ciudadanos colombianos, porque nacieron en el país o han definido su estatus migratorio.

Los estudios sobre el multiculturalismo se han centrado en exponer las maneras en que las políticas de reconocimiento se implementan en diversos países y la forma en que se incluyen o excluyen las poblaciones. En Colombia, el multiculturalismo se ha concentrado en cómo las políticas de reconocimiento afectan a las comunidades étnicas, y las formas en que los organismos estatales han intervenido en la regulación y administración de la politización de la cultura. Los capítulos anteriores muestra la manera en que una comunidad migrante e indígena comienza a ser inscrita dentro de un sistema multicultural y las problemáticas que puede generar esta dualidad entre las instituciones y al interior de la comunidad.

La forma en los Kichwas fueron incluidos en Colombia se dio por medio de las políticas multiculturales, las cuales pretenden reglamentar e instaurar una serie de políticas que permitan una mayor inclusión y protección de los derechos de las comunidades étnicas del país. Esto generó que los Kichwas se convirtieran en sujetos políticos lo que les permitió relacionarse con el Estado de forma más efectiva y directa, pero también han tenido que entrar en complejas negociaciones para rectificar constantemente su postura como indígenas. El Estado, por medio de sus funcionarios e instituciones, ha creado una serie de marcadores étnicos visibles que definen quién y qué es indígena, lo que ha generado que diferentes comunidades indígenas del país se vean sometidas a reafirmar constantemente su indianidad frente al Estado y sus funcionarios. Lo anterior ha provocado que las comunidades piensen constantemente cómo entrar y preservar los marcadores étnicos visibles, generado una constante reinvencción de sus festividades, su historia dentro del país y su posición como actores políticos (Huarcaya, 2015).

Los Kichwas de Sesquilé nos invita a observar los diversos actores que intervienen en la configuración de los movimientos migratorios y las formas en que los migrantes se ven afectados. La migración no se puede entender como un fenómeno aislado, dado que hay aspectos como la religión y la politización de los sujetos, que configuran y cambian la manera en que se establece y configura la red. Los Kichwas de Sesquilé nos muestran esa complejidad, ya que desde su faceta como migrantes, mormones y su reconocimiento político, exponen la forma en que los migrantes pueden generar una dualidad o verse afectados desde diferentes esferas o escenarios. Por otro lado, nos muestran las disputas que se desarrollan al interior y al exterior de la comunidad para poder legitimar su estatus como indígenas o como Kichwas mormones, en las que en diversas ocasiones pueden negociar sus creencias con sus prácticas culturales, pero en otras simplemente tienen que ceder a unos caracteres étnicos visibles.

La red migratoria de los Kichwas de Sesquilé se puede entender a manera de triángulo, en donde la historia migratoria de la comunidad, la religión y la relación que ellos tienen con el Estado, representa cada una de sus puntas, las cuales se conectan y se relacionan con las otras. De esta forma los Kichwas de Sesquilé muestran cómo los procesos migratorios se encuentran conectados con aspectos históricos, religiosos y políticos que cambian la manera en que los migrantes son inscritos en la nación, pero también las formas en que ellos pueden migrar, se relacionan con el Estado y se piensan.

El triángulo migratorio de los Kichwas expone las diversas interconexiones y puntos de encuentro que puede llegar a tener una red migratoria, pero también nos muestra las acciones

y decisiones que desarrollan los migrantes dentro de las redes. Aunque las instituciones estatales, las creencias religiosas y la evolución de la red, afectan la manera como los migrantes migran y se insertan dentro de los países de recepción, no son las únicas, ni las últimas, que deciden la forma en que los migrantes pueden usar y son afectados por la red migratoria, ya que ellos son los que negocian las formas como se usan y se crean las redes migratorias, pero aún más interesante, ellos son los únicos que experimentan y conocen las formas en que funciona la red, porque ellos son la red.

Biografía:

- Aparicio Gómez R. (2006). Migración colombiana a España. In *Colombia: Migraciones, Transnacionalismo y desplazamiento*. (pp. 195–212). Bogotá: Univ. Nacional de Colombia.
- Barth, F., & others. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras* (Vol. 197). México: Fondo de cultura económica.
- Bava, S. (2011). Migration-Religion Studies in France: Evolving Toward a Religious Anthropology of Movement. *Annual Review of Anthropology*, 40(1), 493–507.
- Bloemraad, I., Korteweg, A., & Yurdakul, G. (2008). Citizenship and immigration: Multiculturalism, assimilation, and challenges to the nation-state. *Sociology*, 34(1), 153.
- Bocarejo, D. 2011. Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista Colombiana de Antropología* Vol 47 (2): 97-121.
- Bocarejo, D., & Restrepo, E. (2011). Hacia una crítica del multiculturalismo en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 07–13.
- Briones, C. (2005). *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, EA.
- Briones, C., & del Cairo, C. (2015). Prácticas de fronterización, pluralización y diferencia. *Universitas Humanística*, 80(80).
- Bushman, R. L. (2008). *Mormonism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Cadge, W., & Howard Ecklund, E. (2007). Immigration and Religion. *Annual Review of Sociology*, 33(1), 359–379.
- Caicedo, L. P., & Torres, A. (2010). Los kichwa-otavalos en Bogotá. *Niñez Indígena En Migración: Derechos En Riesgo Y Traumas Culturales*, 139–226.
- Caillavet, C. (2000). *Etnias del norte: etnohistoria e historia de Ecuador*. Casa de Velázquez.
- Camacho, R. P. (1997). La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia. *Alteridades*, 7(14), 107–129.
- Castles, S. (2002). Migration and Community Formation under Conditions of Globalization. *International Migration Review*, 36(4), 1143–1168.
- Chaves, M., & Zambrano, M. (2006). From blanqueamiento to reindigenización: Paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia. *Revista Europea de Estudios*

Latinoamericanos Y Del Caribe / European Review of Latin American and Caribbean Studies, (80), 5–23.

- Clifford, J (1999) *Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología*. En *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa Editorial.71-100.
- De la Cadena, M., & Starn, O. (2007). “Introduction” en *Indigenous experience today*. Editorial Berg, 1-32.
- Doria, A. M. R., & Bolívar, F. J. F. (2012). Escogiendo entre los extranjeros “indeseables”: afro-antillanos, sirio-libaneses, raza e inmigración en Colombia, 1880-1937. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 40(1), 243–271.
- Douglas J, D. (2003). *An introduction to Mormonism*. Cambridge University Press.
- Durkheim, É. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones AKAL.
- Ferguson, J (2006) “*The Antipolitics Machine*” en *The Anthropology of the State*. Sharma, A & Gupta, A. Blackwell Publishing. 270-287.
- Fog Olwig, K. (2003). “Transnational” Socio-Cultural Systems and Ethnographic Research: Views from an Extended Field Site. *International Migration Review*, 37(3), 787–811.
- Fog Olwig, K. (2007). *Caribbean Journeys: An Ethnography of Migration and Home in Three Family Networks*. Durham and London: Duke University Press.
- García Estrada, R. (2006). *Los Extranjeros en Colombia: Su Aporte a la Construcción de la Nación (1810-1920)*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana.
- Gómez Jiménez, R. (2006). Dinámicas poblacionales y regímenes de acumulación desde la segunda mitad del siglo XX en Colombia. In *Colombia: Migraciones, Transnacionalismo y desplazamiento*. (pp. 291–323). Bogotá: Univ. Nacional de Colombia.
- Guarnizo, L. E. (2006). *Migración, globalización y sociedad: teorías y tendencias en el siglo XX*. Bogotá: Ed. Ardila.
- Gurak, D., & Caces, F. (1998). Redes migratorias y la formación de sistemas de migración. *Cruzando Fronteras. Migraciones En El Sistema Mundial*, 75–110.
- Glick Schiller, N. G., Basch, L., & Blanc, C. S. (1995). From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly*, 68(1), 48.
- Hale, C. R. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the “*Indio Permitido*”. *Nacla Report on the Americas. Report on Race*, (Part 1), 16–21.
- Huarcaya, S.M (2015). *Performativity, Performance, and Indigenous Activism in Ecuador and the Andes*. *Comparative Studies in Society and History* Volume 57, 806-837.

- Inda, J. X. (2008). *Targeting Immigrants: Government, Technology, and Ethics*. Wiley.
- Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos Días. (2013). *El Libro de Mormón: Otro Testamento de Jesucristo*. Salt Lake City: La iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días.
- Jimeno, M. (2005). *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Univ. Nacional de Colombia.
- Kearney, M. (2003). Valor, clase, y espacio en las comunidades Mixtecas transnacionales. *Universidad de México*, (620), 5–11.
- León, A. M. (2005). Teorías y conceptos asociados al estudio de las migraciones internacionales. *Trabajo Social (Universidad Nacional de Colombia)*, (7), 59–76.
- Levitt, P. (2001). *The Transnational Villagers*. California: Berkeley, University Of California Press.
- Maldonado, G. (2002). Pasado y presente de los mindalaes y emigrantes otavalos. *Iconos*, 14, 46–55.
- Mato, D. (2006). Identidades transnacionales en tiempos de globalización: el caso de la identidad latina (estadounidense)-latinoamericana. *Colección Monografías*, 33, 1–31.
- Navaz, L. S. (2008). La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos, 771–796.
- Ordóñez Charpentier, A. (2008). Migración transnacional de los kichwa otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi. *Al Filo de La Identidad: La Migración Indígena En América Latina*, 69.
- Ordóñez, J. T. (2015). Some Sort of Help for the Poor: Blurred Perspectives on Asylum. *International Migration*, 53(3), 100–110.
- Ordóñez J. T., Colmenares, F. A., Gincel, A., & Bernal, D. R. (2014). Migraciones de los Kichwas-Otavalo en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales No.35*, 48, 43–56.
- Portes, A., & DeWind, J. (2008). *Rethinking Migration: New Theoretical and Empirical Perspectives*. Berghahn Books.
- Rozo Pabon, E. (2013). *Remaking Indigeneity: Conversion and Colonization in Northwest Amazonia*. PHD Thesis. UNIVERSITY OF MICHIGAN.
- Sanmiguel, I. (2006). Japoneses en Colombia. Historia de inmigración, sus descendientes en Japón. *Revista de Estudios Sociales*, 23, Páginas: 81 – 96.
- Salomon, Frank. 1973. Weavers of Otavalo. En *Peoples and Cultures of Native South America*, ed. Daniel R. Gross. Nueva York: Doubleday – The Natural History Press, 463-492.
- Sevilla, M. (2007). Yanaconidad oculta en Popayán: Indígenas urbanos ante el modelo multicultural colombiano. *Perspectivas Internacionales*, 3(2).57-64.

- Silverstein, P. A. (2005). Immigrant Racialization and the New Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe. *Annual Review of Anthropology*, 34(1), 363–384.
- Stephen, L. (2015). Migración transfronteriza y autonomía indígena: cómo se relacionan. *Desacatos. Revista de Antropología Social*, (47), 204–207.
- Suárez Navaz, L. 2008. La perspectiva transnacional en los estudios migratorios: génesis, derroteros y surcos metodológicos. En *La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar*, eds. Joaquín García Roca y Joan Lacomba. Barcelona: Ediciones Bellaterra S. A., 771-796.
- Torres, A. (2005). De Punyaro a Sabadell. La emigración kichwa otavalo de Ecuador a Cataluña. In Gioconda, *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidad* (pp. 433–448). Quito: Flacso-Sede Ecuador.
- Vertovec, S. (2004). Migrant Transnationalism and Modes of Transformation¹. *International Migration Review*, 38(3), 970–1001.
- Vertovec, S. (2011). The Cultural Politics of Nation and Migration. *Annual Review of Anthropology*, 40(1), 241–256.