

LA INDIGENIDAD RESTRINGIDA

**De la construcción de identidades indígenas kichwa en Bogotá y las categorías jurídicas que
las regulan**

Bogotá, 2017

LA INDIGENIDAD RESTRINGIDA

**De la construcción de identidades indígenas kichwa en Bogotá y las categorías jurídicas que
las regulan**

Monografía de Grado para aspirar al título de Antropólogo presentada por:

DANIEL AUGUSTO SERRANO CORREDOR

Directora:

VIVIAN MARTÍNEZ DÍAZ

UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO

ESCUELA DE CIENCIAS HUMANAS

BOGOTÁ, COLOMBIA

2017

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, deseo expresar mi agradecimiento a la directora de esta tesis, Vivian Martínez Díaz, por acogerme cuando lo hizo y por la dedicación y apoyo que ha brindado a este escrito con la dirección y el rigor de su trabajo. En igual medida, agradezco a la profesora Jenniffer Lopera por su confianza e inigualable trabajo como guía.

Ahora, ya que una investigación como esta es fruto de las ideas, proyectos y esfuerzos que corresponden también a otras personas, mi más sincero agradecimiento a todos los miembros del Semillero de Investigación sobre las Migraciones, profesores y compañeros, que estuvieron involucrados en su desarrollo y que directa o indirectamente contribuyeron a la elaboración de este escrito. Del mismo modo, gracias a los amigos, colegas y futuros profesionales que me acompañaron en campo, en las largas horas de biblioteca, o que resolvieron mis dudas en campos como el derecho o la filosofía.

Muy especialmente, agradezco al Cabildo Mayor Indígena Kichwa de Bogotá y a todos los miembros de la comunidad kichwa que participaron en este trabajo, pero cuyas identidades he de guardar sin mencionar. Gracias por su tiempo, por sus relatos, y por permitirme usar sus voces y sus historias para dar forma a mis ideas y a las de aquellos que me ayudaron.

Finalmente, y por encima de todo, gracias a Myriam Corredor. Sin su constante apoyo nada habría sido posible.

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	3
TABLA DE CONTENIDO	4
INTRODUCCIÓN. El pueblo kichwa en Bogotá: un caso paradigmático	5
DE LA ETNOGRAFÍA	11
PRIMERA PARTE, La construcción del indígena	15
La indigenidad kichwa oficial en Colombia	28
SEGUNDA PARTE, Identidades restringidas	33
Etnicidad e instituciones: dinámicas distritales de diferenciación	45
TERCERA PARTE, Tensiones frente al indio permitido	61
Los problemas de instaurar un estigma étnico	73
CONSIDERACIONES FINALES	79
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	84
REFERENCIAS JURÍDICAS	92

INTRODUCCIÓN

El pueblo kichwa en Bogotá: un caso paradigmático

El interés por acercarme a una comunidad indígena como la kichwa otavalo¹² en Bogotá parte de la investigación realizada a lo largo de dos años, en el marco del Semillero de Investigación sobre las Migraciones Interandinas en Bogotá, vinculado a la Escuela de Ciencias Humanas y la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad del Rosario. Del Semillero surgió el proyecto "Reconocimiento y ejercicio de los derechos de los migrantes indígenas no reconocidos en Bogotá D.C.", financiado por el Instituto Rosarista de Acción Social Rafael Arenas Ángel, SERES, (2012-2013)³ y, posteriormente, esta monografía.

Es pertinente señalar que existe un buen número de investigaciones acerca de los kichwa, desde los primeros estudios de la antropóloga Elsie-Clews Parsons en 1945 y los de Frank Solomon en 1973, hasta el reciente auge e interés por la cosmovisión actual, las relaciones comerciales y los procesos de migración y transnacionalización kichwa de la región de Otavalo: Muratorio (1993), Posern-Zielinski (1999), Kyle (2001), Meisch (2002), Maldonado (2005), Torres (2005), Ordóñez Charpentier (2008), Ruiz Balzola (2009), Huarcaya (2010) o Silva Guendulain (2012). En el caso específico de la interrelación entre la comunidad indígena kichwa y la ciudad de Bogotá, apenas si existen estudios recientes, como los de Caicedo (2010), Martínez (2014) u Ordóñez Roth (2014); y ya que los análisis que problematizan las transformaciones sociales de los indígenas bogotanos y su relación con los ordenamientos jurídicos específicos de la ciudad⁴ son aún más escasos, es de allí de donde surge este aporte.

¹ Aunque la adscripción identitaria de la comunidad en Colombia es simplemente *kichwa*, tal como se seguirá referenciando en adelante, especificar "otavalo" se debe a que en algunos contextos (como los estudios estadounidenses) se diferencia a las comunidades según su lugar de origen en el Ecuador.

² La grafía en minúscula se emplea para diferenciar al pueblo indígena específico (kichwa otavalo) de la región de Otavalo, conforme el criterio hallado en los trabajos de Maldonado (2004), Ordoñez (2008), Torres (2008), Caicedo (2010) y Villoro (2012).

³ El Semillero y la investigación fueron dirigidos por los profesores Thomas Ordóñez (Antropología), Anne Gincel (Sociología) y Diana Bermúdez (Jurisprudencia), entre el primer semestre de 2012 y el segundo periodo de 2013.

⁴ Existen análisis útiles comparativamente como el caso de los mapuches argentinos estudiado por Claudia Briones (2002 y 2007) y el caso guatemalteco de Rachel Sieder y Jessica Witchell (2002).

Ahora bien, ya que trabajar con una comunidad como la kichwa en Bogotá requería enmarcar un contexto histórico, político, económico y social muy amplio, acercarse a las investigaciones existentes permite exponer un caso paradigmático que se explicará con mayor detalle pero que puede centrarse en algunas características propias de esta comunidad: en primer lugar, históricamente los kichwa tuvieron una posición relativamente privilegiada frente a la Conquista y la Colonia, pues fueron considerados un modelo de indio ejemplar por las élites españolas y criollas de la América colonial, y en este sentido fueron idealizados por el nacionalismo del siglo XIX. Tal situación les otorgó distinciones y privilegios históricos.

En segundo lugar, ya que los kichwa empezaron a migrar de sus territorios de origen a principios del siglo XX, se han globalizado de tal forma que están imbuidos en lógicas urbanas e interculturales desde hace mucho tiempo: esto afecta directamente sus adscripciones identitarias y la forma en que se relacionan con las personas, los lugares, las instituciones y los ordenamientos de las ciudades en donde tienen asentamientos (especialmente si se considera que las nuevas generaciones son de nacionalidades y contextos diferentes a los de sus antecesores). En tercer lugar, los kichwa manifiestan una gran diversidad en las formas de leer, construir y respaldar su identidad, que no se limita al hecho de ser indígenas. Los kichwa son también comerciantes, migrantes y ciudadanos del mundo, con acceso e inserción a una oferta educativa, profesional y laboral sin precedentes. En definitiva, no se piensan a sí mismos como ‘solamente’ indígenas.

Y, en cuarto lugar, el posicionamiento político y jurídico que tienen en Bogotá como un pueblo indígena binacional y plenamente reconocido, con un Cabildo urbano que otras comunidades indígenas no han conseguido, los hace un caso de estudio excepcional que (al inicio de la investigación) me resultaba especialmente llamativo por la puesta en escena que rodea muchas de sus expresiones culturales. Esto me llevó a preguntarme el porqué de dicha escenificación.

Guiado entonces por estudios poscoloniales, que han puesto su interés epistemológico y político en el fenómeno del pluralismo cultural y en la convivencia de diversos conocimientos y prácticas dentro de los ordenamientos jurídicos e institucionales modernos (Kalinsky, 2002;

Bocarejo, 2011), profundicé en las formas como el Estado-nación administra y regula las poblaciones indígenas mediante leyes y políticas públicas. Esta relación, que vincula analíticamente antropología y jurisprudencia, me llevó a plantear un problema estructural que, aunque se desarrolla a lo largo de la monografía, queda aquí esbozado en dos principios interrelacionados:

(1) El antropólogo estadounidense Charles Hale ha desarrollado el concepto ‘indio permitido’⁵ (Hale, 2004) según el cual existe un conjunto de parámetros erigidos por las políticas estatales como forma ideal de indigenidad; esto es un modelo de indígena que funciona como condición necesaria para garantizar el reconocimiento legal y el acceso efectivo a los derechos culturales, políticos y civiles de las personas indígenas. En este sentido, antropólogos que han estudiado el caso como Carlos del Cairo (2011), denuncian que el nicho del ‘buen salvaje’ sigue vigente: a pesar de los avances que el multiculturalismo ha generado, el Estado ha construido un aparato jurídico y administrativo con expectativas ambiguas que, con el fin de conservar los rasgos identitarios diferenciales de las comunidades indígenas, emplea la ley para restringir los territorios, los conocimientos y las tradiciones a los que los indígenas pueden acceder. Tales regulaciones, al final, no sólo idealizan a los grupos indígenas, sino que los suponen poseedores de identidades colectivas, coherentes y homogéneas, con costumbres y prácticas estáticas en el tiempo.

Si se establece un único modelo autorizado de identidad que cosifica al indio bajo coerción normativa, se generan gradaciones de cultura que evalúan ‘el nivel de indigenidad’ con el que un individuo o una comunidad cuentan (Sevilla, 2007; Del Cairo, 2011). Y, aunque la antropología ha establecido que es absurdo pensar en niveles de indigenidad, aún ocurre que una persona es considerada ‘más indígena’ (o ‘más kichwa’ en el caso específico) si cumple con un mayor número de requisitos del modelo, y ‘menos indígena’ si llena menos requisitos. De tal forma, solamente un individuo completamente idealizado (y, por ende, inexistente) ‘poseería’ todos los atributos necesarios para ser considerado indígena. Así, a pesar de que las ciencias sociales promulgan que

⁵ El término, acuñado por la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, ha sido elaborado por Hale y Rosamel Millamán desde 2004.

todas las sociedades cambian y se transforman en relación con el tiempo y con sus contextos específicos (Villoro, 2002:230; Hall, 2003), el modelo de gobernanza estatal conlleva estereotipos y esencialismos difícilmente actualizables en donde los indígenas urbanos no tienen cabida.

(2) Esto es especialmente cierto cuando se trata de comunidades indígenas como la kichwa, que históricamente ha construido identidades culturales diversas, que ha cuestionado los modelos ideales y su relación con las instituciones, y que se ha adaptado a las legislaciones y costumbres de los lugares en los que han formado colonias alrededor del mundo. Para el caso colombiano, los primeros asentamientos se dieron en los años cuarenta del siglo XX y, desde entonces, los kichwa se imbricaron de tal modo en las dinámicas sociales y políticas de la nación que para 2005 fueron reconocidos estatalmente como un pueblo indígena con la capacidad de conformar un cabildo urbano en la ciudad de Bogotá. El Cabildo Mayor Indígena Kichwa de Bogotá (CAMAINKIBO) se halla en relación directa con el gobierno distrital y ha conformado una creciente comunidad que debe responder a los requerimientos de la indigenidad colombiana para acceder a los derechos y prebendas que se les han adjudicado a los pueblos indígenas. Pero no todos están dispuestos a someterse a dicha normatividad. El modelo de indio permitido no toma en consideración la heterogeneidad, ni las transformaciones generacionales y contextuales que pueden darse al interior de una comunidad indígena urbana, es por ello que las políticas de gobernanza distrital enfrentan un déficit para comprender y admitir los cambios socio-culturales del pueblo kichwa bogotano.

Las formas en que los kichwa viven y posicionan su propia indigenidad en el contexto bogotano han implicado cambios sociales y configuraciones identitarias que no necesariamente se corresponden con los parámetros y expectativas de la ley (llegando a incluso a escindirse del Cabildo) y que, por tal motivo, pueden comprometer la posibilidad de acceder a instituciones y a derechos políticos, económicos y sociales igualitarios, para muchos indígenas. De tal modo, el objetivo de mi investigación se centró en comprender cómo la construcción social y jurídica de la categoría 'indígena' en Colombia determina las políticas públicas y el funcionamiento del Cabildo

en Bogotá y cómo, a su vez, dichas políticas afectan las relaciones cotidianas y las construcciones de identidades de los kichwa en Bogotá.

Se ha constituido entonces una ‘ficción jurídica’, es decir, el procedimiento mediante el cual la legislación determina y cualifica lo que es y lo que no es ‘indígena’, para así otorgar existencia y realidad jurídica a las comunidades con el fin último de legitimar *de iure* el reconocimiento y los derechos diferenciales de un grupo específico como los indígenas (Hernández, 1986; Riofrío, 2014). Sin embargo, dicha ficción ha redundado en un modelo que delinea una y sólo una forma posible de ser indígena que resulta limitante y restrictiva: la del indio permitido. La antropología aplicada a analizar la relación de estos factores no sólo puede brindar un marco asertivo al enfoque diferencial con que se asume a las poblaciones indígenas urbanas, sino también facilitar el diálogo de la comunidad con las instituciones distritales y los operadores jurídicos.

Este texto se desarrolla en tres partes. En primer lugar, aborda la forma en que las políticas distritales parten de ordenamientos jurídicos históricos para construir un concepto legal de ‘indígena’. Buscando garantizar el reconocimiento y los derechos indígenas, se generó un concepto esencialista que esencializa las identidades e ignora las discusiones que la antropología ha desarrollado en torno a la indigenidad. Las comunidades (estáticas para este único modelo válido de ser indígena) ven restringido su reconocimiento legal, reguladas sus condiciones de existencia y limitado su acceso a instituciones y a políticas públicas distritales. En esa medida, el fomento de la diversidad y la igualdad de derechos multiculturales son paradójicamente obstruidos por la propia legislación. Pero las sociedades indígenas no son estáticas y existen casos paradigmáticos como el del pueblo kichwa que, al existir en la ciudad de Bogotá y encontrarse con el modelo legal, responde con muy diversas formaciones de indigenidad.

La segunda parte establece etnográficamente cómo los kichwa se posicionan ante el contexto bogotano: el Cabildo (como institución adscrita al gobierno distrital) emplea el modelo del ‘indio permitido’ como una herramienta política viable para que la comunidad obtenga un reconocimiento

jurídico que garantice sus derechos y reivindicaciones. En este sentido promueve formas de identidad avaladas por la ley, a través de una permanente puesta en escena de la indigenidad que reproduce políticas esencialistas y discriminatorias. No obstante, ya que los parámetros estatales resultan prácticamente imposibles de alcanzar, no todos los kichwa están tan dispuestos a someterse a la forma en que el Estado determina quién puede o no ser indígena. Hay miembros de la comunidad que, en oposición al modelo legal, se han desmarcado de muchos diacríticos identitarios en favor de nuevas construcciones de indigenidad. Es decir, han dejado de responder a las expectativas del indio permitido, subvirtiendo imaginarios sociales y pensándose como miembros de un pueblo que no requiere de marcas para ser tal. Esto, más que pensarse en términos de aculturación o de ‘pérdida’, plantea procesos de adaptación que han generado transformaciones y tensiones identitarias a las que no se ha prestado suficiente atención.

Finalmente, la tercera parte presenta algunas de las tensiones que esta división ha generado en la comunidad kichwa. La continua lucha de fuerzas al interior de la comunidad es reflejo de las dificultades que el concepto jurídico de ‘indígena’ acarrea: algunos kichwa sostienen que las tradiciones y los diacríticos identitarios deben rescatarse, fortalecerse e incluso exigirse; mientras otros kichwa reclaman un reconocimiento igualitario como ciudadanos e indígenas, aunque no respondan al modelo legal, reivindicando el cambio social. Esta tensión enfrenta a la comunidad con el Estado pues, al haber disidencias frente a la norma, se desvanecen las fronteras del reconocimiento y se cuestiona la diferenciación a la que tienen derecho los kichwa en tanto que indígenas. A la luz de lo anterior, se propone que algunas categorías deberían ser repensadas para abordar con mayor eficacia a las comunidades indígenas que se transforman con el tiempo.

DE LA ETNOGRAFÍA

Con el pos-colonialismo, el debate de la escritura etnográfica y su papel en las políticas de representación de los Otros exige que el antropólogo sea reflexivo, consciente de la investigación y de los efectos que ésta pueda tener (Clifford, 1986): un sujeto con responsabilidad ética y política, cuyas aproximaciones a la sociedad tienen un impacto real. Tanto más desde que el binarismo nosotros/ellos se ha desdibujado en relaciones interculturales globalizadas y la labor antropológica se ha repensado, ya no para entender la cultura de un otro radicalmente diferenciado, sino para analizar las tramas de significados y diferenciaciones que organizan y dan sentido a las articulaciones históricas existentes entre varios grupos, incluido el del antropólogo, con el fin de comprender sus interacciones y conflictos (Trouillot, 2003:25-28; García Canclini, 2007).

En tales condiciones, aproximarse a los pueblos indígenas no puede limitarse a “documentar el estado actual” de sus rasgos identitarios. El oficio antropológico se proyecta por fuera de las diferencias puramente étnicas, con el fin de observar el cambio social, las interseccionalidades de los grupos humanos, sus interrelaciones con el mundo, las instituciones modernas y el impacto de la interculturalidad (Bonfil Batalla, 1991:80; García Canclini, 2007). En este proceso, el conocimiento etnográfico ha encontrado aplicaciones prácticas encaminadas al desarrollo dialógico y político, como eje articulador entre las personas y las naciones, mediando con las instituciones, las burocracias y las lógicas del poder, para generar interacciones, redefinir diferencias y corregir desigualdades (Mair, 2007; García Canclini, 1997).

En este sentido, es útil reconocer que la formulación de legislaciones y políticas es una actividad sociocultural (también definida por la ley) que cuenta con un rol preponderante como regulador social y como generador de categorías de subjetividad imposibles de ignorar. La política está profundamente inmersa en procesos sociales cotidianos, e influye poderosamente en los ‘mundos de sentido’ que abarcan las ciencias humanas y en las prácticas culturales que crean y sostienen esos escenarios. Así, analizar la ley y las políticas públicas implica dar sentido al conocimiento tácito, a las múltiples interpretaciones y contextos en que se desarrollan los Otros y a

menudo, a las definiciones contradictorias que las políticas emplean acerca de esos Otros (Shore, 2010). Para dar cuenta del debate entre las transformaciones sociales de la población kichwa en Bogotá y la legislación, parte de esta tesis se fundamenta en una inmersión en las fuentes bibliográficas (antropológicas y jurídicas principalmente) que han abordado la situación de diversos grupos indígenas en Colombia, la construcción de la nación y el régimen multicultural, mientras que otras dan cuerpo al contexto socio-histórico de la comunidad kichwa en Bogotá. Sin embargo, el grueso de esta monografía se sustenta en un trabajo de campo de carácter cualitativo y etnográfico, que se prolongó durante la actividad del Semillero y algunos meses de investigación de campo en solitario entre marzo de 2012 y diciembre de 2013.

El trabajo de campo consistió en una etnografía multilocal que rastreara conexiones entre actores, instituciones y lugares situados en el contexto kichwa, realizando observación participante y entrevistas de profundidad registradas en notas de campo, transcripciones, fotografías y videos. Debido al modo en que se desarrollaron tanto el Semillero como mi investigación, la población se limitó por fines tanto prácticos como analíticos a kichwa que habitaran en Bogotá durante la investigación. Lo anterior, debido a que la institución del Cabildo, las actividades políticas y sociales de la comunidad y las leyes y políticas públicas que atañen a los kichwa, tienen una circunscripción territorial clara y limitada al entorno urbano. Así pues, para hacer accesible esta aproximación, se restringió el campo al espacio urbano concreto en que los indígenas viven y trabajan (localidades de Bosa, Engativá y Santafé). Sin embargo, destaco el trabajo realizado en las actividades promovidas por el Cabildo, algunas instituciones distritales como la Secretaría de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior o el Instituto Para la Economía Social (IPES) y, principalmente, con veinticinco (25) kichwa, a quienes conocí en entornos como las festividades celebradas en Bosa, San Victorino, donde muchos kichwa trabajan, dedicados al comercio de productos textiles; y algunas visitas al Cabildo, realizadas en 2013 para hablar con el Gobernador, Luis Alfonso Tutanquimba, y otros funcionarios.

Mis colaboradores fueron 16 comerciantes de la ciudad, 7 kichwa que trabajaban en otros entornos oficiales (como el Cabildo) y 2 indígenas a quienes conocí vía internet (antes de verlos personalmente). De todos ellos, sólo 10 estaban vinculados con el Cabildo Mayor Indígena Kichwa de Bogotá — CAMAINKIBO —, desde donde me facilitaron el acceso a algunos documentos oficiales de la institución. A muchos de ellos, los conocí asistiendo a eventos como fiestas tradicionales, muestras culturales y de medicina tradicional, ferias artesanales, ñustas⁶ y asambleas indígenas organizadas por el Cabildo, en colaboración con las instituciones distritales encargadas de la gestión y promoción cultural de Bogotá.

En cuanto a los aspectos éticos del trabajo, todos los participantes tenían conocimiento de que con sus aportes se estaba llevando a cabo esta monografía. Su consentimiento fue mediado inicialmente por el Semillero (el aval institucional de la Universidad, facilitó los permisos y el acceso a la población) pero, desde el inicio de mis conversaciones, también yo informé al respecto y sólo quienes accedieron a que la información que me brindaban fuera utilizada, aparecen aquí reseñados. Por ello, los nombres propios y algunos datos personales han sido modificados por otros asimilables, para proteger la identidad de los implicados, excepto aquellos casos en que la persona citada habló en el marco de declaraciones públicas, oficiales (como Cabildo) y/o con registro mediático (televisivo o vía internet). En tales casos el nombre real se ha conservado, especialmente tratándose de representantes o autoridades, indígenas y no indígenas (instituciones distritales).

Cabe decir también que, debido a la modalidad de trabajo grupal que se empleó durante la investigación del Semillero, este trabajo está clara e irrevocablemente nutrido por la información, discusiones y resultados obtenidos en su seno entre profesores, investigadores y estudiantes a él adscritos. El trabajo conjunto, aunque nos obligaba a dividir espacios y grupos de trabajo, permitía manejar mucha información en diferentes niveles y mantener un continuo debate con el que alcanzar

⁶ “Ñusta” era el nombre quechua dado a una casta sacerdotal de princesas del Imperio Inca, similares a las vestales helénicas. Hoy, el término se usa para referirse a eventos semejantes a reinados de belleza y a las jóvenes que participan en ellos. Los eventos juzgan la belleza de las participantes y valoran sus conocimientos de las tradiciones sociales, culturales y gastronómicas de su comunidad. El Cabildo ha organizado tres ediciones de Ñusta (anual) con representantes de diferentes grupos indígenas – no sólo kichwa – entre las que se elige a una ganadora.

consensos interdisciplinarios. Mi trabajo individual, aunque requirió más límites, tiempo y esfuerzo, permitió una comprensión más holística de los problemas y la formación de categorías analíticas propias. Y, aunque he intentado depurar la influencia del trabajo de grupo en la medida de lo posible, su influencia es inevitable. Así pues, junto con la etnografía, se presenta un delicado entrelazamiento con los trabajos antropológicos realizados acerca del pueblo kichwa, y con los efectos que ha tenido la jurisprudencia colombiana en su devenir.

Finalmente, ya que este texto se centra en los problemas del modelo legal del indígena y en cómo afecta a comunidades como la kichwa, se critican algunos cimientos del régimen multicultural colombiano, no para restar legitimidad a las reivindicaciones que los pueblos han hecho sobre sí mismos, ni para minimizar sus luchas y logros en pro del reconocimiento, la igualdad y la historización de quienes se reconocen como indígenas, sino para acercarse a aquellos que son diferentes; para hacer explícito que el reconocimiento no puede limitarse a un único discurso, y que la diversidad cultural no se reduce a una sola ‘verdad’ autorizada e institucionalizada por los operadores jurídicos. Tener en cuenta a los pueblos y los cambios que constantemente se producen en ellos conforme desarrollan relaciones con la sociedad nacional evitaría que se excluya, silencie o descalifique — bajo rótulos como ‘asimilado’ o ‘acomodaticio’ — a cualquier parte de las comunidades.

PRIMERA PARTE

La construcción del indígena

*“No tiene sentido decir que los hombres son iguales ante la ley,
cuando es la ley mantenedora de su desigualdad”⁷*

— Ramiro de Maeztu

El concepto ‘indigenidad’, derivado del inglés *indigeneity*⁸ como sustantivación del concepto ‘indígena’, es una variable de carácter histórico que en algunas acepciones busca comprender y legitimar la idea de una identidad compartida entre los individuos descendientes de los grupos humanos que habitaban los territorios americanos antes de la conquista, y que supone una continuidad cultural entre esos grupos originales y quienes reclaman ser sus actuales herederos (Friedman, 2008:32-36). Los términos *Indigeneity* e *Indigenous peoples*, así como sus traducciones a otras lenguas (indigenidad y pueblos indígenas en castellano), sin embargo, se utilizan de modo genérico e indiscriminado para referirse a grupos étnicos y tribales originarios en todo el globo. De hecho, son los términos más usados por las organizaciones internacionales y por la Academia, aunque ‘indígena’ e ‘indio’ también se usan coloquialmente con cierta connotación peyorativa.

Empero, ‘indígena’ es una categoría profundamente ambigua, cada vez más usada y politizada, que se sustenta en la idea de que existe una única ‘identidad indígena’, supuestamente homogénea, pero que resulta imprecisa, inaplicable e inoperante debido a que habla de forma muy generalizada sobre los grupos indígenas, especialmente si se piensa que ‘Indígena’ siempre ha buscado definir a ciertos sujetos. Otros desde posturas etnocéntricas y coloniales que dificultan cualquier análisis.

De hecho, el término ha servido como base para validar y legitimar la existencia de los grupos indígenas, sus reivindicaciones y reclamos de derechos (Friedman, 2008), pero también se ha

⁷ Al margen de sus posiciones políticas, Maeztu aclara en “Defensa de la Hispanidad”, que la igualdad es una idea vana en tanto que no existen dos personas iguales, pero que la igualdad ante la ley no tiene, ni puede tener, otro sentido que el de que la ley debe proteger a todos los ciudadanos de la misma manera.

⁸ Me baso aquí en la elaborada genealogía del concepto “indígena” elaborada por el norteamericano, Jonathan Friedman (2008), quien hace un recorrido por la historia de la antropología para hacer notar que el término está tan sobre-empleado y ha adquirido tantos significados que hoy resulta difícil darle un sentido.

configurado como una herramienta de gobernanza que permite que los estados generen leyes y políticas específicamente dirigidas a determinar y administrar las poblaciones indígenas y sus condiciones de existencia (Gros, 2000:40). En el caso latinoamericano, el británico Peter Burke empleó el análisis teórico del Otro colonial de Edward Said y lo hizo extensible y asimilable al Otro indígena, para explicar cómo muchas diferenciaciones culturales empleadas por las ciencias sociales se construyeron originalmente en entornos coloniales, partiendo de criterios diferenciadores y dicotómicos propios de algunos grupos muy específicos de conocimiento intelectual occidental (religioso, científico o filosófico según la época); así se determinaron las formas que hoy día aún emplean los Estados-nación para percibir, definir y dominar a los indígenas de los territorios nacionales. De tal manera, Burke sustenta que los grupos dominantes se han valido de instancias sociales y jurídicas auto-legitimadas para fundamentar órdenes sociales, legales y simbólicos que separan ontológica y epistemológicamente a muchos grupos humanos, bajo el término único y generalizante de ‘indígenas’ (Burke en Villa & Grueso, 2008:19-40).

Ahora, el caso colombiano no es diferente y entender la forma en que se ha construido al Otro indígena en el tiempo resulta útil analíticamente para reconocer la existencia, los límites y las relaciones de las poblaciones que denominamos ‘indígenas’, en contraposición de las personas que no se relacionan con dicha identificación, cuidándonos de no caer en equívocos como pensar que la ‘identidad indígena’ es una cosa que se posee, que es unívoca, o que es una categoría acerca de la que los propios indígenas no tienen nada que decir. También es útil reconstruir un contexto que permita limitar el entorno social y jurídico en el que los grupos indígenas se encuentran imbricados y definidos por las percepciones de otredad que se les han asignado como presunciones dadas.

Los análisis más actuales acerca de las consecuencias de la construcción histórica del concepto ‘indígena’ permiten notar que la reproducción de estereotipos se ha constituido como una de las herramientas políticas más importantes, pues han enraizado los discursos, las prácticas y las políticas a los que puede o no aferrarse un grupo indígena para hacerse un lugar en la estructura social y tener acceso a los derechos que les corresponden en tanto que indígenas y, sobretodo, seres humanos. Lo

anterior se ve reflejado en que muchos pueblos se han visto abocados a performar la diferenciación cultural para tener la posibilidad de hablar y ser escuchados⁹ (Sieder y Witchell, 2001; Jackson y Warren, 2005; Bocarejo, 2011), con el fin de obtener recursos y espacios que se otorgan sólo en beneficio de la diferencia, amparados en y gracias a las políticas multiculturales¹⁰ de diferenciación y discriminación invertida¹¹ (Povinelli, 1998; Curiel, 2009). Empero, si bien una parte del indigenismo contemporáneo ha sabido jugar con el concepto de identidad a su favor para formular muchas demandas, estrategias y reivindicaciones, también ha sido un arma de doble filo en tanto que los propios pueblos terminan aprisionados por estos discursos de indigenidad pues, al responder a dinámicas tan politizadas, el diálogo intercultural se limita y las expectativas generadas afectan las relaciones de los indígenas con la sociedad mayoritaria, la ley, las corporaciones y las instituciones estatales (Singh, 2011). Estas expectativas pueden ser explicadas mediante dos conceptos diferentes pero interrelacionados: estereotipo y esencialismo.

El estereotipo, que puede darse en cualquier sociedad en donde exista diversidad identitaria, es una expresión cognitiva mediante la que se asigna un conjunto de creencias y atributos como característicos de un grupo Otro. Entendido como una simplificación en la percepción de la realidad, el estereotipo nos permite construir categorías y generalizaciones *a priori* que, aunque encasillan a los Otros, nos permiten asignarles una identidad social y tratar con ellos, antes de conocer sus rasgos individuales (Goffman, 1989:11-15; Huici, 1996:179). Sin embargo, los estereotipos tienden a generar prejuicios; lecturas emotivas y negativas de las generalizaciones que se hacen de los Otros

⁹ Sieder y Witchell (2001), denuncian la forma en que los indígenas guatemaltecos, incluso tras el proceso de paz de ese país en los 90, se ven obligados a representarse a sí mismos y su cultura como una herramienta estratégica para garantizar sus derechos, debido a que el reconocimiento de su existencia como indígenas está mediado por leyes que los constriñen a cumplir con imaginarios y esencialismos enmarcados en códigos de diferenciación multicultural.

¹⁰ Kymlicka (1996) anota que, a finales del siglo XX, las políticas multiculturales y de reconocimiento que buscaban redistribución y equidad social, reconocían la diversidad cultural como una forma de riqueza de los estados-nación. A partir de estas políticas se formaron leyes de acción afirmativa, reparación histórica, reconocimiento de autonomías regionales y enfoques diferenciales en las políticas públicas.

¹¹ Siguiendo a Briones (2002) y a Curiel (2009), considero acertado que enunciar la discriminación como positiva o negativa resulta un ejercicio desfavorable, ya que hace válido que unos grupos tengan prerrogativa sobre otros, y mantiene intactas las dinámicas de exclusión social, sin corregir problemas estructurales. En cambio, sí, cualquier tipo de discriminación genera más rupturas y enfrentamientos entre grupos opuestos y con derechos diferenciados.

y que, a su vez, devienen en conductas discriminatorias (Huici, 1996). Goffman, al respecto, se refiere al estigma; un proceso por el que los atributos de un Otro se leen como incorrectos, indeseables y profundamente desacreditadores (Goffman, 1989:13-15) pero que, en el caso de las comunidades indígenas, resulta un estigma racial que se supone susceptible de ser transmitido por herencia y que ‘contamina’ por igual a todos los miembros de un grupo. Así, lo que hace el y al indígena es un conjunto de ideas y prejuicios que producen, reproducen e imponen normas de comportamiento a los indígenas.

El esencialismo, por su parte, es la forma mediante la cual los atributos particulares de una comunidad (y de los individuos que la forman), tales como formas de comportamiento y prácticas, son ‘congelados’ por considerárselos formas originarias e inmutables de una herencia cultural de larga data (Bari, 2002). Así, al describirse la identidad como un conjunto de rasgos específicos (valores, tradiciones, símbolos, creencias, comportamientos, etcétera), inamovibles, naturales e intrínsecos, no se considera que estos rasgos puedan adecuarse al contexto y a intereses específicos¹² (Briones, 2006; Motta, 2006:4-13). De este modo, se limita y cosifica una identidad hasta ocultar, parcial o completamente, el transcurrir histórico, social y político que la comunidad en cuestión haya tenido.

De este modo, estereotipo y esencialismo se erigen como formas de violencia estructural auto-perpetuadas y muchas veces racistas, que justifican la discriminación, preservan jerarquías y asignan más valor a unas personas que a otras. Y aunque muchos indígenas se construyen a sí mismos evadiendo los estereotipos que les han impuesto, no puede dejarse de lado que muchos otros recurren al autoesencialismo, una táctica política empleada para ‘probar’ a los demás que sí son indígenas y así lograr obtener cuotas de autonomía y reconocimiento que en otras circunstancias les son negados (Jackson y Warren, 2005:560-561). Es así como cierta línea del concepto ‘indigenidad’ puede encaminar y limitar muchos debates a la disyuntiva entre ser o no indígena, definiendo parámetros

¹² La antropóloga Nancy Motta, en “Territorios e identidades” (2006), se centra históricamente en el contexto colombiano; critica a Geertz y a Grosby como representantes de una vertiente esencialista del concepto identidad indígena, y a Cohen como exponente de un constructivismo-instrumentalismo más o menos absoluto (2006:4-13).

para ingresar o no en la categoría y, especialmente, dando por hecho que existe una diferenciación identitaria completa y radical entre ellos y nosotros.

Al final, partir de un concepto construido específicamente para segregar ha causado tanto beneficios como perjuicios conforme quién, cuándo y cómo lo ha empleado, pues el ‘indígena’ es resultado contextual de las posturas académicas y de las políticas gubernamentales y legales vigentes en una u otra época específica (Bonfil Batalla, 1972; Stavenhagen, 1992:128-132; Friedman, 2008:29-47; Clifford, 2013:16). A pesar de los estudios más críticos y modernos de la antropología¹³, que ha basado su esfuerzo en la defensa de los derechos humanos, parece que la frontera y la diferenciación entre nosotros y los otros sigue estando muy delineada en algunos aspectos. La doctrina del derecho permite ver cuánto ha cambiado el posicionamiento de la Academia y el Estado en ese sentido (Gómez, 2002:237-242; Ariza, 2009).

El derecho, en tanto que regula y define a la sociedad, es una construcción que actualmente otorga existencia legítima a los pueblos indígenas. Sin embargo, la categoría ‘indígena’ y su situación en América Latina solo pueden ser entendidas como resultado de un proceso histórico iniciado con la conquista, cuando los diferentes pueblos que habitaban el continente fueron unificados bajo el nombre de ‘indios’, y empezaron a ser diezmados a sangre y fuego, mientras eran despojados de sus territorios, forzados a trabajar como siervos y obligados a transformar sus culturas, poniéndose en duda, incluso, que fueran seres humanos. La Comisión Económica para Latinoamérica y el Caribe (CEPAL) estima que, tras la conquista europea de América, la población indígena se redujo entre un 75% y un 90%, en poco más de un siglo, bajo el convencimiento de su inferioridad (CEPAL, 2014:13; CEPAL, 2005:3-6).

Hoy sabemos que las sociedades prehispánicas constituían una abigarrada multitud con diferencias y conflictos en todos los órdenes, que fueron anuladas bajo el orden colonial que

¹³ La perspectiva de la *Colonialidad del saber* (Lander, 2000) contempla que la antropología fue empleada en el pasado para legitimar la diferenciación de los indígenas, ejerciendo una violencia epistémica sobre las personas y los saberes no occidentales, administrando el conocimiento sobre espacios invariablemente jerarquizados, clasificándolo bajo el rasero de una universalidad sesgada, y naturalizando tal conocimiento no sólo como cierto sino como el único válido.

homogenizó y uniformó a todas las poblaciones, de manera indiscriminada, como ‘salvajes’ y primitivos. Los indios fueron pensados como sujetos colonizados: seres cuya individualidad, historia o filiaciones anteriores no era necesario considerar, que eran radicalmente diferentes de los europeos y que sólo valían como mano de obra barata (Bonfil Batalla, 1971:111-116; Bonfil Batalla, 1972:105:124; Quishpe, 2009:110-111). Pero, aunque desde finales del siglo XV las Bulas Alejandrinas¹⁴ reconocieron legalmente que los indios eran personas y que (como tales) podían ser civilizados y sometidos por la fe cristiana (De la Torre Rangel, 1995; Martínez Martínez, 2003), la consolidación del régimen colonial estructuró órdenes sociales y jurídicos jerárquicos y asimétricos aún vigentes como la instauración de resguardos territoriales, el interés en la integración del indio y, sobre todo, su marginalización.

La categoría ‘indio’, creada e implantada como un método de diferenciación colonial, aún se emplea y terminó por convertirse en un elemento determinante de las sociedades americanas (a mestizos y criollos se les otorgó ascendiente moral y poderío sobre los indios y los esclavos negros). El convencimiento de la inferioridad del indio se convirtió en un determinante histórico y fue naturalizado por la sociedad colonial, como condición inherente y estructural de la diferenciación racial. Esta fue una idea reforzada en el proceso de formación de los Estados nacionales modernos y que condenaría a las poblaciones indígenas a posiciones marginales y a ser presentadas como un problema irresoluto. Tanto así que hoy en día los indígenas continúan siendo minimizados, definidos por grupos hegemónicos que los limitan a las periferias sociales, económicas y geográficas.

Las doctrinas eugenésicas del siglo XIX vieron a los grupos étnicos como radicalmente diferentes, peligrosos para la unidad nacional, y se consideró que debían ser regulados con el fin de coordinar y condicionar de manera efectiva su inclusión en los proyectos de Estado-nación de acuerdo a los intereses determinados por los grupos hegemónicos (Wade, 1997:40-54; Gros, 2000:35-37; Almario García, 2001:19-22; Curiel, 2009:21-23; Quishpe, 2009:110-111). La Constitución de Cúcuta de 1821 reconoció por primera vez a los indios como ciudadanos libres,

¹⁴ La *Bula Intercaetera* de 1493 fue la primera, pero tendría que pasar mucho tiempo para que se hiciera efectiva.

aunque los relegaba a los resguardos si no se ‘civilizaban adecuadamente’. Y aunque los indios se alinearon políticamente con ciertas élites neogranadinas para proteger y asegurar sus derechos legítimos sobre el territorio y las instituciones políticas, económicas y sociales que les eran propias (como cabildos y resguardos donde contaban con más libertades), el triunfo de la Regeneración y la Constitución Política de 1886 frustraron y suprimieron los escasos avances que habían logrado en materia de ciudadanía y participación popular (Sanders, 2004:20-56 y 160-180).

La jurisprudencia estatal de aquel entonces favoreció el monismo cultural y determinó que la ‘condición’ de indio debía ser superada o suprimida. Colombia fue definida como una nación católica e hispánica, culturalmente homogénea e indivisible, donde las comunidades indígenas eran categorizadas como ‘menores de edad’, ‘sociedades incipientes’, y ‘salvajes en vías de civilización’ (Pineda, 2002). La Ley 89 de 1890, “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”, instauró los cabildos y los resguardos indígenas como medios para la gobernabilidad de las ‘poblaciones de salvajes’ que desaparecerían con el tiempo, a razón de ‘evolucionar’ hacia la modernidad; es decir, hacia el modo de vida hegemónico.

De hecho, la postura integracionista de esa Ley sería avalada por desarrollos jurídicos como el hoy subrogado Convenio 107 de la OIT — Organización Internacional del Trabajo —, “sobre poblaciones indígenas y tribales” (1957), que definía a los indígenas como “poblaciones tribales [...] cuyas condiciones sociales y económicas corresponden a una etapa *menos avanzada* que la alcanzada por los otros sectores de la colectividad nacional” (Art. 1°) y cuyo objetivo último era “su integración progresiva en la vida de sus respectivos países” (Art. 2°). Y, a pesar de que en 1966 se firmaran los Pactos Internacionales de Derechos Humanos donde se reconoce el derecho de libre determinación de los pueblos, para 1987 el Informe de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías definió el término “indígena” como sigue:

"Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y colonización que se

desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen actualmente sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales."

El anterior concepto, aún empleado por la ONU, deja claro que lo que se espera del indio es que preserve rasgos culturales específicos, sin mucho margen de transformación social. Y aunque la ONU nunca reformuló su definición, sí se adecuó al uso del Convenio 169 de la OIT de 1989 que subrogó el Convenio 107 y definió a los indígenas como:

“Pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; y los pueblos que descendan de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, *conservan todas* sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, *o parte de ellas*”.

Es notorio que entre el Convenio 107 y el 169 se dejó de considerar a los indígenas como miembros de sociedades ‘menos civilizadas’ y se dejó de exigir su integración a la cultura mayoritaria. Por el contrario, se les empezó a exigir la conservación y reproducción de rasgos diferenciales. Y ya que con el tiempo, las definiciones nacionales quedarían vinculadas a las de la organizaciones

internacionales¹⁵, éstas tienden a asumir la indigenidad en cuatro puntos, de corte esencialista, recogidas por los antropólogos Richard Hitchcock y Diana Vinding (2004:9-20), y por Luis Villoro (2002:215-216): a) un factor histórico definido por una prioridad histórica: ser descendiente de un grupo previo a la colonia y con una vinculación con y sobre el territorio; b) un factor socio-cultural referido por la perpetuación voluntaria de la distinción cultural y la conservación de instituciones sociales, económicas, culturales y políticas — o parte de ellas —; c) experiencias de sometimiento, marginalización y despojo¹⁶ y; d) un factor subjetivo que se refiere a la auto-identificación de los individuos y de los grupos como indígenas.

El Estado colombiano validó jurídicamente estos acuerdos internacionales por el bloque de constitucionalidad¹⁷ y los transformó en materia de garantía y ejercicio de derechos fundamentales para generar subsecuentes políticas de gobierno. Y aunque ha de tenerse en cuenta que estas categorizaciones llevaron a la politización de los movimientos indígenas y a su actual posicionamiento como actores étnicos empoderados e institucionalizados¹⁸, con la capacidad de participar en políticas estatales como las reformas agrarias, las leyes de ordenamiento territorial y las leyes que promovieron los derechos indígenas, la igualdad y el propio proyecto multicultural, no siempre fue así (Roldán, 2000:7-16, 2005:36,57,314; Gros, 2002:130-144; Arango y Sánchez, 2004:50-55; Jackson y Warren, 2005:553-560).

Colombia sólo empezó a buscar ideales de equidad, participación y democracia hasta la promulgación de la Constitución Política de 1991, cuando se propuso el pluralismo como política

¹⁵ La Ley 13 de 1945 ratificó la Carta de San Francisco en que Colombia signó como miembro de la ONU (norma contenida en Art. 9° de la Constitución). La Ley 21 de 1991 ratificó y adscribió el Convenio 169 de la OIT.

¹⁶ Villoro no contempla este numeral como parte integral ni necesaria de las definiciones por considerar que, aunque es un hecho generalizado, la violencia histórica no determina la pertenencia a un grupo indígena.

¹⁷ El bloque de constitucionalidad, definido por Sentencia C-067 de 2003, es una unidad jurídica compuesta “por normas y principios que, sin aparecer formalmente en el articulado del texto constitucional, son utilizados como parámetros de control de constitucionalidad de las leyes, por cuanto han sido normativamente integrados a la Constitución, por diversas vías y por mandato de la propia Constitución. Son pues verdaderos principios y reglas de valor constitucional, esto es, son normas situadas en el nivel constitucional, a pesar de que puedan a veces contener mecanismos de reforma, diversos al de las normas del articulado constitucional *strictu sensu*”

¹⁸ La intervención de agentes como el estado, la academia y organizaciones con agendas políticas, económicas y sociales ha llevado a la formación, politización y burocratización de instituciones indígenas que les permiten integrarse en las dinámicas políticas, legales y económicas del actual sistema mundo.

nacional para administrar la diversidad cultural y legislar a las poblaciones minoritarias (no sólo indígenas), protegerlas, y garantizar así su reconocimiento, derechos y acceso al Estado en sí mismo. En palabras del Magistrado Ponente, Antonio Barrera, en Sentencia SU-039 de 1997: “la comunidad indígena dejó de ser una realidad fáctica y legal para ser sujeto de derechos fundamentales”.

La Carta Magna y la nación reconocieron entonces la diversidad étnica (Art 7°) y su protección (Art 8°); las lenguas indígenas como oficiales en sus territorios (Art 10°, desarrollado con la Ley 1381 de 2010); los territorios étnicos y de resguardo indígena (Art. 63°); la educación etnocultural (Art. 67° y 68°, desarrollados en el Decreto 804 de 1995); el patrimonio arqueológico y cultural (Art. 72°); la participación política de los pueblos indígenas por circunscripción especial (Art. 162°); la jurisdicción especial indígena en el ámbito territorial (Art. 246°); la conformación de resguardos y entidades territoriales indígenas, su propiedad, administración y gobierno (Art. 329°, desarrollado en el Decreto 1088 de 1993); y la consulta previa (Art. 330°, desarrollado en los Decretos 1396 y 1397 de 1996 pero especialmente en el 1320 de 1998 y 982 de 1999) entre otras.

No sería sino hasta 1996 cuando, por Sentencia C-139, se declaró inexecutable seguir llamando ‘salvajes’ a los indígenas y se estableció el derecho indígena a mantener una singularidad cultural¹⁹. Hoy, la Ley 89 sigue vigente, pero sólo como normativa de base para la conformación de cabildos indígenas que reinventa la institución administrativa colonial de entidades territoriales y económicas indígenas como “entidades públicas especiales cuyos integrantes son miembros de la comunidad indígena, con una organización sociopolítica tradicional, con líderes elegidos por la comunidad o por una parcialidad²⁰ que representan legalmente a la comunidad, ejercen autoridad, realizan las actividades que le atribuyen las leyes, usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad y la representación de la comunidad en relación con el exterior” (Ministerio del Interior, 2013; Ley 89 de 1890; Decreto 1088 de 1993; Decreto 2164 de 1995; Gros, 2000:62). En definitiva,

¹⁹ Los Artículos 1, 5 y 40 de la Ley 89 fueron declarados inexecutable, y gran parte de la Ley sigue siendo sometida a revisión y edición.

²⁰ La parcialidad indígena es una personería jurídica que representa a una comunidad y que posee un territorio en forma colectiva, que está regido por el Cabildo u otra organización tradicional.

instituciones que deben cumplir con los lineamientos de las leyes, para existir como puntos de administración concertados entre los grupos étnicos y el Estado²¹.

De ese modo, en Bogotá se dio cabida a la aplicación del Acuerdo 359 de 2009, "Por el cual se establecen los lineamientos de política pública para los indígenas en Bogotá, D.C. y se dictan otras disposiciones" y la promulgación del Decreto 543 de 2011 que no es otra cosa que la "Política Pública para los pueblos indígenas en Bogotá"; estos documentos definen una comunidad indígena como un "grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tiene conciencia de tal y comparten valores, rasgos, usos, costumbres de su cultura, formas de gobierno, gestión y control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades" en la ciudad.

Tal como ocurrió con las definiciones de la OIT y la ONU, es notorio que las políticas que avalan y reconocen a las poblaciones indígenas pasaron de considerar irrelevantes los derechos culturales y la preservación de las diferencias hasta mediados del siglo XX, a considerar que el indígena tiene la obligación de conservar ciertas características que parecen congelarlo, metafóricamente, bajo un ideal romántico: la pertenencia a un territorio delimitado, la conservación de usos y costumbres no necesariamente vigentes pero perpetuadas a través del tiempo, y un historial de experiencias de violencia y discriminación. En definitiva, aunque la normativa ha cambiado los términos con el tiempo, se sigue propendiendo por un conjunto de características que se entienden como "expresión genuina, inamovible y cerrada" de lo que se concibe como cultura indígena (Maldonado, 2002; 2004:15-16).

Existe pues una ambigüedad discursiva: de un lado, el Estado requiere la existencia efectiva de Otros bien diferenciados, que sustenten el régimen multicultural como un proceso activo, coherente y político fundamentado en los derechos humanos para fomentar libertades y equidad social. De otro lado, sin embargo, esos Otros necesitan estar debidamente definidos, administrados y politizados por un orden que se entiende superior al basarse en la ley común (Gros, 2002:144;

²¹ La Alcaldía de Bogotá parte del Decreto 2164, para suprimir la obligatoriedad de un resguardo territorial, y añadir que el Cabildo urbano debe acatar "la ley de origen o de derecho mayor o propio de cada comunidad".

Kymlicka, 2006; Crowder, 2013). Se ha legitimado de este modo una ‘tiranía de la tradición’ (Martí, 2001:139-140) pues, para dar existencia *de iure* y *de facto* a los grupos indígenas, independientemente de sus condiciones particulares de vida tanto históricas como actuales, todos han sido definidos de una forma en exceso reducida que estatiza analíticamente la identidad cultural indígena e invisibiliza los procesos históricos en los que ésta se desenvuelve (Jackson y Warren, 2005; Martínez, 2014:144-146). La tradición (en términos de usos, moralidades, formas y costumbres transmitidos por la continuidad y el hábito) se ha impuesto mediante la ley como la única forma válida de ser indígena, bajo la forma de diacríticos identitarios exigidos por instancias como la Dirección de Asuntos Indígenas, Minorías y Rom del Ministerio del Interior y de Justicia para definir quiénes pueden o no ser beneficiados de políticas públicas diferenciales. Al final, la igualdad de los indígenas resulta muy restringida pues, ya que el Estado pretender evitar la asimilación cultural por cualquier medio, las opciones de vida de los individuos se ven limitadas —e incluso sancionadas— cuando los indígenas no cumplen con las expectativas legales.

Así, la ley no está comprendiendo proyecciones críticas sobre posibles transformaciones en creencias y tradiciones ni al hecho de que “pertener a un pueblo no implica estar enajenado [...] y determinar la pertenencia de un individuo a un pueblo por los usos y costumbres que sigue, sería reducir ese pueblo a la inmovilidad y a sus miembros, a la reiteración a-crítica de formas fijas de vida”. Pero la identidad indígena no se limita a ciertos rasgos; es una variable que da cabida al disenso y el cambio, dentro del contexto y el horizonte cultural definido de cada pueblo (Villoro, 2002:229-230).

En palabras de Diana Bocarejo, el reconocimiento, la aceptación y la visibilización de la diferencia que promueve el multiculturalismo son limitados a ciertas formas de diferencia, determinadas en los marcos legales y normativos de la nación en donde se piensa, erróneamente, que se es más o menos indígena, o más o menos auténtico, dependiendo de si se tienen o no algunos atributos considerados imprescindibles para determinar si existe identidad indígena en una comunidad; además sirven para establecer si, en virtud de ella, se le puede otorgar reconocimiento

y derechos diferenciales a sus miembros (Bocarejo, 2011[1]:100). Tales atributos, con los que una comunidad indígena debe demostrar que merece el reconocimiento estatal son: 1) la tenencia colectiva de la tierra²², 2) la integridad de tradiciones y prácticas culturales específicas, 3) una organización social propia y 4) unas prácticas económicas particulares (Bocarejo, 2011[2]:7-8). Sumado a lo problemático que resulta establecer un listado de rasgos como éste, sobreviene que si no se cuenta con estas características, los operadores jurídicos pueden llegar al extremo de asegurar que un pueblo ha perdido toda identidad.

No obstante, en la vida cotidiana los grupos indígenas se han configurado como parte importante de la cultura, la política y la economía globales y, para lograrlo, se han desmarcado del esquema monolítico que parecía condenar a los pueblos a la asimilación (García Canclini, 1990; Kicza, 1993; Hale en Gros, 2002:128) o a la extinción (Díaz Polanco, 1992:32; ACNUR, 2002-2009; Clifford, 2013:7-13). Los indígenas se han hecho con las definiciones, los discursos y las construcciones que versan sobre ellos mismos, leyéndolos, construyéndolos, subvirtiéndolos y reconfigurándolos de formas muy heterogéneas y cercanas al resto de la sociedad. En el caso latinoamericano, hay esfuerzos de reivindicación identitaria que liberan espacios sociales y políticos favorables y legítimos donde los gobiernos reconozcan la multiplicidad y autonomía de las personas indígenas (Gros, 2000:89).

El caso de los kichwa bogotanos plantea claramente esa discusión, pues ejemplifica una comunidad histórica y socialmente diferenciada de indígenas donde los requerimientos del modelo de indígena legalmente válido no siempre se cumplen: para empezar, los kichwa son un pueblo indígena de carácter binacional y no son poseedores colectivos de ningún territorio (de hecho tal figura no existe en el Ecuador²³). A su vez, su carácter transnacional ha devenido en procesos no

²² Sustentado legalmente en el principio jurídico "*Prior in tempore, potior in iure*", se da preferencia en el Derecho a quien, entre dos o más partes que alegan iguales derechos sobre algo, haya estado primero en posesión de ese algo. En el caso indígena, ya que la tenencia de la tierra es colectiva, los derechos sobre ella están vinculados a su reconocimiento como pobladores originales. El principio jurídico ha tenido un desarrollo profundo en las leyes y ha permitido muchos de los reclamos territoriales y de reparación histórica del indigenismo contemporáneo.

²³ Existen en Ecuador figuras como las ETIS (Entidades Territoriales Indígenas) cuyo reconocimiento fue reciente (Constitución de 1998) y su implementación problemática, ya que más del 50% de la población ecuatoriana se

violentos de desarraigo, en márgenes de movilidad e intercambio sociocultural muy amplios, y en dinámicas de transformación de las prácticas culturales que son consideradas parte formativa y constitutiva de su identidad. Además, son una comunidad tan amplia que resulta imposible que estén unificados social o económicamente. Ya lo dicen investigadores como Alicia Torres: la unidad, la reciprocidad y la cohesión de la comunidad son un ‘espejismo’ que enmascara las profundas escisiones socioeconómicas de la población (Torres, 2008:1:14) y no permite hablar de un grupo homogéneo identitaria o socialmente. Ello los ha convertido en una interesante singularidad, ya que no se ajustan a una única categoría de análisis social, ni se ajustan a los ideales románticos de la sociedad o a los discursos estáticos sobre la indigenidad que perviven en la ley y en el Estado.

La indigenidad kichwa oficial en Colombia

El Cabildo kichwa, como única institución representante de la comunidad kichwa en Colombia, ha construido una historia oficial, basada en el acervo documental con el que cuenta el pueblo kichwa: desde la historia colonial, hasta los estudios realizados por distintos investigadores desde mediados del siglo XX (Ordóñez et al, 2014:47; Comunidad Kichwa, 2007:22), cuando las comunidades otavalas empezaron a tener un gran crecimiento económico y una importante actividad migratoria transnacional.

La idea de que las comunidades indígenas de la región estaban relacionadas directamente con la nobleza del extinto Imperio Inca tuvo su origen en los discursos nacionalistas promovidos en Ecuador durante los siglos XVIII y XIX. Por ello, los indios ecuatorianos fueron pensados como ‘más puros’ que los demás ‘salvajes’ de la América colonial; nativos “excepcionales por su limpieza, sus facciones correctas y sus adecuadas estaturas y formas”, así como por ser “trabajadores y honrados”. Tanto así que fue a los indios otavalos y de las marcas circundantes (la actual provincia de Imbabura y los cantones de Ibarra, Otavalo, Cotacachi y Atuntaqui) a quienes les fue

identifica como indígena (Castillo y Cairo, 2002). Además, la protección legal de “tierras comunitarias” sólo inició con la Constitución de 2008 (Art. 84) y, según autores como Alicia Torres, en la práctica esas tierras son casi inexistentes.

encomendada la labor de tejer textiles para las coronas española e inglesa (Muratorio, 1993:24-30; Kyle, 2001:88-91).

Muratorio refiere cartas de Simón Bolívar y similares relatos históricos, para confirmar la reputación positiva de los otavalos durante el siglo XIX: eran presentados como un ejemplo a seguir para los indios que permitían que el proceso civilizatorio tomara su curso ‘natural’ (Muratorio, 1993:24-30). El romanticismo nacionalista decimonónico que recuperó el reclamo de nobleza incaica, también reclamó otras distinciones que hiciera la Corona española a los otavalos, como la libertad otorgada a los mindalaes, una élite indígena especializada en el comercio que podía trabajar extraterritorialmente y estaba libre de tributos (Maldonado, 2002; CECOIN, 2004). Estos relatos tendrían importantes efectos en la sociedad del siglo XX, pues los kichwa, considerados una población excepcional y con una posición histórica privilegiada, pudieron identificarse como comerciantes y viajeros. Además, no se vieron tan afectados por las mismas relaciones de subordinación, explotación o dependencia que otros indígenas (Ruiz Balzola, 2009:13-14).

Tales ideas dieron lugar a que los kichwa empezaran a migrar y a formar rutas comerciales de textiles desde muy temprano en su historia reciente. Los imbaya, un grupo kichwa que trasladó sus emplazamientos rurales hacia las localidades ecuatorianas de Otavalo, Ibarra, Atuntaqui y San Luis, fueron los primeros en desplazarse hacia el exterior (Ordoñez, 2008:74), y los primeros en incursionar en los mercados transnacionales, a partir de la producción textil y la producción musical; ambas son características que se han configurado como marcas distintivas de los kichwa en el mundo. Para los años treinta del siglo XX, los ‘pioneros’ kichwa se aventuraban hasta Ipiales y las localidades circunvecinas. Para los años cuarenta, algunos hombres otavalo migraron hacia Bogotá, Medellín, Popayán, Cali y Pasto, en Colombia, posicionándose económicamente mediante el comercio, antes de llevar consigo a sus familias. Para los años cincuenta, los kichwa se habían establecido en Santo Domingo, San Andrés, Curazao, Aruba y Puerto Rico y, en los setenta ya había colonias en Venezuela, Perú, Chile, Argentina (Ordoñez, 2008:75), Norteamérica, Europa, Asia y Australia (Meisch, 2002; Maldonado, 2004:46; Balzola, 2009:16).

En 1945, la antropóloga estadounidense Elsie-Clews Parsons inició su investigación en el valle de Otavalo, que suscitó el interés de la ONU, del gobierno del Ecuador, y de académicos estadounidenses. Ya en 2002, la antropóloga Lynn Meisch describió a los kichwa otavalo como un grupo étnico transnacional, inscrito dentro de matrices sociales, políticas, culturales y económicas esencialmente urbanas que se extendían mucho más allá de sus territorios y comunidades de origen. Calculaba que, de una población aproximada de 60.000 individuos, al menos 10.000 se encontraban en el exterior: 4.000 de ellos en las colonias permanentes de Bogotá y Popayán, en Colombia; Nueva York, Chicago, San Francisco, Portland y Seattle, en los Estados Unidos; Barcelona en España; y Ámsterdam en Holanda, así como con presencia en otras muchas ciudades (Meisch, 2002).

Los kichwa han construido de este modo, y desde hace mucho tiempo, importantes redes sociales y comerciales transnacionales, basadas principalmente en lazos de solidaridad; en estas redes la diferenciación étnica resulta clave debido a que parte del comercio se da a partir de cómo se ven y del exotismo que se les adjudica a ellos, a su música, y a su producción artesanal. Y ya que el comercio y los viajes son formas de marcación étnica e identitaria destacadas, a las que se recurre continuamente, la comunidad ha estado en contacto con otros marcos culturales en los que existe una necesidad importante de ser reconocidos. Esto ha terminado por generar un fuerte contraste: en pro de avalar su indigenidad, la diferenciación y la marcación étnica se han vuelto imprescindibles para la comunidad, a pesar de que el intercambio cultural al que constantemente se enfrentan, los lleva a la reinvencción identitaria en contextos urbanos.

En otras palabras, al favorecer las migraciones, el mestizaje y la formación de colonias cuyo sustento radica en el comercio (en lugares tan variados como lejanos del territorio de origen), los kichwa han construido identidades étnicas basadas en los elementos simbólicos de sus propias narraciones, discursos y trayectorias migratorias; pero también han debido plegarse a las exigencias sociales y jurídicas de sus contextos vigentes (Martínez, 2014:149-152). Esto se ve reflejado en las palabras del Cabildo de Bogotá:

“Por el espíritu ancestral que tiene la nación kichwa identificamos que los primeros kichwa que llegaron a Bogotá, lo hicieron con la intención de generar intercambios culturales e ingresos complementarios a través del comercio, de artesanías, pero conservando su identidad cultural y su lugar de asentamiento en el territorio de origen [...] El pueblo kichwa desde épocas prehispánicas y dadas sus excelsas habilidades para el comercio y la producción textil que los identifica, se ha caracterizado por ser un pueblo migrante y con fuertes tendencias a habitar en contextos urbanos, lo que no ha sido obstáculo para que mantenga profundas raíces de pertenencia a su territorio.”

(Comunidad Kichwa, 2007: 27-28).

Ahora, ya que de acuerdo con los informes de poblaciones del Ministerio de Cultura (2009), del CECOIN (2004) y del propio Cabildo Mayor Indígena Kichwa de Bogotá, se estima que el total de la población kichwa de la ciudad se encuentra alrededor de las 1.500 personas, y que esta cifra, comparada con el Censo del DANE de 2005, supone casi el 10% del total de la población indígena de la ciudad²⁴, está claro que se trata de una población significativa para la ciudad, con presencia continua por más de 70 años.

En 2003, los kichwa empezaron a organizarse en asambleas comunitarias al aire libre, donde se aliaron con asociaciones indígenas como la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia), la AICO (Autoridades Indígenas de Colombia) y la ASCAI (Asociación de Cabildos Indígenas) para clarificar si tenían acceso a los servicios distritales de salud, educación y participación política (Comunidad Kichwa, 2007). A raíz de estos encuentros, la comunidad kichwa pudo beneficiarse de la coyuntura política de 2005 cuando, con el liderazgo político de Luz Helena Izquierdo y Ati Quigua, en la alcaldía de Luis Eduardo Garzón (2004-2007), se dio lugar al reconocimiento de cinco cabildos indígenas urbanos entre los que se contaba CAMAINKIBO.

²⁴ En Bogotá se estima la presencia de más de 15.000 indígenas, pertenecientes a 87 grupos indígenas diferentes.

No obstante, la institución del Cabildo fue y ha seguido siendo problemática: en primer lugar, legalmente hablando, el carácter binacional de la comunidad kichwa forzó los límites de la legislación colombiana pues, ya que ésta no contemplaba el reconocimiento de pueblos indígenas ajenos a las fronteras nacionales (Bocarejo, 2011[1]:105), fue necesario que la organización indígena propiciara el desarrollo de nuevos elementos jurídicos como la Ley 1203 de 2008 o “Estatuto Migratorio Permanente entre Colombia y Ecuador”, que regula las migraciones binacionales, incluyendo a la población indígena. En segundo lugar, su gestión y administración sólo ha contado con un grupo minoritario de familias que, aunque tienen una larga trayectoria en la ciudad, hoy conforman un grupo muy fragmentado y frente a cuyo liderazgo existen muchos desacuerdos. En tercer lugar, la existencia del Cabildo no es conocida por muchos kichwa, y la legitimidad de su gestión es puesta en entredicho por algunos otros.

De cualquier forma, la anomalía legal que el Cabildo representó en su momento (Bocarejo, 2011[2]; Zambrano, 2011), refuerza el caso de Bogotá como un espacio singular para ser indígena. La comunidad kichwa tiene personería jurídica, recursos estatales, reconocimiento legal, y un importante aval institucional en territorio colombiano. Pero son un grupo indígena con reconocimiento oficial del Estado colombiano, cuyos miembros, además de indígenas, se piensan a sí mismos como comerciantes y como migrantes transnacionales, con prácticas que hacen parte de su identidad ‘tradicional’, y que los distancian de los imaginarios restrictivos que tienen tanto la ley como la sociedad acerca de los indígenas.

Después de todo, la continuada exposición del pueblo kichwa a las dinámicas globales les ha permitido enfrentarse a más intercambios culturales y a las tensiones que éstos puedan generar. Por tal motivo, cuestionan y deconstruyen con mayor facilidad los discursos y las prácticas que les han sido asignados en tanto que indígenas, adoptan nuevos modelos de vida, nuevas configuraciones identitarias y nuevas perspectivas como comunidad (Maldonado, 2002:46-55). De tal forma, reivindican su diferencia étnica y, simultáneamente, demandan acceso igualitario como ciudadanos de Bogotá.

SEGUNDA PARTE

Identidades restringidas

“La comunidad kichwa ha constituido un frente cultural ancestralmente conservado y fortalecido por la misma comunidad para lograr espacios de diálogo y concertación; a fin de intercambiar, adoptar y adaptar nuevas realidades y necesidades que el cambio de hábitat conlleva con su identidad, fortaleciendo de esta manera la interculturalidad como una vía para alcanzar el desarrollo de la comunidad de la ciudad y de la región de manera integral.”²⁵

Volviendo ahora a la figura del Estado moderno como “administrador de la etnicidad” (Gros, 2000), todo parece apuntar a que, cuando indígenas como los kichwa flexibilizan sus identidades, la ley colombiana da por hecho que la identidad indígena se pierde. Por esto, siguiendo a los antropólogos John y Jean Comaroff, considero acertado pensar la comunidad indígena, en relación con la identidad étnica, como 1) una relación dinámica, inscrita en un contexto cultural específico, que contrasta diferentes grupos sociales, pero que es forjada históricamente; 2) que la forma en que se experimenta y se expresa varía de acuerdo con las posiciones y las relaciones de poder entre los grupos, formando así una conciencia que determina la acción; 3) que posiciona diferentes grupos en relaciones socio-económicas y políticas; 4) construye y enmarca una cotidianidad que tiende a naturalizarse y; 5) tiende a ser perpetuada en tanto se convierte en un principio, a pesar de sus transformaciones (Comaroff & Comaroff, 1992).

Así, la identidad étnica no es la única condición de un indígena, ni un atributo que pueda definirlo de manera constante e invariable. Es una postura entre muchas posibles, adoptada en momentos de interacción, para organizar relaciones sociales conforme a la significación que se da a la pertenencia a un grupo. De este modo, las identidades son construidas, contextualmente, en función de la diferencia. Es decir, como una interacción que no es necesariamente de oposición, pero que sí está mediada por el conflicto entre personas o grupos que se piensan a sí mismos como

²⁵ Fragmento del discurso de inauguración del Festival de Etnias Milenarias “Somos historia, somos saberes”. Diciembre de 2012, por Luis Alfonso Tutanquimba, Gobernador del Cabildo Mayor Indígena Kichwa de Bogotá.

miembros de comunidades con diferencias económicas, sociales, de poder o culturales (Hall, 2003:16-17; Gros, 2000:40, 68; Barth, 1976).

La identidad cultural, entonces, no se posee sino que se ejerce, y es una variable en constante construcción porque (1) está inscrita en sentidos y prácticas definidas; (2) es una posición asumida por el individuo de forma múltiple y fragmentaria pero contextualmente coherente; (3) es escenificada mediante la performatividad, que juega un papel fundamental pero no sólo como actuación (o *performance*) sino como todo ‘hacer’ que da pertenencia y sentido a un individuo que se posiciona en un contexto con alguna significación; (4) el discurso identitario remite al dispositivo normativo que lo hace real y; (5) la identidad no es fruto de una acción racionada y elegida libremente por los sujetos sino que se encuentra estructurada y limitada por maquinarias que la limitan espacial, temporal y jerárquicamente (Briones 2006:67-69).

Es importante tener esto en cuenta ya que la identidad kichwa, que parece tan difícil de asumir para las leyes colombianas, es claramente dialógica y cambiante para las personas con quienes traté a lo largo de la investigación, independientemente de su edad, género o creencias. Lo demuestra Juliana, por ejemplo, una joven de dieciséis años que estudia en un colegio distrital, está inscrita al Cabildo y suele bailar en fiestas y muestras culturales regularmente. Con ella no pude entablar una conversación más allá de las cordialidades hasta un año después de haberla conocido, cuando su madre le dijo que estaba bien hablar conmigo. Esto puso en evidencia el celo con que los kichwa cuidan a las mujeres, en especial de los *mishu*²⁶, pero permitió que Juliana confiara en mí y me hablara, por ejemplo, de los contextos en los que ella y su familia se presentan a sí mismos como kichwa y aquellos en los que no, del siguiente modo:

“Pues es que si estoy con mis amigos en el colegio o vamos a salir por ahí no voy a ir con el *anako* porque no es el momento ni el lugar. Igual mi hermano, si está tocando con su banda de rock, va con esa ropa y él no va a empezar a hablar en lengua si la

²⁶ El vocablo *mishu* (o *misha* en femenino) suele referirse únicamente a los “mestizos”, pero es extensible a cualquier persona que no pertenezca al pueblo kichwa.

canción es en inglés o en español. En cambio, si estamos en una fiesta de la comunidad o algo así, es distinto, porque *ese sí es el momento de vestirse de gala y mostrar nuestra cultura*".

Lo primero que Juliana hace notar es que los kichwa en Bogotá, como es lógico, se mueven y se relacionan en espacios 'no indígenas' en los que no tienen por qué mostrar su indigenidad, a pesar de que hay contextos en los que la demostración de los rasgos culturales que diferencian a los kichwa de otros grupos sí es importante, tal como ocurre en las fiestas de la comunidad en las que Juliana siempre se mostró tan orgullosa de participar que incluso fue *ñusta* de su comunidad. Sin embargo, las mismas fiestas no son vistas de igual forma por toda la comunidad. Algunas personas más adultas recuerdan tiempos previos al establecimiento del Cabildo y ven en las fiestas motivos para recelar. Así me lo hizo ver Luisa, una mujer que llegó a Colombia hace casi treinta años siendo aún una niña y que hoy en día trabaja junto con su esposo, Daniel, como distribuidora de ropa y otros productos textiles en almacenes de San Victorino y San Andresito en el centro de la ciudad:

"Aquí en Colombia antes no había fiestas ni nada de eso, y la gente *ya no* se vestía con las ropas de indígenas sino, pues, *con ropa normal* para salir o para ir a trabajar y eso. Pero ahora hace... *desde lo del Cabildo... todo eso como que toca hacerlo, porque dicen que acá toca hacer todo como en la antigüedad allá en Ecuador... que porque a todos los indígenas les toca hacer eso acá. Los del Cabildo son los que hacen eso...* pero yo no voy porque nosotros somos cristianos y eso no me gusta y la religión nos lo prohíbe".²⁷

Lo cierto es que, aunque las festividades que celebran hoy los kichwa no son nuevas, sí han tenido un nuevo auge y resignificación. Las fiestas tradicionales de la región otavala se remontan, según atestiguan las crónicas de Garcilaso de la Vega (1609) y algunas investigaciones arqueológicas, al antiguo Imperio Inca y a sus herederos quechua; tanto así que *Raymi* es un vocablo quechua que

²⁷ Luisa, conversación del 15 de junio de 2013.

significa ‘fiesta’, y se refiere a cualquiera de las cuatro grandes festividades agrícolas del Imperio Inca, que seguían la concurrencia de solsticios y equinoccios, y que fueron absorbidas por festividades católicas en algún momento entre la colonia y nuestro tiempo. No obstante, desde los años noventa, las festividades fueron reapropiadas y reimaginadas por los kichwa como celebraciones ‘ancestrales’, en un intento por regresarles su sentido original: el *Pawkar Raymi* (o *Sisay Pacha*) del equinoccio de primavera, era llamado ‘Carnaval’²⁸ hasta hace menos de veinte años. El *Inti Raymi*, fiesta principal del calendario incaico y celebrada durante el solsticio de verano como Fiesta del dios Sol, estaba cristianizada como San Juan. El *Koya Raymi*, del equinoccio de otoño y Fiesta de la diosa Luna, fue por años la fiesta de la Virgen y el Yamor²⁹ y; finalmente, el *Kapak Raymi*³⁰, la fiesta de la nueva vida que correspondía al solsticio de invierno, se empleaba como Navidad (Ordóñez, 2008:81-83; Ordóñez Roth et al., 2014).

Como Luisa, hay muchos que han notado cambios en la celebración de las fiestas tradicionales; cambios que relacionan con la formación del Cabildo y que es el motivo por el que siguen refiriéndose a las fiestas con sus nombres ecuménicos y, no sin cierta ironía, se refieren a los ‘nuevos’ nombres de las fiestas como una ‘invención’ muy reciente dirigida al turismo y la política. Pero, aunque hay quienes consideran que recuperar los nombres de las fiestas es un justo retorno a la ancestralidad y a la tradición, es notorio que el cambio en la forma de leer las fiestas se encuentra en consonancia con la promulgación y ejecución de las normativas referentes a los indígenas en la ciudad ya que, según éstas, para que el Estado otorgue reconocimiento al grupo indígena, todo aquello que es ‘tradicional’ debe mostrarse, rescatarse y conservarse.

²⁸ La celebración del “Carnaval” en particular es un remanente católico que puede verse en otros carnavales del mundo como los de Venecia, Rio de Janeiro o Mardi Gras, que consistía en una fiesta de grandes proporciones y excesos, previa al miércoles de Ceniza y al inicio de la cuaresma.

²⁹ Las fiestas del Yamor y el Koya Raymi en Otavalo son presentadas como eventos de interés turístico en el sitio web oficial de Ecuador: <http://www.ecuador.com/espanol/blog/las-fiestas-de-yamor-una-combinacion-de-tradiciones-que-despierta-entusiasmo/> - Sitio web consultado por última vez el sábado 26 de julio de 2014.

³⁰ Los sitios elnorte.ec y hoy.com.ec contextualizan el Kapak Raymi en Otavalo <http://elnorte.ec/otavalo/actualidad/29828-celebran-el-kapak-raymi-o-navidad-andina.html> y <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/navidad-o-kapak-raymi-que-celebramos-384024.html> - Sitios web consultados por última vez el sábado 26 de julio de 2014.

Recuerdo ahora la primera vez que asistí a una fiesta de *Pawkar Raymi* que se llevó a cabo en un salón comunal de Bosa, al sur de Bogotá³¹. La fiesta, que según sus asistentes se empezó a realizar hace relativamente poco en Colombia era muy llamativa y, aunque con el tiempo descubrí que las fiestas eran muy similares entre sí, en ésta pude notar más que en cualquiera que la población kichwa era escasa y que existían muchas relaciones que no esperaba encontrar tan a la vista.

Sobre la tarima bailaba un grupo de jóvenes vestidas con *anako* y mucha joyería, acompañadas por un grupo kichwa de música en vivo (que también vendía sus grabaciones allí mismo), pero los miembros de la comunidad constituían un grupo de lo más variado, con miembros de todas las edades, clases sociales, credos religiosos y políticos, que viven y trabajan en distintos lugares de la ciudad, y que no comparten muchas de las características estéticas más obvias (su vestimenta, cabello o adornos varían muchísimo). Algunos estaban allí como invitados o como representantes del Cabildo, pero otros ni siquiera eran conscientes de la existencia de dicha institución. Muchos de los primeros estaban vestidos de gala con ropajes tradicionales, hablaban kichwa entre ellos y compartían bocadillos típicos de Otavalo como maíz tostado, colada de maíz³² o puro³³, una bebida envasada y compartida únicamente por el taita Tituaña, en una caña hueca adornada con tejidos coloridos, abalorios, plumas, atrapasueños y pequeños grabados que, en un tono jocoso, el taita llama ‘el palo sagrado del kichwa’. Muchos de los que no tienen relación con el Cabildo, por su parte, aunque no conocen el idioma, los trajes, la música ni lo que se celebraba aquel día, estaban allí por una razón: junto con el nombre indígena de la celebración y las tradiciones redivivas, la presencia indígena es importante para muchos invitados.

Por contraste, la variopinta colección de personas de diferentes etnias, con historias, motivos y discursos políticos entremezclados, era abrumadora: representantes políticos, funcionarios de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, veedores distritales, reporteros de diferentes

³¹ Extractos de las primeras notas de campo realizadas en 2012.

³² Bebida artesanal, no alcohólica, hecha tradicionalmente de harina de maíz con piña o mora, hervidas.

³³ El puro, también llamado ‘caña’ o ‘fuerte’, es un aguardiente artesanal fermentado y destilado de la caña de azúcar, con un alto porcentaje alcohólico. En ocasiones se destila con frutas para obtener otros sabores.

medios, antropólogos, trabajadores sociales, miembros de otros grupos indígenas como los Inga y los Ambiká-Pijao, vendedores y habitantes del sector en el que se realizaba la celebración. Entre algunas organizaciones no gubernamentales, recuerdo especialmente a la directora de una fundación cuyo fin último es impulsar proyectos sociales y productivos para que algunas comunidades indígenas colombianas conserven y fortalezcan sus tradiciones y su etnicidad, desde ‘su sabiduría ancestral’. Con ese fin, ella me decía que los miembros de su fundación buscan “comunidades de indígenas que realmente conserven su patrimonio cultural y étnico originario, para ayudarles a reforzar su autonomía e inclusión”. En el caso kichwa, asistían a las muestras culturales y a las reuniones políticas de la comunidad, para verificar que “no se estuviera perdiendo su cultura”.

Por su parte, los funcionarios de organizaciones gubernamentales deben evaluar las fiestas y al Cabildo, verificando que “los indígenas sigan siendo indígenas”, según me informó un funcionario de la Secretaría Distrital de Integración Social en ocasión de un *Inti Raymi*. Según me explicó el hombre, el grupo indígena debe cumplir con ciertos requisitos exigidos por la ley, tales como la conservación de prácticas culturales como bailes, cierto tipo de música, una lengua, cierta vestimenta o el cabello largo, por ejemplo. El hombre debía verificar, además, la existencia de una organización social tradicional, basada en un concejo de mayores, un concejo de mujeres, y en la presencia de figuras como la del Taita. Buscaba también la pervivencia de elementos místico-religiosos asociados a la naturaleza, construcciones de género (marcadamente patriarcales, para el caso), e incluso observaba que existiera una coincidencia fenotípica entre los miembros de la comunidad. Del informe de este tipo de funcionarios depende parte del aval distrital y, por ende, el reconocimiento de los indígenas como tales, la obtención de recursos y de oportunidades de participación, y el acceso a las políticas públicas distritales.

Y aunque puede que la continua verificación de la indigenidad de un pueblo resulte excesiva, ya que existen precedentes jurídicos de indígenas que no han sido reconocidos estatalmente por no haber preservado antiguas tradiciones, el afán por demostrar ciertos rasgos estereotípicos no es infundado: Christian Gros (2000:67) recuerda un caso en el Huila de 1963, cuando se resolvía una

disputa de tierras entre un terrateniente y una comunidad que afirmaba ser de indígenas Yaguará. La comisión oficial de ese entonces, basada en la Ley 89 (aún vigente) dictaminó que la comunidad “no parece para nada diferente de las poblaciones campesinas no indígenas que viven en los alrededores: sin vestimenta, sin tradición y sin lengua indígena” y no los reconoció como tales puesto que “su posición intelectual y grado de avance socio-cultural es marcadamente superior a la de cualquier campesino colombiano [...]”. Como los Yaguará no escenificaban su identidad étnica y la defensa de su estatus de indio no se ajustaba al estereotipo del indígena, no se les otorgó el derecho a posicionarse como tales, porque no tenían sentido para las maquinarias jurídicas del momento.

Lo decepcionante es que hoy, los indígenas siguen enfrentando los mismos estigmas: quienes habitan, estudian y trabajan en Bogotá (descripción aplicable a toda la población kichwa) ven cuestionada su identidad, y no son considerados ‘tan’ indígenas. Violeta, madre de Juliana y una devota católica que ronda los cuarenta años, en alguna ocasión me explicaba, mientras se aseguraba de que yo tomara una abundante ración de comida, que “hay gente que dice que si perdemos nuestras tradiciones dejamos de ser kichwa, pero yo creo que eso depende es de uno”. Ella, que hace parte del Cabildo y que ha visto las transformaciones de las fiestas y la necesidad de usar el *anako* tanto en Colombia como en su natal Ecuador, reconoce la importancia política de retomar tradiciones que se habían hecho a un lado en favor de la religión u otros valores. Ahora, Violeta aprende a hablar kichwa y recuerda las historias y costumbres de sus abuelos.

Igualmente hay personas como Gabriel, un kichwa nacido en Saraguro a quien conocí por medio de un blog en el que describía la cultura kichwa y su convencimiento de que las tradiciones, la vestimenta, el pelo largo, la música, y las costumbres (en general los marcadores étnicos y los diacríticos identitarios) deben preservarse sobre cualquier cosa. Gabriel es un hombre que se define a sí mismo como conservador, aunque su historia de vida contrasta con ello: a los 32 años es ingeniero profesional, migró muy joven de su pueblo a Quito para estudiar, y vivió allí hasta cuando una oportunidad laboral con una multinacional tecnológica lo llevó a otro país. Tuve la oportunidad

de hablar con él personalmente, en un café del centro de Bogotá, durante su viaje. Gabriel es muy consciente de que su trayectoria de vida no es estereotípica y, por ese motivo, él apuesta por preservar y reproducir esencialismos, para evitar las influencias externas y “para no dejar de ser indígena” al vivir en el mundo *mishu*. En su momento, me aseguró que “el contacto con la cultura de los *mishu* es nocivo para el kichwa, porque nos cambia y perdemos toda nuestra identidad como indígenas”.

A pesar de las expectativas institucionales, los indígenas sí han notado los cambios en el modo de pensar y de vivir su cotidianidad como individuos y como comunidad. Sin embargo, éstos se hacen más evidentes en las opiniones de quienes se oponen al indígena estereotípico o que cuestionan su validez. Para este fin, resulta útil citar otros posicionamientos como el de Bryan, un joven de diecinueve años que es nieto e hijo de kichwa colombianos y que trabaja con sus padres vendiendo ropa en el centro de la ciudad, aunque le gustaría estudiar una carrera universitaria si pudiera permitírselo económicamente:

“— ¿Eres kichwa?

— Esa es mi cultura, mis papás son kichwa, mis abuelos y de ahí pa’ arriba, y yo estoy orgulloso de eso, esa es mi cultura. Pero no por eso tengo que dejarme el pelo largo si no me gusta. Yo escucho rap y hip-hop así que me visto así, con ropa ancha y la gorra y eso porque es mi estilo. Tampoco tengo por qué bailar a la luna y hacer esas cosas que no son de mi Dios, porque eso sería como ídolos ¿no? *Eso no significa que yo no tenga mi cultura. Yo soy kichwa [...]* Pero ellos [dice refiriéndose a algunos de los representantes indígenas] no quieren cerca a nadie que tenga el pelo corto o que se vista con ropa normal, y discriminan más que todo a los que no sabemos hablar en lengua. [...] Yo no entiendo cuál es el problema tan grande.”³⁴

³⁴ Bryan, tomado de nota de campo de entrevista informal, 5 de abril de 2014. Énfasis agregado posteriormente.

Bryan y su primo, Jason, fueron invitados por Juliana al *Koya Raymi* 2013, donde los conocí. Ambos se encontraban muy incómodos en la fiesta, ya que ni ellos ni sus familias tienen buena relación con el Cabildo, debido a que ellos se oponen a rescatar tradiciones que no vayan en consonancia con su cristianismo, debido a que no conocen la lengua, y debido a que no les interesa estar supeditados a los beneficios que pueda darles el gobierno por ser indígenas. De hecho, aunque Bryan se reconoce como kichwa, se le dificulta sentirse parte de la comunidad ya que se opone a los límites identitarios que el Cabildo espera de él. Su postura permite poner de manifiesto rupturas importantes entre la construcción de identidades cotidianas, y la que se da por cuenta del indio permitido y regulado jurídicamente a través de las instituciones distritales y el Cabildo.

Jason, que tiene diecisiete años y es notablemente más introvertido que su primo, necesitó algún tiempo antes de generar lazos de confianza que me permitieran hacerle preguntas personales y que le permitieran expresar sus puntos de vista directamente. Al preguntarle si es kichwa, me dijo:

“Yo no sé hablar en kichwa porque mis papás tampoco saben... o sí saben, pero solo lo que se necesita para poder hacer sus negocios. Además, que ellos dicen que no sirve para casi nada más porque igual todo el mundo habla es español [...] Ellos no quieren que yo me quede vendiendo ropa porque les ha tocado muy duro a mis viejos. Ellos quieren que yo estudie, que me gradúe del colegio, que vaya a la universidad... lo normal. Como todo el mundo. Igual nosotros somos kichwa, aunque no nos la pasemos en estas cosas [las fiestas]. *A mí no me da pena decir que soy kichwa*. Incluso una vez le rompí la nariz a un *man* [sic] por burlarse de mí que le dio por decirme indio y no me acuerdo qué más...”.

En otra ocasión, cuando le pregunté a Bryan en su lugar de trabajo qué era ser kichwa y por qué él lo era, me contestó con un ímpetu que me resultó muy llamativo:

“¿Y usted por qué se viste así? ¿Por qué escucha la música que le gusta? ¿Por qué habla español? ¿O es que por ser colombiano deja de ser de su familia o deja de escuchar y hacer lo que le gusta o lo que le enseñaron de chiquito? Es lo mismo. Yo soy kichwa,

pero eso no significa que yo tenga que hacer las cosas que ellos [las autoridades kichwa] dicen [...] Si fuera por la ropa, a mí esa ropa no me gusta y ya, ¿no puedo decidir eso?... además que, ¿quién se viste así en la realidad? Aunque para vender y esas cosas sirva, no es para el diario. Eso parece más bien para un baile del colegio. Si es por el pelo, tampoco me gusta tener el pelo largo, eso da calor, necesita mucho cuidado y me gusta más como se me ve corto. Levanto más [risas]... Zapatear es ‘bacano’ aunque tampoco me gusta tanto esa música porque después de un rato me aburre... porque como que suena siempre a lo mismo. A mí me gustan otras cosas, ¿‘si pillá’? [...] Es lo mismo. Yo también nací acá [en Bogotá], soy cristiano, voy al colegio, todo eso, pero por ser kichwa a uno lo quieren joder y le toca dar explicaciones por todo lo que hace o no, como si no fuera una persona igual que ustedes.”

Fue realmente significativo encontrar así condensada una crítica y un reclamo por lo desdibujada que está la pretensión de igualdad multicultural pues, como si se tratara de una clase diferentes de persona, a los indígenas se les mide con parámetros que cuestionan su validez todo el tiempo. El modelo de indio permitido restringe a los individuos en su libre desarrollo, en su autonomía y en su acceso igualitario tanto a oportunidades como a libertades pero, además, deviene en formas de discriminación estructurales muy difíciles de explicitar.

En contraste con la opinión de personas ajenas al Cabildo, el señor Enrique Tutanquimba, miembro del Consejo y figura de autoridad en el Cabildo, contó su propia experiencia como kichwa durante la lección inaugural del curso de *Runa Shimi* que impartía. El evento tuvo difusión en los sitios web de la Alcaldía Mayor de Bogotá, la Alcaldía Local de Bosa y el Canal Capital (con la participación del periodista Esteban Cuatindioy); y siendo el señor Enrique una figura de la oficialidad del Cabildo, resultaba llamativo que ni él ni sus hijos conservan los diacríticos identitarios en sus vidas cotidianas, aunque sí en las fiestas y muestras culturales, sin que hayan visto perjuicio alguno en su identificación como kichwas. Él reconoce que esto puede deberse a su

propia posición, pero también declara lo peligroso que le resulta alejarse demasiado de lo que se espera de él y su familia:

“De joven yo estuve a punto de *perder mi identidad*, hasta usaba copete porque estaban Elvis y los Beatles. En esa época, aunque seguíamos siendo kichwa, nos habíamos vuelto nueva ola y rocanroleros y eso yo creo que no estaba del todo bien. Yo hasta fui de un grupo que se llamaba dúo Los Latinos y viajé por muchas partes.³⁵ Yo me quedé así, como occidental [lo dice, señalando especialmente su cabello corto así como su camisa beige, pantalón de dril gris y zapatos negros], porque ya me había acostumbrado a los veintiséis años, pero mis hijos *están muy orgullosos de ser kichwa... aunque ellos son mestizos y tampoco usan las ropas tradicionales [...]* Hay grupos que se resisten a la *civilización. Nosotros no*. Pero eso no significa que debamos perder nuestra lengua o nuestra cultura”³⁶.

Sus palabras reflejan la influencia de las políticas de asimilación colombianas que, por regla general, sobreentienden que conservar marcadores étnicos equivale a conservar la identidad pero, aunque dicho vínculo no es necesario, ha sido implementado como condición necesaria e inherente de las comunidades étnicas. Sin embargo, llegado el punto en que algunos individuos prescinden de marcadores, sin ver minada su indigenidad, puede trazarse un paralelo con la investigación de Claudia Briones (2007) entre los jóvenes mapuches argentinos. Ellos afirman su pertenencia a su pueblo, a la par que otras relaciones identitarias con elementos externos a la comunidad étnica: subculturas urbanas de índole musical y estética (como el punk y el heavy metal) que rompen y transforman el estereotipo mapuche. Esta ruptura puede pensarse como apertura a los flujos

³⁵ El dúo Los Latinos del Ecuador, integrado por José Quinche Maldonado “Orejas” y Luis Enrique Tutanquimba “Tles Tlagos”, gozó de cierta fama hacia los años 70. Algunos de sus videos pueden verse en el Canal de YouTube de Luis Quinche (<https://www.youtube.com/user/Aquinche>).

³⁶ Nota de campo, 10 de enero de 2014. Énfasis y anotaciones posteriores. La lección inaugural del curso de Runa Shimi fue promovida en el sitio web de la Alcaldía Mayor de Bogotá: <http://bogota.gov.co/article/clases-de-lengua-materna-inga-y-kichwa-en-el-festival-de-culturas-ind%C3%ADgenas-de-bosa>

culturales globales: “la percepción que tienen de ‘sí mismos’ no está marcada por la nostalgia del glorioso pasado de sus abuelos, ni por un miedo al contacto con el mundo exterior, y esta despreocupación por su pasado significativo no necesariamente desestructura el sentido de pertenencia identitaria individual y colectiva” (Maldonado, 2002:50). Después de todo, las personas se siguen reconociendo como kichwa.

Lo realmente difícil de abordar en estos casos es que tales procesos de transformación y diversificación al interior de las comunidades son un quiebre frente al modelo establecido: una lucha contra-hegemónica y una forma importante de individuación. Los indígenas se dignifican en tanto que seres humanos y ciudadanos, cuando no se les exige el uso de ‘plumas’³⁷ como demostración de su identidad (Briones, 2007). Pero, aunque esta diversificación podría ser pensada como el epítome de las políticas multiculturales que propulsan la autonomía de los individuos, no ha sido enfocada sino como la lamentable pérdida de la tradición y de la ancestralidad, aunque no es tal.

El mencionado Decreto 543 de 2011, por ejemplo, aunque busca generar mecanismos de participación que garanticen el acceso a derechos básicos, promover la investigación y erradicar la discriminación, sustenta su existencia en términos muy reducidos. El Decreto afirma que “la identidad cultural de los pueblos” se encuentra en peligro y que, por ello, se deben “visibilizar saberes, prácticas y expresiones culturales desde la cosmovisión, pensamiento y espiritualidad indígena”, basada en “la madre tierra”, para “recuperar, proteger, preservar, mantener, transmitir y proyectar las prácticas y expresiones culturales de los pueblos indígenas a partir de sus conocimientos ancestrales”. De nuevo: las instituciones y leyes que permean la vida cotidiana de las comunidades buscan preservar al indígena (discursivamente y de facto) dentro de un ideal romántico que restringe la singularidad y las libertades individuales.

³⁷ Entiéndase la expresión “plumas” como una metáfora literaria utilizada para referirse al andamiaje performativo que emplean los grupos indígenas para probar que realmente “poseen” una identidad étnica diferenciada.

Etnicidad e instituciones: dinámicas distritales de diferenciación

El multiculturalismo y el pluralismo jurídico implicaron cambios importantes en las formas de adscribir la etnicidad en todos los proyectos nacionales latinoamericanos. Así pues, recordemos que el ideal de civilización occidental, que Gros expone como parte del siglo XX, conllevó innumerables rupturas en el orden social que mantenía a cada grupo social en el que se suponía que era ‘su lugar’. Las poblaciones campesinas e indígenas, al migrar y cambiar sus contextos, atravesaron una crisis en sus modelos tradicionales de control económico, ideológico, social y político que, eventualmente, desembocaron en movimientos que cuestionaban la identidad y que generó controversiales procesos de “re-etnización” y “des-etnización” (Comaroff & Comaroff, 2009; Briones, 2002; Gros, 2000:98). El primero, de personas que se reapropiaban de su herencia indígena; y el segundo, que implementó el discurso de que no hacen falta condicionamientos visibles o prácticas culturales supuestamente puras o prehispánicas, para atribuirse una identidad indígena o la pertenencia a un pueblo.

En Colombia, la Constitución de 1991 significó un notable avance en el reconocimiento de derechos y de la propia diversidad étnica y cultural del país, dando pie a una inclusión política y social sin precedentes. Irónicamente, sigue exigiendo a todos los actores sociales — y a sus respectivas tentativas reivindicatorias — la adscripción a las particulares lógicas estatales para las que, si alguien reclama ser, por ejemplo, indígena, debe demostrarlo ante las instituciones distritales y nacionales que deciden, mediante estudios y bases de datos, quiénes hacen parte (o no) de una comunidad étnica. Pero, tal como me lo explicaron tres funcionarias de instituciones distintas (dos de la Dirección de Asuntos Indígenas y una del Instituto Para la Economía Social — IPES —), la mayoría de esos estudios se limitan a listados de indígenas o a estudios descriptivos y poco claros acerca de las comunidades indígenas. En definitiva, los funcionarios de las oficinas distritales (que se enfrentan con las personas desde una ventanilla) no saben cómo se decide quién es o no indígena.

Como ejemplo, cuando me dirigí al Ministerio del Interior para investigar los criterios y procedimientos de reconocimiento de los indígenas en la ciudad, no sólo tuve que pasar por varios filtros y explicar a media docena de personas quién era yo, por qué y para qué me encontraba allí,

sino que, cuando finalmente me atendió una mujer de la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías, lo primero que escuché fue: “Pero usted no es indígena, ¿o sí?”. El trabajo de esa funcionaria era atender requerimientos de las autoridades indígenas, como la petición de espacios públicos para eventos, entregar información acerca de conceptos jurídicos, registros y censos, y entregar certificados de pertenencia a alguna asociación indígena. Empero, según me contó, lo que más hace diariamente es redirigir a otras entidades a personas que reclaman ser indígenas y que acuden al Ministerio para solicitar auxilios económicos, a pesar de que la tarea de entregar subsidios corresponde a los Cabildos y a instituciones como las Secretarías de Educación, Vivienda, o Salud.

Ella me explicó que hay etnólogos contratados por la Dirección para definir y verificar si una comunidad es o no verdaderamente de gitanos, afrodescendientes, raizales, indígenas, desplazados, víctimas del conflicto o LGBT. Dichos profesionales, que pueden ser antropólogos o sociólogos (pero también abogados, psicólogos, enfermeros, trabajadores sociales, entre otros) se encargan de todas las minorías a la vez y su objetivo es ser veedores en las reuniones de las comunidades, generar censos y listados de sus miembros, y hacer seguimiento al trabajo que hacen, en el caso de los grupos indígenas, para conservar las tradiciones y elementos que les son propios. Sin embargo, los etnólogos se ven constantemente enfrentados al hecho de que la política pública no define con claridad quién es indígena, sino que se remite a los conceptos ambiguos de la Constitución y del Convenio 169 de la OIT. Por tal motivo, el ejercicio de determinar si las personas son o no miembros de cualquier minoría es una labor muy subjetiva que, fuera del trabajo etnológico, se limita a listados y censos institucionales (insuficientes y no unificados) de las personas reconocidas como indígenas por un Cabildo o por una Asociación Indígena particular.

“Yo una vez fui al Cabildo que a registrarme porque un amigo dijo que eso tocaba y que daban mercados si uno lo necesitaba y eso, pero allá *los que deciden si uno es kichwa son ellos* y a mí me dijeron que yo no y que le toca demostrar que es indígena, pero como yo me corto el pelo, no sé lengua ni tengo a nadie aquí en Colombia sino a mi primo,

entonces no. Después de eso supe más cosas y ahí no quise volver nunca allá. Esos son una rosca y si uno no está, pues no entra.”

Vicente, de 24 años, fue quien me dijo lo anterior. Él, que es hijo de un kichwa y una *mishu*, se radicó en Colombia hace más de seis años y se ha sentido discriminado por el Cabildo desde el inicio. Es de aclarar que, aunque el Cabildo sí tiene facultad para decidir quién cumple o no con los requisitos para ser kichwa, ya que Vicente nació en Ecuador y no está nacionalizado colombiano, el Cabildo de Bogotá podría reconocerlo kichwa pero no podría incluirlo en el censo de población kichwa-colombiana (que es la única habilitada para recibir los beneficios del gobierno). Empero, el proceso de inmigración que otorga una Cédula de Extranjería, derecho de residencia y acceso a los programas diferenciales del gobierno es dispendioso, muy costoso y sólo permite al Cabildo tomar parte como un respaldo.

No obstante, este no es un problema limitado a los extranjeros. Marcos, por ejemplo, es un kichwa mestizo, de 26 años, nacido en Colombia. Un trotamundos, cuya familia (madre, padrastro, una hermana adulta y un hermano menor) vive en el barrio El Progreso. Lo conocí en enero de 2013 mientras él pasaba unos meses en Bogotá visitando a su familia y reabasteciéndose de mercancía, mientras viajaba de Pasto hacia México. Marcos me describió cómo, con ocasión de una feria artesanal navideña, en una oficina distrital afirmaron que él no era indígena:

“Una vez yo fui a pedir permiso para poder poner un puesto en una de esas ferias que hacen en el centro, porque para eso toca hacer un montón de vueltas que ni se imagina. Alguien me había dicho que abrían cupos para indígenas así que fui a eso, pero me dijeron que me tocaba inscribirme como particular porque yo no era indígena. Yo les dije que yo era kichwa pero dijeron que yo era colombiano, que el pelo, que la ropa, que yo vivía en Engativá y que ni siquiera tenía cara de indígena [risas]. ¿Se imagina?

Más encima, dijeron que yo no estaba en el sistema y que entonces tenía que registrarme y no me acuerdo qué más. Yo me fui y ya.”³⁸

Ni Marcos ni su familia reconocen al Cabildo y no se encuentran inscritos en sus listados, pero ya que él lleva el pelo corto, no viste ropas tradicionales y sus rasgos fenotípicos no son muy acentuados, no es fácilmente aceptado como indígena, aunque él se identifique como tal. Para él, como para muchos kichwa, registrarse en el Cabildo y empezar el laborioso proceso de reconocimiento que lo incluya en los listados distritales, se ha convertido en una obligación que atenta incluso contra su deseo de representación política y su autonomía.

Marcos fue una de las razones que me llevó al IPES a averiguar el procedimiento que debe seguir un indígena para acceder a un derecho diferencial, como un espacio en una feria artesanal de una plaza pública del centro de Bogotá, donde hay cuotas de vacantes para indígenas. Pero acceder no es nada fácil. Solamente para entrar a la entidad, tuve que someterme a dos requisas y entregar mis documentos de identidad. Una vez allí, tuve que explicar a varios guardias y secretarias cuál era mi motivo de visita (no sabían a quién remitirme) y, al final, pedir un turno en una sala de espera pequeña y sin ventilación, para hablar con una funcionaria. La espera fue de más de una hora, pero ya que la normativa exige a los funcionarios no demorarse más de veinte minutos con una sola persona, tuve que pedir varios turnos de más hasta completar más de cinco horas en aquel lugar. La funcionaria que me atendió allí me explicó que el IPES cruza registros y censos con otras entidades públicas, ya que es sólo mediante dichos listados que se determina si alguien pertenece o no a una comunidad minoritaria y si tiene acceso, por ejemplo, a las ferias: “Aquí llega mucha gente que no está en los listados ni parece indígena pero dice que sí es, y una no sabe qué hacer”³⁹. Según me lo confesó, dichos listados no están del todo digitalizados, actualizados o integrados, y las instituciones no cuentan con plataformas sistematizadas para ello. Aun así, es la única forma en que las entidades determinan quién es indígena y si es apto para acceder a las garantías y beneficios estatales.

³⁸ Tomado de nota de campo del 26 de enero de 2013.

³⁹ Tomado de nota de campo de febrero de 2013.

Tener que cumplir con tantos criterios y trámites, sólo para obtener reconocimiento legal como parte de la propia comunidad, no parece adecuado: retomando la idea del capítulo previo, es claro que “Colombia tiene una Constitución incluyente pero una nación y una hegemonía social, excluyente” (Zambrano, 2001). La diferencia cultural se aborda eminentemente en términos negativos y de oposición. El indígena se define de acuerdo con aquello que no es o no debería ser. Pero, al ocupar espacios en la lógica ciudadana, los indígenas empezaron a formar parte de espacios que se pensaban como ‘sólo nuestros’ y que hoy se comparten, se sobreponen, y nos obligan a interrelacionarnos de tal modo que encontrarse con indígenas en cualquier lugar ya no es extraño.

La presencia de indígenas en las urbes colombianas no es un fenómeno nuevo (Zambrano, 2000), pero se ha dado por diversas causas como la búsqueda de mejores oportunidades, la movilización política o económica, y la violencia. Las cifras demográficas demuestran que sólo en Bogotá, en apenas doce años (1993-2005), la población indígena creció un 1158%, pasando de 1.298 personas a 15.032⁴⁰, de las cuales más del 48% es víctima de desplazamiento forzado (Molina, 2012). Los kichwa, que han sido una presencia constante desde hace al menos setenta años, migraron inicialmente por una emergencia económica (vinculada a motivos culturales en donde los viajes, el comercio y la música son marcas étnicas importantes), pero formaron nuevos e importantes asentamientos en Bogotá y otras ciudades (Caicedo, 2010: 144-150).

Esto conlleva a repensar la indigenidad, trastocando e incluso destruyendo las nociones de identidad que ubicaban a los indios en campos diferenciados, aprehensibles e inamovibles. La antropóloga Ochy Curiel (2009), de hecho, afirma que pensar la diferencia en términos de oposición, fragmenta y desarticula las relaciones entre los grupos. Otros pues, aunque las políticas de la diferencia y discriminación invertida fueron válvulas de escape encaminadas a la igualdad y debieron ser transitorias, en realidad no lo fueron. Los aciertos del multiculturalismo y de las

⁴⁰ No existen cifras oficiales acerca de la población kichwa en Bogotá, más que algunas estimaciones realizadas por distintas autoridades y con fuentes muy variadas: el censo colombiano de 2005, el ecuatoriano de territorios de origen de 2001, el censo del Cabildo de 2008 y un perfil epidemiológico realizado en 2009. Los últimos dos contaron con una muestra incompleta de la población y resultan de dudoso carácter representativo (Caicedo, 2010:159-161).

políticas de discriminación invertida que otorgan privilegios sociales y políticos a los grupos diferentes pierden valor cuando los términos legales son insuficientes, cuando el sistema jurídico no es renovado, y cuando las políticas transitorias no son sustituidas con claridad al término de su vigencia, pues dejan completamente intactas las relaciones de dominación y exclusión contra las que se crearon. De hecho, preservan el *statu quo* en el que unos tienen autoridad de producir conocimiento y gobernar, sobre aquellos Otros que siguen considerándose en una u otra medida inferiores, por naturaleza o por derecho.

Así las cosas, se han terminado legitimando algunos de los discursos menos beneficiosos del multiculturalismo⁴¹, haciendo que la inclusión de los indígenas en el sistema social colombiano sea muy parcial y que la cuestión de la identidad indígena se vuelque únicamente en exacerbar lo que nos diferencia, ya que el concepto legal se ha convertido en el único término válido de discusión. Sin embargo, pese a las restricciones impuestas para salvaguardar la otredad, los indígenas han abierto espacios de cambio que no pueden pasar inadvertidos. Parte importante de ello es la ciudad pensada como foco de recursos y oportunidades; como un escenario ideal para las políticas de la diferencia, y como centro de influencia e intercambios transculturales, en donde los indígenas no sólo encuentran un mejoramiento relativo de su situación socio económica (en materia de educación, supervivencia en la niñez, acceso a salud y servicios públicos, tasas de crecimiento demográfico o equidad de género), sino que también generan procesos de intercambio socio cultural importantes que redefinen sus adscripciones identitarias. Por otra parte, los kichwa de medios urbanos se enfrentan a marginalización y a tasas de discriminación, violencia estructural y exclusión social escandalosamente altas, que también son desencadenantes de muchos cambios socioculturales (Molina, 2012; Del Popolo *et al*, 2007).

⁴¹ Empleo aquí 'multiculturalismo' como un discurso reivindicativo que promueve políticas y leyes de carácter horizontal, que sean respetuosas con las comunidades diversas afectadas por los discursos del desarrollo y la globalización, dejando de lado la subordinación de una cultura frente a otra que el concepto de multiculturalidad considera necesaria, aunque la influencia de occidente no sea nada desdeñable (Curiel, 2009).

Luz y Ana, por ejemplo, son dos hermanas ecuatorianas que han vivido en Colombia desde hace quince años cuando, siendo muy jóvenes, se vinieron de Otavalo para buscar nuevas y mejores oportunidades. Hoy, nacionalizadas e inscritas en el Cabildo, trabajan en varios locales comerciales de San Victorino como vendedoras para una pequeña empresa kichwa de productos textiles. Ellas, que han formado sus propias familias, aún viven juntas y son muy unidas, me describieron muchos de los cambios que han visto en su comunidad y en sus propias costumbres:

“D— ¿Qué es lo que más caracteriza a lo kichwa hoy en día?

A— Pues la ropa yo creo, algunas tradiciones... no sé.

L— No, yo creo que en lo que más hemos cambiado ha sido en nuestras tradiciones, que ya no es como antes. Ya no parecen kichwa, sino que ya parecemos todos es como si fuéramos blancos...

A— Pero es que... es lógico, porque eso ya no significa nada. Antes de pronto sí, para los abuelos, pero ya no.

L— La música, la vestidura, el pelo... esas cosas han cambiado mucho.

A— Sí, esas cosas han cambiado mucho. Además que ya no se le reza, por ejemplo, al maíz, pero porque ahora somos cristianos y antiguamente no. Y pues yo creo que eso es bueno, pero no sé...

L— Y también lo que nos identifica a veces la lengua, pero es que eso tampoco se habla casi ya. Sólo algunas personas, muy pocas, aprenden y es más que todo que hablamos español y un poquito de kichwa, pero los jóvenes quieren es aprender inglés o francés o eso...”⁴²

El testimonio de Ana y Luz es rico y es fiel reflejo de la opinión del Cabildo que, así como el Estado, da importancia capital a las marcas étnicas y a su preservación como signo de indigenidad; así, se le

⁴² Nota de campo tomada en septiembre de 2013.

da especial relevancia a la lengua hablada, aunque se entiende que vivir en Bogotá incrementa las relaciones con personas que sólo hablan español y es visible que el contacto permanente con este idioma, así como el desinterés y el acceso limitado al *Runa Shimi* influyen en su disminución. En palabras del Gobernador Tutanquimba:

“— ¿Qué es lo que más ha cambiado en las costumbres de los kichwa?

— Pues eso depende— dice el Gobernador. — Las personas adultas cada vez hablan menos kichwa, y pues obviamente las generaciones más jóvenes es igual, porque ya no tienen cómo aprender. Pero en los jóvenes es la ropa más que todo. Allá en Ecuador es las marcas, para mostrar que tienen plata y acá es a veces por lo mismo o porque no les gustan las ropas tradicionales. Tratan de ponerse la ropa que a cada uno le gusta, la que está a la moda o la de su música. Y lo mismo el pelo, se lo cortan porque no les gusta tan largo o para estar a la moda o para que no los molesten. Más los hombres, pero con las mujeres también pasa. *Hay gente que dice que esos ya no son kichwa pero yo no creo que por cortarse el pelo uno deje de ser indígena.* En cambio, la lengua por ejemplo si es más grave que se pierda...”

Así mismo, el creciente interés por la moda, por la tecnología y por remarcar gustos e intereses individuales dan fe de algunos elementos propios de identidades que surgen en las grandes urbes, llevando a los indígenas a participar en esferas diferentes a las de su comunidad sin dejar de pertenecer a ella. En cambio, existen aspectos más problemáticos como el miedo a ser molestado por ser indígena, que ya denuncia el Gobernador:

“Hay muchas personas que con el tiempo se han quitado el traje y han cambiado mucho porque no les gustaba ser indígenas. Eso es algo que observamos todavía... como un resentimiento contra nuestra propia cultura porque hace tiempo era mucha la discriminación. Aunque ahora ya no es así y hay más respeto, pero se perdieron muchas cosas y los jóvenes ya no les interesa volver a lo de antes, porque sus papás ya no les

enseñaron y les gustan más las cosas modernas. Por eso hay que trabajar la parte cultural, trabajar la parte del idioma, trabajar la parte del pensamiento, y trabajar sobre todo, también la parte de sacar ese resentimiento que sigue ahí...”.

Aunque lo primero que suele advertirse entre los kichwa son los cambios estéticos como la adopción de estilos de vestuario, maquillaje y cabello menos tradicionales debido a las modas, los gustos adquiridos por los individuos, las subculturas a las que pertenecen e incluso, en algunos casos, para evadir la discriminación. Al mismo tiempo, hay cambios menos evidentes, pero más profundos que se hacen notorios: destaco especialmente que, aunque a los indígenas se los suele asociar con prácticas religiosas tribales y aunque el catolicismo fue impuesto sobre ellas hace mucho, la adopción de formas religiosas protestantes y evangélicas (pero también budistas y de otras corrientes) marca uno de los puntos de quiebre más importantes entre el estereotipo y la actualidad kichwa. La creencia religiosa no entra en conflicto con la indigenidad, como sí parece hacerlo el creciente interés de algunos kichwa por la educación no tradicional, por nuevos idiomas, por la participación política no indigenista y la búsqueda de opciones laborales o formas de vida diferentes a las que les han sido asignadas. Ahora que los indígenas replantean más abiertamente sus propias condiciones de existencia, éstas se han convertido en un motor de cambio importante y en una denuncia por la segregación a la que han estado sometidos. Pero, mientras la identidad indígena se pluraliza y se transforma en el espacio urbano, los avances en materia de gestión, inclusión, reconocimiento y garantía de derechos siguen siendo casi nulos. De hecho, la Sentencia T-025 de 2004 y el Acuerdo 359 de 2009 niegan explícitamente la existencia de indígenas sin marcas étnicas, a pesar de que se supone que la concienciación de la presencia indígena en Bogotá habría obligado al Estado a repensar los tópicos del indio permitido.

Es visible que los cambios socioculturales, que son una preocupación constante y vigente en las comunidades y en la antropología, apenas empiezan a debatirse en el campo legal. La problemática no es ninguna sorpresa si se tiene en cuenta que el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU de New York (2008) presentó las transformaciones de las poblaciones

indígenas, e incluso su presencia en las urbes, como un problema relacionado con la pérdida de la tradición:

“En 2008, por primera vez en la historia, la mitad de la población mundial vivirá en zonas urbanas. Los pueblos indígenas de todo el mundo sienten con particular intensidad los efectos de la urbanización que brinda oportunidades socioeconómicas, *pero acarrea a la vez graves consecuencias y pérdidas para su cultura, patrimonio y conexión con sus tierras tradicionales*” (ONU, 2008)

Una vez más, es Naciones Unidas la que promueve una versión estática e inmutable de las poblaciones indígenas. Así pues, es esperable que los estados adscritos repliquen en sus políticas diferenciales esta forma de tradición regulada por la ley (De Oliveira, 2006:1-21). De hecho, el 9 de agosto de 2014, en el marco del Día Internacional de los Pueblos Indígenas (establecido por la Asamblea General de la ONU el 23 de diciembre de 1994 en resolución A/RES/49/214), la Organización exhortó a los Estados miembros a hacer efectivos los derechos diferenciales, “celebrando la valiosa y peculiar identidad de los pueblos indígenas de todo el mundo”. Al margen de las buenas intenciones que la Organización pueda tener, el discurso está profundamente cargado de esencialismos. No resulta extraño que en Colombia fuese posible leer en 2014, en un diario de la importancia de El Espectador, eufemismos como:

“Ser indígena sin territorio, buscar un trabajo en la ciudad para comprar lo que antes se cultivaba, desprenderse de los rituales y de los lugares que los ancestros veneraron y buscar entre las calles rasgos indígenas para no sentirse perdido entre la selva de cemento” (Diario El Espectador, 30 de marzo 2014, “Una política para los indígenas urbanos”).

Una vez más, queda en evidencia un modo de representación que desvincula al indígena de la ciudad y que considera su presencia en la urbe como una violación a su ‘naturaleza’ de indio y a algunos de los imaginarios más fuertes que existen: que los indios deberían vivir en resguardos lejanos, cerca

de la naturaleza, como guardianes de las tradiciones ancestrales contra la modernidad (Ulloa, 2004). Planteamientos como el de la ONU o El Espectador siguen defendiendo que, si los diacríticos identitarios se diluyen, las tradiciones, ancestralidades e identidades se pierden. Empero, debemos recordar que “pertener a un pueblo no implica estar enajenado” ni mucho menos inmóvil en formas de vida fijas o predeterminadas, sino que es a través del cambio cultural como se conforman nuevos discursos de otredad, formas de ser y de hacer pervivir una comunidad (Villoro 2002:229-230).

Otro de los cambios importantes en la representación de los kichwa es el hecho de que el Cabildo ha posicionado el comercio y la migración como características propias y tradicionales de los kichwa (Comunidad indígena kichwa de Bogotá, 2007). Una representación que se ve necesariamente desfasada del modelo jurídico, debido a que deslocaliza a la comunidad y la involucra en procesos de transnacionalización y cosmopolitismo sin precedentes, tal como lo presenta Antonio Silva Guendulain (2012), al afirmar que el proceso de migración de los indígenas kichwa los ha llevado a establecerse en diversas ciudades y a desarrollar procesos migratorios e identitarios diferentes que van en concordancia con su migración temporal y con el asentamiento que los lleva a conformar comunidades en diferentes países: “A través de estos procesos, los kichwa construyen redes de migrantes que contribuyen a fortalecer sus flujos migratorios, rebasando su acción local para insertarse en las dinámicas de la migración y la cultura transnacional como identidad” (Silva Guendulain, 2012:2-5).

De hecho, la existencia del Cabildo bogotano, como institución inserta en una estructura política, ha dado lugar a la construcción de una historia oficial y a la constitución de identidades diferenciadas y localizadas que responden a las particularidades del espacio urbano, legal y político en el que se encuentran. Esto es algo que ocurre en todas las esferas a las que la diáspora conduzca a los kichwa, pues la intensidad de las migraciones, las nuevas formas de transacción y la multiplicidad de actividades que traspasan las fronteras nacionales se encuentran en gran medida enfocadas en el intercambio global de productos, pero también de ideas e identidades, del cual los

kichwa se han vuelto activamente partícipes en los últimos treinta años. Tal y como lo hace evidente, de nuevo, el Gobernador:

“El kichwa hace mucho sabe que a Colombia llega y le va bien, que aquí tiene apoyo, que aquí hay más kichwa. Y desde que está el Cabildo yo creo que eso ha ayudado mucho, porque como que acá en Colombia el kichwa puede defender sus derechos y tiene más oportunidades de vivir mejor o de ir a otras partes o de lo que quiera. Además que se puede mejorar el fortalecimiento cultural y ha dado muy buenos frutos, no centrándose en las diferencias sino en lo que nos hace iguales como kichwa”⁴³.

En la migración, los kichwa han generado una comunidad que, aunque dispersa, está unificada por símbolos y criterios de significado transnacionales, sustentados en redes de apoyo solidarias entre familiares y amigos (Andolina, 2005:4-6; Caicedo, 2010:150-153). Tales redes funcionan de manera tan íntima, que posibilitan el contacto con otros kichwa y permiten que quienes llegan se sientan cómodos y seguros. Las relaciones de solidaridad con los suyos en otros lugares les permiten generar nuevas relaciones y redefinir sus características identitarias sin sentirse desarraigados, ya que guardan referentes culturales y nexos (tanto reales como simbólicos) que los unifican como comunidad imaginada (Anderson, 1983). Como grupo étnico, los kichwa se construyen en torno a las percepciones compartidas que tienen los individuos, acerca de una ascendencia y de una experiencia histórica en común, que los relaciona entre sí y los diferencia del resto de personas. La región de Otavalo, la lengua, la música, el deporte, el comercio o ser viajeros son algunos factores compartidos. Pero, ya que no son elementos universales, pues están atravesados, horizontal y verticalmente, por todo tipo de diferenciaciones sociales, económicas, políticas, religiosas, entre otras, es la pertenencia al pueblo la que da un sentido de identidad colectivo (Anderson, 1983;

⁴³ Conversación con el Gobernador durante la jornada inaugural del Gran Encuentro de Culturas Indígenas “Hatun Puncha” de diciembre de 2013.

Meisch, 2002:36; Silva Guendulain, 2012:14-17; Peoples & Bailey, 2012:389; Martínez Díaz, 2014:150-158).

Así las cosas, es posible decir que, al encontrarse históricamente tan imbricados en prácticas transnacionales, pluriculturales y en relación con ciudades globalizadas, los kichwa dinamizan, desafían y subvierten las nociones empleadas por la ley para referirse a la identidad y la cultura indígenas. Este vuelco puede entenderse como un proceso de cambio continuo pues los kichwa, caracterizados por atravesar fronteras nacionales, culturales y simbólicas constantemente, al entrar y salir libremente de diversos contextos, van generando respuestas adaptativas a los entornos globales, “tomando lo que quiero y lo que me gusta, mientras pueda seguir siendo indígena en este tiempo” (Maldonado, 2002). En definitiva, se trata de implementar estrategias, muchas veces políticas, que les permiten posicionarse estratégicamente, sin por ello ver menoscabada su identificación (tanto propia como desde el exterior) como miembros de su pueblo.

No en vano el Cabildo afirma que los kichwa otavalo han sido uno de los pueblos indígenas que con mayor éxito ha podido insertarse en otros países, no sólo en circuitos comerciales, sino adaptándose a los contextos urbanos diferentes, sin que ello les haya significado dejar de ser considerados como indígenas: “Antes, por el contrario, la reafirmación de su patrimonio cultural e intelectual en escenarios diferentes a su territorio tradicional ha sido la clave que le ha permitido configurar una verdadera comunidad ampliada y transnacional” (CECOIN, 2004⁴⁴).

Los kichwa, como los mapuches, generan rupturas culturales al insertarse en otros medios y campos, como el ámbito musical, donde tienen un importante reconocimiento global como grupos andinos. Empleando su propia etnicidad, logran promocionarse y distinguirse en casi cualquier parte del mundo. La música, que también refuerza los lazos de pertenencia a su comunidad, además da pie al surgimiento de otras formaciones identitarias conforme se entremezclan estilos musicales,

⁴⁴ Aparte de encontrarse en el informe CECOIN, ésta afirmación se encuentra presente en muchos documentos oficiales del Cabildo y notas de prensa. La más antigua de ellas que vi estaba fechada el 18 de febrero de 2005.

agrupaciones e idiomas. Las palabras de Steven, un diestro músico kichwa con poco más de veintiún años con quien tuve la oportunidad de hablar en varias ocasiones, deja entrever algo de lo anterior:

“De los grupos musicales, así como más tradicionales son famosos Sinshiwaira y otros que son como de baile y música andina y eso. Pero de los más, más famosos yo creo que son los de Yarina, que son de una familia y que también cantan en inglés, pero de grupos actuales, así como de jóvenes. Hay un montón que son muy buenos. Ahorita mismo me acuerdo de Walka que son de acá de Bogotá, de Dinjeneer y Proyecto Coraza, de Los Nin, de Ayllu Brothers...”⁴⁵.

Con la información que me dio Steven y un ligero rastreo en la web, es posible hacerse una idea de que la música también refleja el eclecticismo cultural que han asumido los kichwa como forma identitaria y como forma de posicionarse en el mundo contemporáneo. Por ejemplo, el grupo Yarina, compuesto por varios miembros de una misma familia y fueron ganadores de un Nammy (equivalente al Grammy entre los grupos de música nativa americana y folk⁴⁶). Walka, por su parte, es un grupo bogotano de rock kichwa con amplia experiencia internacional (con participaciones memorables en el Fiesta Colombiana de New York en 2000, el Green Peace Concert de Dinamarca en 2001 y Rock al Parque 2006 y 2009). Dinjeneer es un DJ kichwa e ingeniero eléctrico, que aparte de trabajar como solista tiene el Proyecto Coraza, una mezcla de ritmos andinos y electrónicos, y el grupo Los Nin, que hace hip-hop en kichwa y que tiene gran difusión en Europa⁴⁷.

En definitiva, no se trata de que los kichwa estén ‘perdiendo’ una cultura en favor de ‘adquirir’ otras. La comunidad se fortalece continuamente y la inserción en nuevos campos facilita su permanencia en el tiempo, sin acudir al ya obsoleto discurso evolucionista según el cual las sociedades indígenas deberían parecerse cada vez más a las sociedades ‘modernas’ hasta terminar

⁴⁵ Steven, tomado de nota de campo, 30 de enero de 2014.

⁴⁶ Yarina tiene su propio sitio web: <http://incamusic.narod.ru/yarina/>

⁴⁷ Un ejemplo es la nota de prensa: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/08/201285142554706344.html>

disolviéndose en ellas. El cambio social, que en las sociedades no indígenas se está pensando como el proceso natural que es, no genera ninguna dilución de la indigenidad, ni nada que haga temer una futura desaparición de éstos pueblos. En cambio, los procesos de des-marcación, las estrategias de representación, de creación de fronteras frente al *mishu*, y los ejercicios de resignificación de lo indígena fortalecen muchas prácticas, reinventándolas o reconfigurándolas en función del momento actual, tal como ocurre con la celebración de los *Raymi*. Los indígenas no se encuentran esperando pasivamente a que se hagan efectivos los continuos esfuerzos del Estado por mantener a las comunidades dentro de ciertos cauces normativos. En realidad, buscan hacer efectivo el acceso igualitario que habría de garantizar el régimen cultural afirmándose como indígenas, a la par que como ciudadanos con libertades individuales que permitan que un kichwa pueda ser tan particular y significativamente diferente como quiera, sin que por ese motivo deje de ser considerado parte de su comunidad.

Esto hace importante dar prelación a ciertas lecturas del ‘interculturalismo’ como un proceso que siguió al constitucionalismo latinoamericano de los años 90, a raíz del cual se adoptaron los inflexibles conceptos jurídicos que hoy afectan negativamente nuestras políticas públicas multiculturales. Allí donde el multiculturalismo se limita a defender legislativamente a las minorías, el interculturalismo apuesta por el desarrollo cívico de una sociedad cohesiva donde toda forma de diferencia sea respetada, que entienda que las identidades son relaciones mutables (no solo étnicas), consciente del impacto transnacional, y que promueva legislaciones más dinámicas y colaborativas. Es por ello que las luchas ya establecidas por grupos minoritarios para instaurar una comunicación intercultural efectiva e igualitaria, consciente de que las particularidades de cada comunidad, están en constante fluctuación (Godoy Urzúa, 1989:13-24⁴⁸; Cattle, 2012:53-90).

Al respecto, aunque fue difícil reconocerlo como agente externo, resultó muy significativo para mí descubrir que algunos kichwa le han dado un nombre a la identidad indígena que los unifica,

⁴⁸ El texto de Godoy Urzúa es uno de los primeros en referirse a la integración cultural, iniciado el ‘boom’ constitucional latinoamericano. Resulta relevante porque planteó la integración no sólo como un objetivo político-económico, sino como un proceso local y regional, con diversos actores étnicos, sociales, políticos y económicos.

a despecho de las diferencias y de los cambios que el devenir histórico genera entre ellos: *Nukanchik kausay*, literalmente ‘Nuestra Vida’: este concepto refiere que los miembros del pueblo kichwa, a pesar de sus diferencias, han generado vínculos de solidaridad y referentes culturales muy fuertes que les impiden sentirse desarraigados, que les permiten identificarse entre sí por una experiencia histórica y social compartidas, y que les permite, a modo de comunidad imaginada, percibirse a sí mismos como miembros de un mismo pueblo.

TERCERA PARTE

Tensiones frente al indio permitido

“— ¿Quién eres tú?

— *Yo... yo casi no lo sé, señor, en este momento... por lo menos sé quién era yo...
pero me parece que debo haber cambiado varias veces desde entonces.”*

— Alicia en el País de las Maravillas, Lewis Carroll

Las categorías sobre la indigenidad construidas oficialmente han generado que los kichwa adopten posicionamientos en una ciudad como Bogotá. Al oscilar entre el marco legal que exigen las instituciones distritales y las reivindicaciones de otras formas identitarias, estos discursos pueden parecer contradictorios, pero son discursos que terminan alternándose contextualmente y entretejiéndose. De este modo, gran parte de las identidades que los kichwa desarrollan en su cotidianidad resultan polivalentes pues, aunque los kichwa son una comunidad adscrita en las dinámicas de una sociedad mayoritaria y dominante, no todo se limita a imposiciones y condicionamientos externos.

La lucha de fuerzas que condiciona la forma en que las comunidades indígenas se construyen, conlleva necesariamente a hablar de relaciones hegemónicas⁴⁹. Este es un concepto que no parte de la imposición sino de la influencia mediante la que una fuerza, en este caso la del Estado, logra filtrar, dirigir y establecer los objetivos e intereses económicos, políticos, intelectuales y morales de los grupos a él subordinados, con el fin de formar una posición ideológica única entre todos los grupos de la sociedad. Sin embargo, ya que este proceso implica una relación entre los discursos y las prácticas de cada uno de los grupos involucrados, éstos se encuentran en continua articulación y desarticulación (Mouffe, 1991:167-227). Teniendo esto en cuenta, no es difícil rastrear como idea subyacente a este texto que existe un modelo de indigenidad permitida que regula a la comunidad kichwa en Bogotá y, probablemente, a otras comunidades indígenas.

⁴⁹ El concepto de hegemonía empleado se basa en la interpretación que hace la politóloga belga, Chantal Mouffe, en “Hegemonía e ideología en Gramsci”, presente en el libro *Antonio Gramsci y la realidad colombiana* (1991).

Tal sistema, materializado en la orquestación y administración de un sistema legal, así como su aplicación a través de un sistema institucional auto-legitimado, hace necesario dar existencia jurídica a un fenómeno, para reconocerlo como real, y así poder producir y reproducir ciertas representaciones y elaboraciones simbólicas que, al final, son las que median las barreras, relaciones y expectativas entre grupos diferentes, como indígenas y no-indígenas (Mouffe, 1991:211-213). La legitimidad del sistema jurídico genera efectos convenientes, como el reconocimiento, y otros contraproducentes, como la estigmatización y el esencialismo. Habiendo una única forma reconocida de indigenidad para garantizar el acceder a derechos diferenciales, hay quienes se adaptan y deciden adoptar y transmitir las representaciones socio-legales establecidas. Esta es la posición asumida por el Cabildo pues, siendo una institución mediada por la normativa distrital, debe funcionar como una unidad organizativa y sociopolítica tradicional con deberes claros: construir una historia oficial; conservar las costumbres, valores y prácticas que el ‘indio permitido’ dispone; y recuperar, readaptar o reimaginar tradiciones, adecuándolas y modernizándolas acorde a las necesidades e intereses de la población, sus creencias actuales, y los elementos con los que cuenta en la ciudad.

Valga decir que entre los atributos considerados necesarios para que un kichwa sea reconocido como tal, hay un conjunto de prácticas y estructuras culturales en las que hay común acuerdo. Para empezar, por débil que sea, tiene que haber alguna relación de origen o de ascendencia con la zona geográfica del Ecuador. También se le da mucha importancia al aprendizaje de la lengua kichwa y, más ampliamente, a conocer cierta herencia histórica en la que se incluyen relatos, luchas sociales, agendas políticas, prácticas culturales y, claro es, los marcadores étnicos que rigen códigos de comportamiento y formas estéticas entre las que no puede obviarse un componente racial (o fenotípico si se quiere) que, aun siendo políticamente incorrecto, puede ser relevante para dar cabida o no a alguien como miembro de la comunidad.

Sin embargo, ya que la mayoría de los indígenas no cumple con los atributos que la ley demanda, por definición, los kichwa no podrían ser considerados indígenas, aunque lo sean: su

identidad se encuentra jurídicamente limitada y restringida por un discurso estereotipado, por una perspectiva en la que el indígena es un sujeto silenciado del colonialismo, marginalizado frente a un poder que lo doblega y que requiere de su existencia para sustentar el sistema multicultural. Sin embargo, no puede olvidarse que los sujetos cuentan con formas de autonomización, expresadas en las luchas que establecen y que los hacen también agentes activos política, histórica y espacialmente.

La ambigüedad que se deriva de esta forma de entender al indígena ha sido explicada por la antropología jurídica con el carácter dual del derecho: por un lado, siendo el derecho un instrumento clave para la dominación hegemónica, este normaliza y normativiza a las sociedades que abarca y se convierte en el referente obligatorio y primordial para la legitimación de saberes y poderes. Por otro lado, al ser el derecho una herramienta de la que los grupos subordinados se apropian, especialmente en los espacios intersticiales de la vida cotidiana, los indígenas adecúan las leyes a sus propios lenguajes y prácticas, salvando así los escollos que el sistema legal ha impuesto en las instituciones y en su día a día (Sierra & Chenaut en Krotz, 2002, p.p. 148-150; Kalinsky, 2003). Es así como el indigenismo contemporáneo desarrolla estrategias como la denominada “astucia del reconocimiento” (Povinelli, 1998): adoptar habitus y prácticas performativas auto-esencialistas que, como demostraciones públicas de autenticidad, permiten a las comunidades reinterpretar las leyes, flexibilizando algunos aspectos de sus costumbres y vigorizando otros, para ‘probar’ su indigenidad en conformidad con las normativas vigentes, obteniendo así legitimidad para formular demandas y reivindicaciones.

Los kichwa que prefieren adoptar otros modos de vida, propenden por un importante marco de libertad, individuación y diferenciación, a pesar de que puedan ser entendidos como ‘disidentes’ (especialmente cuando pertenecen a las generaciones más jóvenes). Tal como lo explica Daniela Célleri (2011), los jóvenes urbanos kichwa se han convertido en motores de cambio al validar su entrada en nuevos campos socio-culturales, lingüísticos, económicos y educativos, relacionándose en ámbitos ciudadanos, adoptando formas de vida y adquiriendo gustos diversos, asociados a los flujos de la globalización, sin renunciar a su indigenidad y, por ende, conformando nuevas identidades.

No obstante, este proceso no se reduce a expresiones de rebeldía juvenil ni a experiencias anecdóticas aisladas, como algunas personas tradicionalistas y algunos de los kichwa pertenecientes a las primeras oleadas migratorias pretenden. Es el caso de don Gaspar, un anciano del círculo de mayores, con quien me encontré en varias ocasiones en su local de San Victorino y que, aunque se encuentra alejado del Cabildo por motivos personales, tiene una posición inflexible acerca del cambio. Para él, la adopción y la mezcla de códigos de vestimenta, ritmos musicales, actitudes y lenguas (como el inglés o el francés e incluso el mismo español), son semejantes a una profanación:

“Locos es que son todos esos chinos. Pero es que ya no existe el respeto por la cultura, ni los valores, ni las raíces, ni nada. No les importa y tampoco los enseñan para que les importe. Se cortan el pelo, no van a misa, no aprenden la lengua... no sé si es que uno está equivocado pero esas cosas no me gustan”.

Don Gaspar es un hombre tradicionalista y católico que, con su rosario al cuello y enredado entre los dedos, parece subrayar la idea de que la identidad está vinculada con la preservación de signos visibles más que con un sentido de pertenencia:

“Es falta de respeto, *mana muchana*⁵⁰[...] eso de no hacerle caso a los padres y que se corten la trenza y hagan esas cosas. Es muy triste y me da ira porque se olvidan de dónde es que vienen y ya no son kichwa, ya dejan de ser y se tratan de convertir en *mishu* porque les da pena... Eso son *sullka*⁵¹, son menos, inferiores”⁵²

Pero, posturas como esta también hallan eco entre personas jóvenes como Gabriel que, recordemos, cree que el contacto con la cultura *mishu* es nocivo para el pueblo kichwa y decía, de forma insistente, que “cuando se pierde la identidad cultural, se pierde todo. Ya uno no es kichwa, ni indígena, ni nada”.

⁵⁰ Literalmente, “no respetar”.

⁵¹ Literalmente “inferior” o “menor”. La palabra funciona como adverbio de orden y también para designar, por ejemplo, al menor de los días (el lunes o *sullka puncha*) o el menor de los dedos (el meñique o *sullka rukana*).

⁵² Conversaciones con don Gaspar, septiembre de 2013.

Como contrapartida, entre los indígenas que transgreden algunos o la mayoría de los criterios y tradiciones, hay premisas como la de Carlos, un estudiante universitario nacido y radicado en Ecuador a quien conocí por internet inicialmente, gracias a su participación en un videoclip documental sobre el pueblo kichwa, pero a quien conocí personalmente debido a que viajó a Bogotá una corta temporada, mientras visitaba a una parte de su familia a la que le traía mercadería de comercio. Él aseguraba: “no deberían de fijarse cómo uno se ve, si tiene el pelo largo o no, si uno sabe hablar bien en lengua, sino cómo uno vive sus tradiciones, cómo se siente y esas cosas ¿no? *La cultura es como uno vive, no cómo se viste*”⁵³.

Puede decirse entonces que, a la par que algunos kichwa aceptan las condiciones estatales, otros generan resistencia a la transculturación. Ambos procesos ponen de manifiesto la capacidad de los kichwa para entrar en la lucha de fuerzas y para construir discursos y formas de existencia en la ciudad, reelaborando los que el distrito promueve y dando pie a diferenciaciones internas. De este modo, los indígenas fluctúan entre aceptar la exotización cultural, posicionar identidades estratégicas y revertir los estereotipos indígenas (Martínez, 2014). Al final, la mayoría vive una constante dualidad que les permite adecuarse al mundo contemporáneo sin perder su reconocimiento social y jurídico como indígenas.

Empero, ya que la posibilidad de perder o de no contar con el reconocimiento legal es un miedo presente entre los indígenas, el Cabildo se ve obligado a generar mecanismos de control social y barreras de separación frente al *mishu*, que es visto como un Otro del que necesitan diferenciarse. Para ello, han adoptado discursos estratégicamente segregacionistas que los aíslan y exotizan más, si cabe, y que refuerzan ideas de corte esencialista según las cuales, por ejemplo: (1) a pesar de ser una comunidad eminentemente urbana, que se enorgullece de ello y que posee redes de comercio transnacional, recurren a la estrategia del nativo ecológico para afirmar que el *mishu* requiere una especial consideración y guía del pueblo kichwa, pues los *mishu* no sabemos relacionarnos adecuadamente con la naturaleza. En otros casos, (2) se exalta la idealización del indio como ser

⁵³ Tomado de nota de campo, 15 de febrero de 2014. Énfasis agregado posteriormente.

puro y naturalmente bueno cuando, haciendo ojos ciegos a las problemáticas de las propias comunidades, al *mishu* se lo desestima como a un ‘hermano menor’ que necesita de los conocimientos superiores que se arrogan los pueblos indígenas, para tener una vida social y económica más equilibrada, lejos del capitalismo y de la barbarie heredados de Occidente.

Además, existe la idea (3) de que el mestizaje no es adecuado ni deseable. De hecho, aunque el Estado demanda que todo kichwa reconocido por el Cabildo debe ser colombiano (natural o nacionalizado), también exige que se limite a todo kichwa que, por ser mestizo o por su praxis, represente una amenaza al ideal del indio permitido. Así, se ha llegado al punto de denominar como *mestizo* a cualquier persona que tenga sangre o atributos de *mishu*, indistintamente. El proceso histórico por el que el mestizaje fue alguna vez deseable parece haberse revertido y ahora, en cambio, se rechaza tajantemente: muchos kichwa mestizos (por ascendencia) son señalados como *mishutukushka*; un término despectivo y alienante. La palabra, que se traduce literalmente como ‘hacerse blanco’ o ‘hacerse mestizo’ es similar al de blanqueamiento; es decir, cuando un kichwa adopta costumbres de blanco/mestizo para ocultarse o ser aceptado. Ser considerado *mishutukushka* es muy mal visto por la comunidad oficial y causa que a algunos indígenas se les califique como ‘menos indígenas’ al interior del propio grupo, llegando incluso a ser considerados inaptos para ser reconocidos como kichwa por parte del Cabildo y, por ende, para acceder a las políticas distritales de inclusión.

Para el caso, Claudia Briones explica que siempre existe un componente de marginalización sobre los individuos que se atreven a romper los estereotipos o a expresar subjetividades que se alejen de las normas (Briones, 2007:110-112). Es algo especialmente notorio cuando se trata de aspectos estéticos (como un fenotipo, el pelo o las vestiduras) y cuando alguien se niega a participar tanto en actos performativos (piénsese en danzas, fiestas y rituales tradicionales) como en acciones políticas o mediáticas, ya sea por objeciones religiosas, de gusto o de cualquier otro tipo. Este fenómeno, que alcanza esferas de la vida tanto privada como pública de los sujetos (como podría suponerse), hace que la comunidad aisle a algunas personas como individuos que no representan lo

que es ser kichwa, peligrosos para la representación política, y que han abandonado o ‘traicionado’ su cultura e indigenidad. Parece que aquellos catalogados como *mishutukushka* debieran ser regulados o excluidos, para que no ‘contaminen’ al resto de la comunidad, pues podrían causar una pérdida identitaria y, con ella, la pérdida de reconocimientos, recursos y beneficios que el Estado sólo otorga a los indígenas ‘de verdad’.

La distinción y las estrategias de representación son tan notorias que Marcela, una mujer de 34 años que nació en Colombia de padres ecuatorianos, cuando le pregunté alguna vez por su *anaco* y lengua, ella me respondió que “el hábito no hace al monje... pero ayuda a que le crean”⁵⁴. Ni ella ni su familia tienen contacto con el Cabildo pero, me explicó con el refrán, que ella sólo usa la ropa y la lengua kichwa cuando sale a vender sus mercancías pues, sin importar que ella sí se identifica como kichwa, ha descubierto que si no usa el anaco cuando está en su puesto callejero, no vende tanto como cuando sí lo tiene puesto. Un factor que siempre debe tener en consideración por dos motivos: en primer lugar, usar demasiado el anaco representa un desgaste que no puede permitirse porque le tiene mucho afecto al traje (era de su madre) y porque estos vestidos son muy costosos. En segundo lugar, usarlo puede resultarle incómodo porque la hace estar expuesta a una constante discriminación de quienes la llaman ecuatoriana o india. Es por eso, decía Marcela, que “es mejor ponerse un jean y cualquier camiseta, si uno va a hacer vueltas”. En cuanto a la lengua, ya que no la usa en casa, le presta el mismo servicio que el anaco: para el negocio; pero como sus conocimientos de kichwa son escasos, dice que siempre lo usa en la variante que algunos llaman ‘kichwañol’.

No obstante, la mayoría de los individuos a los que se ha tachado como disidentes o ‘menos indígenas’ no dejan de pensarse a sí mismos como kichwa en absoluto. Sin embargo, la escisión y el estigma llegan a ser tan fuertes que se presentan casos como el de Jaime y Clara, compañeros de trabajo (de 19 años y 17 años respectivamente) que, como muchos otros, venden ropa en San Victorino: ambos son *mestizos* por haber nacido en familias con un padre kichwa y el otro *mishu* y, aunque ambos se consideran kichwa, afirman continuamente “yo *no* soy indígena”. Esta aparente

⁵⁴ Marcela. Nota de campo del 10 de marzo de 2014.

contradicción, empero, no compromete la forma en la que entienden su propia identidad. Clara y Jaime, como muchos otros, tienen un concepto tan negativo de lo que es ser indígena que describen a los indios como a “salvajes” o “supersticiosos” que habitan selvas lejanas, “al margen de toda civilización”. Para Jaime, ser indígena es en alguna medida despectivo y para Clara no es una categoría que pueda serle asignada, debido a que no cumple con los requisitos para serlo. A estos jóvenes *mishutukushka* se les ha enseñado que son ‘menos’ kichwa que otros debido a que, tal como muchos indígenas de segunda o tercera generación, nacieron en Colombia, han vivido siempre en Bogotá o están muy mezclados con la sociedad *mishu*. Tanto más cuando, como Clara o Jaime, han estudiado en colegios distritales, y viven y trabajan “como hace todo el mundo”⁵⁵. En consecuencia, han sido aislados como no-indígenas o ‘no del todo indígenas’, tanto a los ojos de la comunidad cabildante como de las instituciones distritales.

Como ellos, muchos indígenas se encuentran desarraigados en un limbo social y jurídico de no-pertenencia. Pero la oposición entre la imaginaria de ser ciudadano y la de ser indígena demuestra que se ha creado la falsa idea de que hay un ‘verdadero indígena’ y uno que no lo es tanto. Además, señala la falta de comunicación existente entre el Cabildo y los kichwa que no se encuentran adscritos a él (por desavenencia o porque ignoren su existencia), como un problema que hace mella en la posibilidad de considerar a la comunidad kichwa bogotana como el grupo homogéneo que se pretende que sea. Después de todo, aparte de las rupturas generadas en el esfuerzo por determinar su adscripción identitaria y los roles por los que se concede una identidad étnica a algunos kichwa en Bogotá, existen muchas tensiones en la comunidad, menos exploradas para este trabajo, pero muy presentes, que requieren ser tomadas en cuenta para otros estudios ya que han resultado en disensiones interseccionales: hay grandes y múltiples fronteras sociales, económicas, políticas, geográficas, religiosas, de género y edad, etc.

Son de especial consideración las acentuadas diferencias de roles de género pues, aunque en las mujeres recaen las tareas domésticas y gran parte de la acción performativa de la comunidad

⁵⁵ Apartes de entrevista con Clara, 18 de septiembre de 2013.

depende de ellas, son un caso excepcional de lucha femenina por equiparación, participación y representación tanto política como social⁵⁶. La diversidad sexual, por su parte, es un tema muy difícil de tratar debido a que es un tabú asociado a fuertes prejuicios de corte religioso. Se sabe que existe, pero siempre que pregunté al respecto fue un cuestionamiento evadido. También es notable la influencia de la división histórica por partidos e ideologías políticas colombianas y, no menos importantes, son las discusiones causadas por la cuestión religiosa pues, aunque los kichwa eran mayoritariamente católicos, hoy hay muchos protestantes, evangélicos, ateos, y hay quienes se han acercado a corrientes como el budismo o el animismo. Incluso geográficamente los kichwa establecen diferenciaciones de origen, pues no es lo mismo haber nacido en Colombia que en Ecuador y, en tal caso, no se relacionan del mismo modo los kichwa originarios de diferentes regiones. De cualquier modo, las discrepancias que tienen tan profundamente fracturada a la comunidad son un importantísimo motor tanto de cambio como de conflicto.

Por ejemplo, las diferencias socioeconómicas entre grupos de kichwa situados en diversas localidades de la ciudad reproducen las dinámicas de estratificación y jerarquización social bogotanas, y dan acceso diferenciado a productos, servicios, y garantías tanto jurídicas como laborales, educativas, etcétera. Es el caso de Marcela que, al vivir en el norte con su esposo (también kichwa), dos hijos adolescentes y un pequeño sobrino al que eventualmente cuida, tiene un espacio para comercio en la puerta de su propia casa, libre de competencia y en el que puede cobrar precios un poco más altos que los que se encuentran en el centro. Además, debido a la polarización nortesur de la ciudad, su familia cuenta con más facilidades educativas, sanitarias y laborales que los indígenas que viven en localidades más deprimidas como Bosa o Engativá, que deben trasladarse a espacios como el centro, para encontrar nichos laborales más efectivos (Uribe-Mallarino, 2008).

Al final, aunque las múltiples divisiones de la comunidad suelen ser minimizadas, son muy profundas y están mediadas por las formas en que los kichwa entienden qué es ser indígena hoy día

⁵⁶ Existen trabajos como el de Vivian Martínez, entre los que destaca su tesis de maestría, "Género, etnicidad y acción colectiva. Conversaciones con las mujeres indígenas del Cabildo Mayor Kichwa Camainkibo de Bogotá".

y a qué esferas y a qué roles pueden o no acceder. Mientras algunos ven en el cambio cultural una liberación de ataduras, otros ven un proceso que conlleva a la desaparición de sus valores o una incuestionable e imperdonable falta de respeto a la tradición y a la cultura. Mientras unos buscan reafirmar los marcadores étnicos como esenciales a la identidad, otros los negocian; los ven como parte de la estrategia a la que se ven abocados, a veces por ley, pero también por política, por costumbre, e incluso por supervivencia.

Esta flexibilidad conduce a una oposición entre las tradiciones (aunque se respetan, no siempre están vigentes) y los modos de vida que desean para sí, libres de estereotipos y discriminación. El proceso de cambio sociocultural se hace evidente, especialmente cuando los marcadores étnicos han perdido gran parte de su significado o practicidad y se han convertido en algo artificial o superficial; esto es, cuando han dejado su carga y su densidad simbólica para ser apenas emblemas o discursos instrumentalizadores de su propia identidad (Segato, 2002:122-123): “No por cortarse el pelo deja uno de ser indígena, eso es absurdo... a algunos les parece grave pero es que no es cómodo y [en cambio] sí le produce a uno problemas porque lo molestan, o no lo contratan, o cosas así...”⁵⁷, afirmó Bryan en una de nuestras entrevistas.

Los indígenas no buscan blanquearse ni dejar de ser kichwa. Legitiman el ser kichwa, sin dejar de lado otras facetas identitarias que confluyan en ellos como individuos, sin sacrificar sus gustos y creencias más personales o su sentido de la practicidad. Lamentablemente, en algunos casos, también se ven obligados a defender su derecho a ser tratados en igualdad de condiciones que los otros ciudadanos, sin conductas discriminatorias en su contra por el hecho de ser indígenas. Lo cierto es que ser kichwa no tendría por qué obstaculizarles el acceso a los bienes, servicios, prácticas o espacios que puede ofrecer el mundo contemporáneo (en términos materiales, sociales, políticos, culturales, económicos o profesionales) y que son distintos, pero no opuestos, a los espacios indígenas que les son propios, como el Cabildo o su comunidad. Del mismo modo, no debería ser necesario para ningún kichwa (como no lo es para cualquier otro ciudadano) tener el pelo de cierta

⁵⁷ Bryan. Tomado de nota de campo de 5 de abril de 2014

manera ni usar determinadas ropas o dedicarse únicamente a ciertas labores y oficios, para ser reconocido como parte de su propia comunidad. Se supone, después de todo, que en tanto no se afecte a los derechos de los otros o del colectivo, cada individuo debería poder desarrollar su unicidad en los términos que prefiera. Esto es que, sin tener que renunciar a su identidad como kichwa, son ciudadanos libres e iguales para elegir su vida.

Para visibilizar la diversidad cultural, la respuesta no puede estar en restringir las formas en que los indígenas pueden o no ser diferentes, sino que junto a una legislación más asertiva debe haber una educación adecuada en términos de pluralismo cultural, social y político. Una posición que puede verse representada en personas como Fernando Tituaña, el taita de la comunidad kichwa de Bogotá, a quién conocí en el primer *Pawkar Raymi* al que asistí y con quien más tarde pude forjar una muy buena relación. La primera vez que lo vi, Fernando llevaba el cabello perfectamente trenzado bajo un sombrero de fieltro negro, iba vestido de gala con un chushma⁵⁸ bordado sobre la camisa, unos zamarros de cuero sobre los pantalones y un poncho de lana multicolor: era el pináculo del estereotipo kichwa. Y me explicó que ese era un atuendo reservado a las celebraciones importantes. Fernando, que goza de influencia en la comunidad y el Cabildo, es una figura política importante ante las instituciones distritales, así que en diversas ocasiones pude oírlo decir en público que la apropiación y la inserción en nuevas esferas, tanto públicas como privadas, es un modo de fortalecer y hacer pervivir al kichwa, en formas coherentes con el mundo moderno. También, explicaba, eso les permite incluirse en la sociedad bogotana y en su escena multicultural: siempre que haya auto-identificación y una apropiación cultural fuerte, al visibilizarse en espacios como ferias, pero también en hospitales, alcaldías y medios de comunicación, adquieren un lugar de existencia y cobran importancia para la ciudad. Él hacía notar constantemente que, en circunstancias diferentes a las impulsadas por el multiculturalismo, ninguno de estos lugares habría dado cabida a los kichwa como lo hacen.

⁵⁸ Prenda de vestir tradicional, similar a un chaleco, que se pone sobre la camisa y bajo el poncho.

Las formaciones de identidad no pueden definirse de forma unidimensional, sino que derivan de ciertas estructuras de poder legitimadas, y se alimentan de los procesos contextuales que van dando forma a personas y comunidades diferentes: Segato explica que las identidades son el resultado de largas trayectorias históricas vinculadas al espacio y al tiempo en que se desarrollan por lo cual, hoy son necesariamente influenciadas por el Estado como forjador de alteridades, y por la globalización. Por su parte, Briones añade que la forma en que se configuran identidades contemporáneas no es otra cosa que la manifestación empírica de maquinarias estructurantes (como el Estado) que genera definiciones y diferenciaciones en las comunidades (Segato, 2002:245-270; Briones 2007:110-114). Guardando las proporciones y retomando el paralelo entre los kichwa bogotanos y los mapuches argentinos, puede verse que los grupos indígenas urbanos desarrollan formas no necesariamente hegemónicas de construir su alteridad: la indigenidad constituye una parte muy importante de sus identidades, pero no es el único aspecto que da sentido a su estar en el mundo. Los kichwa (como los mapuches) desempeñan mucho más que sólo su papel como indígenas jurídicamente modelados; se han constituido como Otros empoderados por discursos y transformaciones culturales que se relacionan contextualmente con el mundo, cuestionando y ampliando sus redes y roles sociales, empleando para ello diversas identidades y oponiéndose a que se las cuestione como signos de des-indigenización o inautenticidad. Este es un dinamismo que puede valorarse como un logro.

En definitiva, es notorio que desde que la Constitución dio lugar a la diferencia cultural, las leyes subsiguientes la han interpretado en términos esencialistas que limitan las adscripciones identitarias cuando no concuerdan con el imaginario instaurado y, así las cosas, los Otros sólo pueden ser reconocidos en tanto se mantengan al margen del mundo y explícitamente diferenciados (Briones 2002:70-73; 2007:113-114; Rappaport y Dover en Sevilla, 2007:20). Al condicionar cómo los indígenas pueden o no acceder al sistema institucional de participación y gobierno, el distrito establece una gobernanza muy específica sobre la población indígena que no da cabida efectiva al ideal de igualdad multicultural.

Los problemas de instaurar un estigma étnico

El multiculturalismo reconoce a los kichwa como ciudadanos iguales y libres en sus expresiones culturales, ideológicas, políticas y religiosas. Sin embargo, al ser indígenas, las disposiciones jurídicas exigen a las personas ciertas tradiciones, concepciones específicas de cultura, autenticidad y representación que les permitan ‘comprobar’ que pertenecen a su comunidad, ante las instituciones que se mueven en la ambigüedad, para decidir a quién reconocer como un sujeto étnico legítimo para el Estado colombiano. De esta forma, a pesar de que categorías como ‘ciudadano’ e ‘indígena’ no son mutuamente excluyentes, en la práctica suelen verse crudamente enfrentadas por causas previas a la formación política del propio estado o de la ley (Reguillo, 2003:14-15).

La categorización social y política de lo que es indígena está en buena parte determinada por la producción jurídica de caracterizaciones, sobre las que se fundamentan derechos y se administra a ciertas poblaciones culturalmente diferentes. Como ya se mencionó, esto constituye una ficción jurídica y, aunque puede tener un origen bienintencionado en los principios del Estado, ha devenido formas de discriminación estructural que segregan, tanto desde el interior como del exterior de las comunidades, al definir quién es un indígena válido y quién no lo es. Mientras una parte de la sociedad puede construir sus identidades más o menos a voluntad, los grupos indígenas encuentran más restricciones al transformar las suyas. Son personas a las que se les limita la capacidad de decidir sus propias preferencias y que terminan cargando con el lastre de identidades impuestas por la legislación que deben acatar; sobre estas identidades hay resistencias y cuestionamientos, pero no se les permite despojarse de ellas; estas identidades estereotipan, deshumanizan y estigmatizan (Bauman, 2005: 86s). Irónicamente, al combatir la discriminación, se han gestado nuevas formas de la misma.

Es paradójico que las políticas de la diferencia colombianas, al tener la necesidad de crear una ficción jurídica de naturaleza esencialista para reivindicar la diversidad y otorgarle lugares de existencia legítimos, restringió el surgimiento de nuevas identidades modeladas por el cambio social intrínseco a las sociedades humanas. Y aunque esta restricción ha generado cuestionamientos que

han llevado a la existencia de experiencias, prácticas y discursos divergentes, no puede olvidarse que estas identidades más autónomas entran en conflicto con el modelo jurídicamente legítimo de ser indígena. Las bases estructurales que impiden la igualdad siguen ahí, bajo un reconocimiento meramente social de la diferencia, que no fomenta respeto ni equidad, reales. Es paradójico que la permanente escenificación a la que se ven abocadas las comunidades (recreando los imaginarios de lo que debería ser un indígena) constituya hoy una parte de algunas agendas políticas indigenistas, una forma valiosa de preservar la diversidad cultural y, a la vez, una forma políticamente correcta y válida de ser indígena que acepta, tácitamente, el modelo del 'indígena legal'. Esta aceptación se convierte en un problema cuando un indígena quiere desmarcarse de esas exigencias, sin por ello dejar de identificarse como indígena.

Tal como se ha desarrollado, recuérdese que ese 'indio permitido' se perfila como un estigma social que parte de las expectativas que se tienen sobre el indígena en éste caso, para juzgarlo y aislarlo a partir de la posesión o no de ciertos atributos (Hale, 2004; Andolina, 2005) y diacríticos identitarios: marcas de identidad sin las cuales el individuo puede llegar a ser rechazado, denigrado e incluso expulsado de la sociedad, ya que se considera que un indígena es inaceptable o que no puede existir sin sus 'plumas'. Y aunque la relación entre la tenencia obligatoria de diacríticos y el reconocimiento como indígena es débil, se ha fortalecido jurídicamente debido a los estereotipos que definen una única forma correcta de indigenidad, ahistórica y esencialista. La categoría 'indígena' funciona en la ciudad dando cabida a la diferencia cultural, reconociendo social y políticamente a las comunidades, pero a la vez limita la autonomía, la libertad de los individuos indígenas, e incluso el principio de igualdad. Después de todo, cualquier persona o comunidad debería poder conservar, pero también, enfrentar o transformar sus discursos y prácticas culturales de forma coherente con el momento socio-histórico que esté experimentando (Díaz Polanco, 1992; Sieder y Witchell, 2001:202-207).

Para ilustrar cuán importante resulta en el caso colombiano contar con elementos étnicos diferenciadores, no solo por el valor simbólico que posean, sino por su valor estratégico,

representantes de las comunidades kichwa e inga afirman que: “Si no conservamos nuestras lenguas y costumbres no nos reconocen como pueblos”. Los pijao lamentan haber perdido su lengua pues, con ella, decían, “se perdió una parte de nuestra identidad como indígenas”. Esto se manifestó, durante una de las sesiones del Gran Encuentro de Culturas Indígenas *Hatun Puncha* de 2013, una celebración de origen Inga, más o menos coincidente con el Pawkar Raymi, que ese año fue organizado por tres comunidades indígenas de Bogotá (kichwa, inga y ambiká-pijao) como un único evento de encuentro intercultural⁵⁹.

También afirmaba uno de los líderes de la comunidad kichwa que “primero debe ir lo nuestro, después lo que venga. Porque con nuestra identidad kichwa tenemos suficiente en cualquier parte del mundo”⁶⁰, refiriéndose ya no sólo al *Runa Shimi*, sino a todo el conjunto de valores (no sólo) performativos que, al sol de hoy, los hacen distinguibles en casi cualquier parte del globo: cómo se ven (su atuendo y su aspecto fenotípico), sus productos, la música, y su calidad de migrantes, indígenas y grandes comerciantes. Estas imágenes en conjunto les permiten tener reconocimiento social y político, pero también los recursos económicos necesarios para vivir, pues parte de la identidad kichwa es en sí misma una identidad comercial: su indigenidad está respaldada por una suerte de *goodwill*⁶¹ que sólo puede existir gracias a que la parte más reconocible de la identidad de muchos kichwa radica en ser comerciantes y migrantes globales.

Inmigración, comercio y etnicidad se han constituido como múltiples identidades. Otras para los kichwa, identidades que deben entenderse como resultado de una serie de procesos mediante los cuales se sitúan elementos globales y se constituyen mercados internacionales en torno a la cultura. Algo que también advierten los Comaroff en *Ethnicity Inc.*, al abordar las prácticas mercantiles y hasta cierto punto fetichistas, mediante las que distintos grupos (los Comaroff basan su ejemplo en

⁵⁹ Ya que en 2013 los recursos otorgados por el distrito fueron menores, unir celebraciones permitía organizar un evento más grande del que realizara cada comunidad por sí sola, y obtener más visibilidad social, mediática y política.

⁶⁰ Apartes tomados de notas de campo del 19 de diciembre de 2013.

⁶¹ Para aclarar los equívocos que el término económico *goodwill* pueda generar, éste se refiere al valor intangible que se otorga a un grupo (en este caso no empresarial sino uno indígena) sobre la buena reputación que ha cultivado a lo largo del tiempo y que es perdurable. Para el caso, los kichwa se han granjeado un reconocimiento importante y positivo como indígenas globales, pero también como comerciantes de productos textiles y artesanales.

el África subsahariana) explotan su identidad diferenciada, como estrategia para conservar tradiciones y avalar su etnicidad ante los ojos occidentales, sí, pero también, para poder sobrevivir (Sassen, 2003:29; Pedone, 2003:70-73, Comaroff & Comaroff, 2009). Estas prácticas resultan muy similares a las del caso kichwa, si se advierte que los imaginarios creados acerca de lo indígena y la tradición son incorporados a las prácticas mercantiles de la comunidad para que se reconozca su identificación étnica y acceder así a espacios sociales, políticos y comerciales (Meisch, 2002:10; Maldonado, 2004).

No obstante, el consumo cultural que se deriva de tales prácticas mercantiles genera problemas importantes: en primer lugar, da pie a cuestionarse abiertamente la pretensión de autenticidad indígena ya que, cuando se da a la cultura un valor subjetivado y simbólico en tanto que parte de un ‘verdadero ser indígena’; en este esquema, la cultura puede pensarse como un bien comercial al que adjudicar un valor material de consumo y de uso, a partir de qué tan genuino, único, original o divertido sea, aunque el *performance* sea más importante como un medio politizado de significación. En segundo lugar, si un grupo debe recurrir a tal mercantilización para sobrevivir, lo que debe cuestionarse es el tipo de protección que otorga el Estado colombiano. El riesgo de convertir las prácticas y los productos culturales, incluyendo la música, las fiestas y las artesanías, pero también a los propios indígenas en productos con un precio, no es para tomarse a la ligera (Taylor, 2011). Especialmente si se tiene en cuenta que el régimen multicultural busca que los indígenas sean dignificados en tanto que seres humanos; no lo contrario.

Como los indígenas se ven abocados a emplear cada vez más y ‘mejores’ manifestaciones culturales que ‘demuestren’ que son miembros de un grupo étnico ante las instituciones gubernamentales y no gubernamentales, entran en dinámicas de fetichización y comercio cultural donde las muestras de autenticidad y hasta los propios diacríticos identitarios empiezan a ser concebidos en función de un consumidor, y transformados en exhibiciones cada vez más atractivas, aunque cada vez más despojadas de sentido y contexto (Fusco, 1994). Un ejemplo de esto es la adopción que hacen los kichwa de vestimentas similares a las de los nativos norteamericanos, igual

en Europa que en el centro de Bogotá, para ser más llamativos y reconocidos como indígenas, independientemente de su adscripción cultural kichwa. Que Steven recurra a un tocado de plumas sioux cuando interpreta música andina en la ciudad, para que le den más dinero, es sólo una extrapolación de lo que hace Marcela al usar el anaco cuando vende mercancía, para que le crean que es kichwa y le compren más.

Quizá, haga falta implementar un pensamiento interseccional que establezca un diálogo entre las cotidianidades de la comunidad con los posicionamientos políticos promulgados por la legislación. Para ello, puede tomarse como ejemplo el modo de aproximación del Estado con grupos étnicos⁶² como las negritudes. Éstos, aunque se encuentran bien diferenciados por la ley y el uso, no se legislan como una comunidad homogénea, sino que son valorados en su diversidad de matices y disidencias; aspectos que la imaginaria del indígena ha soslayado en favor de aquello que he denominado un ‘estigma étnico’: la marcación etnizada y profundamente esencialista que parte como una herramienta hegemónica legal, para definir quien sí puede ser un sujeto étnico en la sociedad. Por supuesto, el estigma resulta discriminatorio, pero los indígenas han respondido a él de muy diversas maneras: algunos, asumiéndolo; otros han optado por reinterpretar los estereotipos; y otros han terminado por oponerse a este sistema, desmarcándose y generando otras construcciones identitarias. En el primer caso, cuando los kichwa aceptan las expectativas que les han sido impuestas, las integran a sus prácticas cotidianas y las reproducen, generan beneficios en cuanto al reconocimiento, pero producen efectos adversos como la restricción de sí mismos en un marco de diferenciación y exotismo que limita su singularidad. La idea puede reflejarse más fácilmente en una de las intervenciones de Steven:

“[...] es que si uno va por ahí pero no tiene al menos la trenza o no habla lengua,
la gente dice que uno no es un indígena de verdad pero, cuando uno está con otros

⁶² La categoría “grupo étnico” en Colombia distingue entre grupos culturales pero también, horizontalmente, por categorías raciales, sexuales, de género o religiosas, entre otras. Según el Censo del DANE de 2005, se reconocen como grupos étnicos a blancos, mestizos, indígenas, raizales y afrodescendientes, pero también las colonias de gitanos, judíos, árabes o chinos, entre otros.

kichwa, como en Ecuador o en las fiestas de acá, la gente de uno le pelea que porque uno está muy occidentalizado y entonces tampoco es indígena”⁶³.

En los otros casos, cuando los kichwa negocian o se niegan a asumir las políticas de reconocimiento estatales, se han permitido cuestionar y desdibujar los estrictos límites a los que se enfrentan otros pueblos indígenas, incluyendo fronteras territoriales y geográficas concretas. Esto favorece la formación de identidades cosmopolitas, forjadas sobre criterios diferentes a los de la tradición y el esencialismo, coherentes con el mundo contemporáneo, pero conservando aquellos elementos que consideran más importantes para su forma de entender su propia indigenidad. Este es un rasgo que, en opinión de este texto, es temprano y particular de esta comunidad, y singulariza su construcción étnica específica (Balzola, 2009:18-19). En muchos aspectos, facilita la apertura al interior del pueblo kichwa hacia diferenciaciones cada vez más amplias y pragmáticas, regidas por cambios socioculturales muy visibles entre sus miembros que, cada vez más, se desmarcan de ciertos diacríticos, adoptan otros y así se adhieren al resto de la sociedad, sin por ello dejar de considerarse indígenas.

Mientras el proceso de transformación de costumbres, prácticas y creencias ocurre, generando múltiples problemáticas, tensiones y rupturas en la comunidad, también hace parte de un devenir histórico que fortalece la identidad de los pueblos como sociedades no homogéneas sino plurales que, como tales, habrían de ser concebidas como formas perfectamente válidas y legítimas de ser indígena (no sólo) hoy día.

⁶³ Tomado de nota de campo del 31 de enero de 2014.

CONSIDERACIONES FINALES

Lo aquí planteado pretende contribuir a una reflexión crítica acerca de las transformaciones identitarias de los indígenas en el contexto urbano mediante la comprensión de las categorías jurídicas que se aplicación a poblaciones específicas como la kichwa que, considero, son determinantes para entender el modo en que los Otros se relacionan con su contexto. La interdisciplinariedad de estudios como éste permitiría que el derecho obtuviese análisis más conscientes de las poblaciones que pretende legislar y da pie para que la antropología visibilice el enorme impacto de la ley en la aplicación de políticas públicas que influyen necesariamente en la vida de los indígenas en Bogotá, pues condicionan el acceso de las comunidades a las instituciones distritales y al propio aparato estatal.

Después de todo, las categorías jurídicas con que se piensa y regula al indígena en contextos urbanos son construcciones históricas de larga data e injerencia que, aunque fundamentan los derechos de los pueblos indígenas, también se han convertido en presunciones que constriñen a las comunidades en estereotipos que ignoran la constante transformación de las sociedades y que terminan por sembrar discriminación estructural e inequidad. El carácter fundamentalmente constitutivo que tienen las leyes sobre la vida social da pie a definiciones y mecanismos rígidos de adscripción identitaria que pueden —es necesario alertarlo— potenciar los efectos menos favorecedores de las políticas y los aparatos antidiscriminatorios: el marco normativo que originalmente buscaba favorecer a las comunidades indígenas, se ha convertido en un elemento tremendamente restrictivo, e incluso constrictivo, para la formación de identidades indígenas urbanas, que ha terminado naturalizando esencialismos y haciendo que las políticas de discriminación positiva se vuelvan en contra de aquellos a quienes pretenden beneficiar (Briones, 2002:77).

Con lo anterior, no pretendo poner en duda que el uso de categorías diferenciadoras que aseguren algún nivel de gobernabilidad resulta inevitable y necesario, pero, aunque estas categorías resultan útiles para mantener un control cuantitativo y racional sobre las poblaciones, son

difícilmente actualizables y dejan de lado la riqueza existente al interior de comunidades como la kichwa. Los indígenas son grupos tan internamente diferenciados como cualquier otro, cuya legitimidad y reconocimiento no pueden ser cuestionados. Comunidades indígenas como la kichwa se transforman constantemente, y cuestionan y subvierten las categorías que se les han asignado, a pesar de que la normativa intente regularlo. Si la comunidad kichwa tiene visibles grietas en su unicidad cultural, éstas son generadas por una amplia experiencia migratoria y comercial que los ha llevado a insertarse en otras sociedades y a permearse de múltiples lecturas del mundo, sin que por eso dejen de considerarse a sí mismos como indígenas (aunque a los ojos del derecho su ascendencia sobre territorios y tradiciones pierdan peso al asentarse en otros lugares y modificar sus tradiciones). Si así fuera, los occidentales tampoco podríamos asumirnos como grupos culturales más o menos homogéneos (Stavenhagen, 1990:55-60).

Ahora bien, es de recalcar que el reconocimiento que los kichwa han alcanzado se ha dado con antelación al de muchos otros grupos indígenas y que, por ello, las fracturas con los modelos jurídicos son más notorias, tal como lo atestigua la temprana creación del Cabildo Mayor Kichwa de Bogotá. Esta institución, por un lado, tiene una función organizativa politizada que (ya que surgió de la legislación colombiana) está condicionada por la necesidad de demostrar diferencias culturales para obtener reconocimiento, para distanciarse del *mishu*, y para acoplarse a las lógicas de reconocimiento del indio legal. En este sentido, aunque la apertura de cabildos urbanos en Bogotá materializa y reconoce la existencia de comunidades indígenas en la ciudad, otorgándoles un lugar de legitimidad jurídica, política y social, así como una vía de comunicación con las instituciones, no debería por ello ser el único reconocimiento que se dé en la ciudad a la indigenidad. De hecho, no es el único necesario ni el único suficiente pues, tal como se plantea en esta monografía, el solo reconocimiento jurídico resulta exiguo y restrictivo, ya que su funcionamiento se basa en esencialismos que no son fácilmente actualizables jurisprudencia.

Por otro lado, al organizar a la población, el Cabildo ha permitido visibilizar a la comunidad y las diversas realidades y aspiraciones de los individuos que conforman al grupo. Esto permite dar

cuenta de discusiones valiosas que desafían y refutan tanto los estereotipos como los estándares que el aparato legal impone. De tal modo, en la comunidad kichwa se puede ver una difícil intersección: un lado elabora muestras públicas de diferenciación para responder a las expectativas institucionales de Bogotá, y otro lado reivindica diferencias basadas en el carácter fluido de las sociedades humanas, en ámbitos estéticos, laborales, educativos o religiosos, entre otros. La apertura a la formación de identidades kichwa no tradicionales es un fruto de la constitución de redes transnacionales fuertes que permiten la concepción de que, aun cuando sus miembros sean muy distintos, existe una comunidad. También representa la concienciación de que las identidades son cambiantes y buscan mantenerse vigentes en los contextos en los que existen.

Y aunque es cierto que el kichwa se trata de un caso muy específico, debe tenerse en cuenta la enorme migración que actualmente y desde hace tiempo adelantan muchos otros grupos indígenas en Colombia hacia las esferas urbanas, en busca de mejores oportunidades para sus comunidades y sus familias. La migración lleva necesariamente a la inserción de los indígenas, de forma cada vez más activa, en ámbitos políticos, económicos, académicos, profesionales y laborales. Por tanto, también podría pensarse al kichwa como un caso precoz de interculturalismo que, aunque no es ni será un reflejo exacto de otros procesos, sí permitiría avistar muchos de los retos, los desafíos y las oportunidades que puede enfrentar un grupo indígena en una ciudad. Preguntarnos desde hoy cómo podría encararse semejante reto, sin que en el camino se siga relegando a las comunidades a las periferias de la urbe y de la sociedad, sería un gran paso en términos de oportunidades de trabajo y concertación, dirigidas a establecer una conversación real con la otredad y garantías realmente igualitarias, tanto de hecho como de derecho.

Con lo expuesto en esta monografía, tampoco pretendo negar la validez y legitimidad de las tradiciones, las costumbres o la trayectoria histórica indígena, pero sí busco resaltar la importancia de pensar la identidad en términos más fluidos, sin temor a que se esté ‘perdiendo’ una cultura, ya que el cambio social no sólo es parte inherente de cualquier sociedad, sino que las tradiciones (inventadas o no) siguen siendo reproducidas y siguen teniendo un papel cohesivo en la construcción

de la comunidad imaginada y global que constituyen los kichwa. Lo interesante es que los cuestionamientos y las transformaciones identitarias que han conformado otros modos válidos de ser indígena surgen de la propia comunidad, una comunidad que se ha mostrado como un claro ejemplo de que lo indígena no está en oposición al mundo moderno y de que los indígenas pueden emplear una impresionante capacidad de adaptación a realidades y contextos cambiantes para pervivir en el tiempo.

Para entender este proceso y asumirlo de formas más asertivas, es preciso un sistema interdisciplinar que comprenda que las interacciones con la ciudad, los otros, las redes y los discursos, influyen en la comunidad. También, se requiere de un reconocimiento efectivo, tanto legal como social, de que la diversidad existe al interior de los grupos Otros y que facilite la consolidación de diferentes identidades. Recuérdese que mantener políticas diferenciadoras debería ser transitorio, so riesgo de perpetuar un estado de no igualdad y discriminación (tal como ha ocurrido), generando efectos contraproducentes en la actualidad: abrigados por el atractivo de contemplar una etnicidad indígena supuestamente clara, tradicional y auténtica, se han construido expectativas irreales acerca de la indigenidad, que han puesto barreras tanto al cambio social como a la subjetividad y la libertad de los miembros de las comunidades indígenas.

Finalmente, si bien es cierto que un análisis como el de este texto se encuentra limitado a la especificidad de la comunidad kichwa bogotana y que existen riesgos en las lecturas liberales de la diversidad cultural, es importante problematizar las férreas e inflexibles políticas identitarias que permean la retórica jurídica del indígena. Éstas no sólo están reproduciendo sesgos coloniales que llevan a las comunidades a ser exposiciones vivas, sino que las descontextualizan, las despolitizan, y las ubican por fuera de la historia, del entorno urbano, y de la realidad en la que viven. Es importante entender que la diferencia y la multiplicidad al interior de las identidades kichwa no representan a un conjunto aislado de personas que han perdido el rumbo o que sólo quieren asimilarse dentro del *statu quo*, sino que buscan transformar estructuras valorativas y culturales que se han estatizado, para finalmente generar una sociedad que sea realmente incluyente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACNUR [2002-2009], Pueblos Indígenas en Colombia. En línea: consultado el 6 de mayo de 2012 a las 4:45 pm. En <http://www.acnur.org/t3/pueblos-indigenas/pueblos-indigenas-en-colombia/>.
- Anderson, Benedict [1993], *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica: México D.F.
- Andolina, Robert, Radcliffe, Sarah y Laurie, Nina [2005], “Gobernabilidad e identidad: Indignidades transnacionales en Bolivia” en *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, CLACSO: Buenos Aires, Argentina.
- APAK y UNESCO [2011], “Mindalae: Recuperando la memoria oral del mindalae Otavalo, artesano y comerciante universal” [Producto cinematográfico], Ecuador: Del sitio http://www.unesco.org/archives/multimedia/index.php?s=films_details&id_page=33&id_film=2453#.U-hJteN5Meg
- Appadurai, Arjun [2001], *La modernidad desbordada*. Fondo de Cultura Económico; Buenos Aires.
- Arango Ochoa, Raúl y Sánchez Gutiérrez, Enrique [2004], *Los pueblos Indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*. Departamento Nacional de Planeación, DNP, Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible. Bogotá.
- Ariza, Libardo José [2004], *Identidad indígena y derecho estatal en Colombia* en Cuadernos Deusto de Derechos Humanos No. 30, Universidad de Deusto, Bilbao.
- Ariza, Libardo José [2009], *Derecho, saber e identidad indígena*. Colección Nuevo Pensamiento Jurídico, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- Bari, María Cristina [2002]. “La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas”. En *Cuadernos de antropología social* (16), diciembre 2002. p.p. 149-163. Buenos Aires, Argentina.
- Barth, Fredrik [1976], *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F.
- Bauman, Zygmunt [2003], “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”. En *Cuestiones de identidad cultural*. S. Hall y P. Du Gay (Comps.), Amorrortu. Buenos Aires, Argentina: p.p. 40-68.
- Bauman, Zygmunt [2005], *Identidad*. Editorial Losada. Buenos Aires, Argentina.

- Bocarejo, Diana [2011(1)], “Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político”. En *Revista Colombiana de Antropología* 47, n° 2: p.p. 97-121.
- Bocarejo, Diana [2011(2)], “Emancipation or Enclosurement? The Spatialization of Difference and Urban Ethnic Contestation in Colombia”. En *Antipode* 4, n° 3: 663-683.
- Bonfil Batalla, Guillermo [1972], “El concepto del indio en América, Una categoría de la situación colonial”. En *Anales de Antropología*, Vol. 9. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- Briones, Claudia [2002], “Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina”, RUNA XXIII, Universidad de Buenos Aires, p.p. 61-88.
- Briones, Claudia [2006], “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. En *Tabula Rasa*, No. 6, enero-junio (2007), Bogotá, Colombia: p.p. 55-83.
- Briones, Claudia [2007], “‘Our struggle has just begun’ Experiences of Belonging and Mapuche Formations of Self”. En *Indigenous Experience Today*, Marisol de la Cadena y Orin Starn (Eds.). Oxford-New York: Berg Publishers, p.p.: 99-121.
- Caicedo, Luz Piedad [2010], “Los kichwa-otavalos en Bogotá”. En *Niñez indígena en migración. Derechos en riesgo y tramas culturales*, Alicia Torres (Coord.). FLACSO, AECID, UNICEF: Quito, Ecuador, p.p. 139-226.
- Castillo, Luis Carlos; Cairo Carou, Heriberto [2002], “Reinvención de la identidad étnica, nuevas territorialidades y redes globales: el Estado multiétnico y pluricultural en Colombia y Ecuador”. En *Revista Sociedad y Economía*, núm. 3, octubre. Universidad del Valle, Cali, Colombia: p.p. 55-76.
- CECOIN, Observatorio Étnico [2004], “Hacia una ciudad intercultural. Visión panorámica de los pueblos indígenas, afrodescendientes, raizal y Rom que habitan en el Distrito Capital”. Alianza Entrepueblos y Alcaldía Mayor de Bogotá. Bogotá, Colombia.
- Célleri-Endara, Daniela-Alexandra [2011], “Jóvenes indígenas (kichwa-otavalos) entre etnicidad, clase y género”. En *Boletín Científico Sapiens Research*, Vol. 1 (2), pp. 13-16.
- Clifford, James [1986], “Introduction: Partial Truths”. En *Writing Culture. The Poetics and Politics of Culture*. University of California Press, Berkeley-Los Ángeles: p.p. 2-26.
- Clifford, James [2013], *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty First Century*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
- Comaroff, John L. & Comaroff, Jean [2009], *Ethnicity, Inc*. The University of Chicago Press, Chicago.

- Comaroff, John L. & Comaroff, Jean [1992], “Sobre Totemismo y Etnicidad. Los Comaroff y la etnicidad como desigualdad”. En *Las ideas detrás de la etnicidad: una selección de textos para el debate*. Comp. Manuela Camus. CIRMA, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica. Antigua Guatemala, Guatemala: p.p. 109-132.
- Comunidad Indígena Kichwa de Bogotá [2007], *Cartilla de fortalecimiento de la medicina tradicional de la comunidad indígena kichwa de Bogotá*. Bogotá, Colombia.
- Curiel, Ochy [2009], “Las paradojas de la política de la identidad y la diferencia”. En *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica*, Eds. Diana Carrillo González y Nelson Santiago Patarroyo. Unidad de Investigaciones Jurídicos-Sociales, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia: p.p. 21-28.
- Crowder, George [2013], *Theories of multiculturalism: An Introduction*. Oxford University, Polity Press. p.p 256.
- De la Cadena, Marisol y Starn, Orin (Eds.) [2007], *Indigenous Experience Today*. Enner-Green Foundation. Oxford-New York: Berg Publishers.
- De la Cadena, Marisol [2009], “Indigenidad: Problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio”. En Revista *Tabula Rasa*, No. 10, enero-junio: p.p. 191-223. Bogotá, Colombia.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio [1995], “Confesionarios: Uso del derecho canónico a favor de los indios”. En *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, p.p. 1657-1674, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- De Oliveira, Joao Pacheco [2006], “Ética entre el diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo”. En *Hacia una antropología del indigenismo*. Ed. Contra Capa; Rio de Janeiro, Brasil.
- Del Cairo, Carlos Luis [2007], “La política amazónica y la expresión de un régimen de representación sobre lo étnico en Colombia”. En *Biopolítica y filosofías de vida*, Eds. Olver Quijano Valencia y Javier Tobar. Popayán: Editorial Universidad del Cauca: p.p. 111-140.
- Del Cairo, Carlos Luis [2011], “Las jerarquías étnicas y la retórica del multiculturalismo estatal en San José del Guaviare”. En *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 47 (2), julio-diciembre, p.p. 123-149. Bogotá, Colombia.
- Del Pololo, Fabiana; Oyarce, Ana María y Ribotta, Bruno [2007], “Indígenas urbanos en América Latina: algunos resultados censales y su relación con los Objetivos de Desarrollo del Milenio”. En *Revista Notas de Población* No. 86, enero, CEPAL p.p. 101-140.
- Dela Vega, Garcilaso [1609, (2009)], *Primera parte de los comentarios reales de los Incas*. Versión digital y actualizada de su original de 1609; Lisboa, Portugal.

- Díaz-Polanco, Héctor [1992], “Derechos indígenas y autonomía”, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F., México: p.p. 31-58.
- Foucault, Michel [2003], *La Arqueología del Saber*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, Argentina.
- Friedman, Jonathan [2008], “Indigeneity: Anthropological notes on a historical variable”. En *Indigenous Peoples: Self-determination, Knowledge, Indigeneity*, Ed. Minde, Henry, Eburon Publishers.
- García Canclini, Néstor [1989], *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México D.F., México.
- García Canclini, Néstor [1997], “La política cultural en países en vías de desarrollo”. En Guerrero, Patricio (Comp.), *Antropología Aplicada*, Ediciones UPS: Universidad Politécnica Salesiana. Quito, Ecuador: p.p. 443-466.
- García Canclini, Néstor [2007], “De cómo la interculturalidad global debilita al relativismo”. En Giglia, Ángela, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (Comp.): *¿A dónde va la antropología?*, Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F.: p.p. 39-56.
- Godoy Urzúa, Hernán [1989], “La integración cultural de América Latina”. En *Revista Integración Latinoamericana*, No. 149-150, septiembre-octubre. INTAL: Buenos Aires, Argentina: p.p. 13-24.
- Goffman, Erving [1989], *Estigma: La identidad deteriorada*. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.
- Gómez, Magdalena [2002], “Derecho indígena y constitucionalidad”. En *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Ed. Esteban Krotz. Anthropos Editorial y Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa. Barcelona, España, p.p. 235-278.
- Gros, Christian [2000], *Políticas de la Etnicidad: Identidad, estado y modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia — ICANH —, Dir. María Victoria Uribe, Bogotá, Colombia.
- Gros, Christian [2002], “América Latina: ¿identidad o mestizaje? La nación en juego”. En *Desacatos*, Núm. 10, Otoño-Invierno. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Distrito Federal, México. p.p. 127-147.
- Gupta, Akhil y Ferguson, James (eds.) [1997], *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press.
- Hale, Charles [2004], “Rethinking the indigenous politics in the era of ‘indio permitido’”. En *NACLA Report on the Americas*; septiembre-octubre, Vol. 38 Issue 2, p.p. 16-37.
- Hall, Stuart [2003], “Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’?”. En *Cuestiones de identidad cultural*. S. Hall y P. Du Gay (Comps.), Amorrortu. Buenos Aires, Argentina: p.p. 13-39.

- Hall, Stuart [2010]. *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Eds.); Envión Editores-IEP- Instituto Pensar- Universidad Andina Simón Bolívar: Popayán-Lima-Quito.
- Hernández Marín, Rafael [1986]. “Ficciones jurídicas”. En *Doxa* No. 03. Universidad de Alicante, España: pp. 141-147.
- Hitchcock, Robert K. y Diana Vinding (Eds.) [2004], Introduction. En *Indigenous Peoples' Rights in Southern Africa*. Copenhagen, Dinamarca: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Holston, James & Appadurai, Arjun [1996, (2007)], “Introduction”. En *Cities and Citizenship*, Duke University Press, Londres. p.p. 1-16.
- Huarcaya, Sergio Miguel [2010] “Othering the Mestizo: Alterity and Indigenous Politics in Otavalo, Ecuador”. En *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 5, N° 3: p.p. 301-315.
- Huici, Carmen [1996] "Estereotipos", en J. F. Morales, y C. Huici, Cap. XI, *Psicología Social y Trabajo Social*. Mc Graw-Hill. Madrid, España.
- Jackson, Jean E. y Warren, Kay B. [2005], “Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions.” En *Annual Review of Anthropology* No. 34. p.p. 549-573.
- Kalinsky, Beatriz [2003], “Antropología y derecho penal. Un camino transitable con cautela”. En *Revista Cinta Moebio* N° 16: p.p. 25-37.
- Kicza, John E. [1993], *The Indian in Latin American History: Resistance, Resilience, and Acculturation*. Scholarly Resources.
- Kimlicka, Will [1996]. Ciudadanía Multicultural. Editorial Paidós. Barcelona.
- Kyle, David [2001], “La Diáspora del Comercio Otavaleño”. En *Revista Ecuador Debate* 54, diciembre. Quito, FLACSO, Ecuador: p.p. 85-110.
- Mair, Lucy [1997], “La antropología aplicada y la política del desarrollo”. En Guerrero, Patricio (Comp.), *Antropología Aplicada*, Ediciones UPS: Universidad Politécnica Salesiana. Quito, Ecuador: p.p. 33-54.
- Maldonado Ruiz, Gina [2002]. “Pasado y presente de los mindalaes y emigrantes otavalos”. En *Iconos*. Revista de Ciencias Sociales. Agosto, p.p. 46-55.
- Maldonado Ruiz, Gina [2004], *Comerciantes y viajeros: de la imagen etnoarqueológica de "lo indígena" al imaginario del kichwa otavalo "universal"*. Quito: Abya-Yala.
- Martí Pérez, Josep [2001], “Necesidad de la tradición, Tiranía de la tradición”. En *Tradición. Cien respuestas a una pregunta*: Centro de Cultura Tradicional Diputación de Salamanca - Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, p.p. 139-140.

- Martínez Díaz, Vivian [2014], “Cambio y transculturalidad. La construcción de la identidad cultural kichwa en Colombia”. En *Revista Sociedad & Equidad N° 6*. Universidad de Chile.
- Martínez Díaz, Vivian [2014], “Interpelaciones políticas a la cultura y refutación del estereotipo indígena. La experiencia política del Cabildo Mayor Kichwa Camainkibo de Bogotá”. En *Ensayos de Política y Cultura*. Edgar Novoa Torres (Comp.). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Martínez Martínez, Julio Gerardo [2003], “Historia del Derecho en América Hispana (Una reflexión hecha en y desde las tierras del nuevo mundo)”. En *Anuario de la facultad de Derecho*, Vol. XXI: p.p. 503-517, Universidad de Extremadura, España.
- Meisch, Lynn [2002], *Andean Entrepreneurs: Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*. Austin: University of Texas Press.
- Ministerio del Interior [2013], “Procedimiento para el registro y certificación de existencia y representación de resguardos y/o comunidades indígenas”. Bogotá, Colombia.
- Molina Echeverri, Hernán [2012], “La población indígena y las ciudades” en CECOIN, Observatorio Étnico. Versión digital.
- Motta González, Nancy [2006], "Territorios e identidades". En *Colombia: Revista Historia Y Espacio*. Editorial Universitat De Valencia Vol. 26 Fasc. p.p. 91-107.
- Mouffe, Chantal [1991], “Hegemonía e ideología en Gramsci”. En *Antonio Gramsci y la realidad colombiana*, Bogotá, Foro Nacional, p.p.167-227.
- Muratorio, Blanca [1993], “Nationalism and ethnicity: images of ecuadorian indians and the imagemakers at the turn of century”. En *Ethnicity and the State*, Ed. J. Toland, New Brunswick.
- Ordóñez Charpentier, Angélica [2008], “Migración transnacional de los kichwa otavalo y la fiesta de Pawkar Raymi”. En *Al filo de la identidad: la migración indígena en América Latina*, Eds. Alicia Torres y Jesús Carrasco. Quito: FLACSO-Ecuador, p.p. 69-88.
- Ordóñez, Thomas; Colmenares, Fabio; Gincell, Anne y Bernal, Diana [2014], “Migraciones de los kichwa-otavalo en Bogotá”. En *Revista de Estudios Sociales No. 48*, Enero-Abril 2014, Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia: p.p. 43-56.
- Organización de Naciones Unidas (Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas), New York City - [2011] “Situación de los pueblos indígenas en peligro de extinción en Colombia”. Online: Consultado el 6 de Mayo de 2012 a las 4:45 pm, del sitio web http://www.acnur.org/t3/uploads/media/COI_2818.pdf?view=1

- [2008] “Pueblos indígenas urbanos y migración”. Online: Consultado el 21 de Febrero de 2013 a las 4:45 pm, del sitio web http://www.un.org/es/events/indigenousday/2008/pdfs/factsheet_migration_ESP.pdf
- Peoples, James & Bailey, Garrick [2012], *Humanity: An introduction to cultural anthropology. Ninth edition*. Wadsworth y Cengage Learning Books, Canadá.
- Pineda Camacho, Roberto [2002], “Estados y Pueblos indígenas en el siglo XX” en *Credencial Historia*, Edición 146, febrero de 2002. Bogotá, Colombia.
- Povinelli, Elizabeth [1998], “The Cunning of Recognition: Real being and aboriginal recognition in settler Australia”. En *The Australian Feminist Law Journal* 11 [i]. Griffith University. Queensland, Australia: p.p. 3-27.
- Povinelli, Elizabeth [2002], *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Duke University Press, Durham.
- Quishpe Bolaños, Marcelo [2009], “Educación e interculturalidad en los pueblos indígenas de la sierra ecuatoriana”. En *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica*, Eds. Diana Carrillo González y Nelson Santiago Patarroyo. Unidad de Investigaciones Jurídicos-Sociales, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia: p.p. 107-130
- Reguillo, Rossana [2003], “Ciudadanías Juveniles en América Latina”. En *Última Década*, No. 19, Vol. 11, noviembre 2013. Centro de Estudios Sociales CIDPA, Viña del Mar, Chile: p.p. 11-30.
- Riofrío Martínez-Villalba, Juan Carlos [2014]. “Derecho, Realidad y Ficción. Límites y posibilidades”. En *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, No. 17. Madrid, España: p.p. 111-138.
- Roldán Ortega, Roque [2000], *Pueblos indígenas y leyes en Colombia: Aproximación crítica al estudio de su pasado y su presente*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Roldán Ortega, Roque [2005], *Manual para la formación en derechos indígenas, territorios, recursos naturales y convenios internacionales (2ª Edición)*. Ediciones Abya-Yala: Quito, Ecuador.
- Ruiz Balzola, Andrea [2009], “La migración otavala: un caso de transnacionalismo precoz”. Observatorio de Asuntos Sociales de la Universidad del País Vasco.
- Said, Edgard W. [1978, (2003)], *Orientalismo*. Trad. de María Luisa Fuentes. DeBolsillo. Barcelona, España.
- Sanders, James E. [2004], *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*. Durham: Duke University Press.
- Sassen, Saskia [2003], *Los espectros de la globalización*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

- Segato, Rita Laura [2002], “Identidades políticas y alteridades históricas: Una crítica a las certezas del pluralismo global” en *Revista Runa, archivo para las ciencias del hombre No. XXIII*, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires. Argentina: p.p. 239-275.
- Sevilla, Manuel [2007], “Indígenas urbanos y las políticas del reconocimiento dentro del contexto colombiano”. En *Perspectivas Internacionales Vol. 3 (1) enero-junio*. Cali, Colombia: p.p. 7-24.
- Shore, Cris [2010], “La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la ‘formulación’ de las políticas”. En *Revista Antípoda N° 10*, enero-junio de 2010. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia: p.p. 21- 49.
- Sieder, Rachel, y Witchell, Jessica [2002], “Advancing Indigenous Claims Through the Law: Reflections on the Guatemalan Peace Process”. En J. Cowan, M. Dembour, & R. Wilson (Eds.), *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge University Press. p.p 201-225.
- Silva Guendulain, Antonio [2012]. “La migración transnacional de los kichwa otavalo a la ciudad de México en tiempos de la globalización”, *Pacarina del Sur*, Año 3, Núm. 12, julio-septiembre, 2012.
- Singh, Priti [2011], “Contemporary indigeneity and the coutours of its modernity”. En *Thesis Eleven Journal*, Mayo de 2011, Vol. 105 No. 1: p.p. 53-66.
- Stavnhagen, Rodolfo [1990], “Los derechos humanos de los pueblos indígenas”. En *Revista del IRIPAZ*, Instituto de Relaciones Internacionales y de Investigaciones para la Paz, Año 1, No. 1, Guatemala, enero-junio, p.p. 53-63.
- Stavnhagen, Rodolfo [1992], “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”. En *Revista IIDH*, Vol. 15, enero-junio: p.p. 123-143. San José, Costa Rica.
- Torres, Alicia [2005], “De Punyaro a Sabadell... la emigración kichwa otavalo a Cataluña”. En *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades*, Eds. Gioconda Herrera, María Cristina Carrillo y Alicia Torres. Quito: FLACSO-Ecuador, p.p. 433-448.
- Torres, Alicia [2008]. *El “espejismo de la igualación”: comunidad, clase y etnia en la emigración de los kichwa Otavalo* (Manuscript). Obtenido de http://www.flacso.org.ec/docs/at_espejismo.pdf
- Trouillot, Michel-Rolph [2003], *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. Palgrave Macmillan Ed. New York.
- Ulloa, Astrid [2004], *La construcción del nativo ecológico*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH- COLCIENCIAS, Bogotá, Colombia.
- Uribe-Mallarino, Consuelo [2008], “Estratificación social en Bogotá: de la política pública a la dinámica de la segregación social”. En *Universitas Humanística No. 65*. Enero-Junio de 2008. Bogotá, Colombia: p.p. 139-171.

- Villa, Wilmer y Grueso Bonilla, Arturo [2008], “Emergencias posibles desde la construcción de la interculturalidad” en *Diversidad, interculturalidad y construcción de nación*, Comp. Villa, Wilmer y Grueso Bonilla, Arturo. Alcaldía Mayor de Bogotá y Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia: p.p. 17-43.
- Villoro, Luis [2002], “Multiculturalismo y derecho”. En *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Ed. Esteban Krotz. Anthropos Editorial y Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa. Barcelona, España, p.p. 213-234.
- Wright, Susan [1998], “The politicization of ‘Culture’”. En *Anthropology Today 14(1):7 - January*: p.p. 7-15.
- Zambrano, Fabio [2000], “El contexto histórico del ordenamiento territorial colombiano” en *La ciudad y las Ciencias Sociales*. CEJA, Bogotá, Colombia.
- Zambrano, Fabio [2001], “Constitución incluyente, nación excluyente”. Ponencia para el Seminario *La nación multicultural: el primer decenio de la Constitución*. Colombia.
- Zambrano, Marta [2011], “El lugar de la etnicidad y la etnicidad en su lugar. Sobre las dificultades de abordar la etnicidad en la ciudad”. En *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrocolombianos y configuración de Estado en Colombia y América Latina*, Ed. Margarita Chaves. Bogotá: ICANH, p.p. 191-200.

REFERENCIAS JURÍDICAS

- Ley 89 de 1890, “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”
- Reformada por Sentencia C-139 de 1996 de inexequibilidad sobre “Jurisdicción indígena”
- Ley 13 de 1945, Ratificación de la Carta de San Francisco
- Ley 21 de 1991, Ratificación del Convenio 169 de la OIT
- Ley 1381 de 2010, “Por la cual se desarrollan los artículos 7º, 8º, 10 y 70 de la Constitución Política, y los artículos 4º, 5º y 28 de la Ley 21 de 1991, y se dictan normas sobre reconocimiento, fomento, protección, uso, preservación y fortalecimiento de las lenguas de los grupos étnicos de Colombia y sobre sus derechos lingüísticos y los de sus hablantes”.
- Convenio 107 de la OIT de 1957, “Sobre poblaciones indígenas y tribales” [Subrogado]
- Convenio 169 de la OIT de 1989, “Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes”
- Decreto 1088 de 1993, “Por el cual se regula la creación de las asociaciones de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas”.

Decreto 0804 de 1995, “Por medio del cual se reglamenta la atención educativa para grupos étnicos”

Decreto 2164 de 1995, “Por el cual se reglamenta parcialmente el Capítulo XIV de la Ley 160 de 1994 en lo relacionado con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas en el territorio nacional”.

Decreto 1396 de 1996, “Por medio del cual se crea la Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y se crea el programa especial de atención a los Pueblos Indígenas”.

Decreto 1397 de 1996, “Por el cual se crea la Comisión Nacional de Territorios Indígenas y la Mesa Permanente de Concertación con los pueblos y organizaciones indígenas.”

Decreto 1320 de 1998, “Por el cual se reglamenta la consulta previa con las comunidades indígenas y negras para la explotación de los recursos naturales dentro de su territorio”.

Decreto 0982 de 1999, “Por el cual el Gobierno Nacional crea una Comisión para el desarrollo integral de la política indígena, se adoptan medidas para obtener los recursos necesarios.”

Decreto 0543 de 2011, “Política Pública para los pueblos indígenas en Bogotá”

Acuerdo 359 de 2009, "Por el cual se establecen los lineamientos de política pública para los indígenas en Bogotá, D.C."

Sentencia T-428/92, sobre “Supervivencia cultural”

Sentencia C-027/93, sobre “Concordato”

Sentencia T-342/94, sobre “Protección constitucional de la diversidad étnica, cultural y religiosa”

Sentencia T-007/95, sobre “Protección constitucional y estatal frente a derechos fundamentales. Acuerdos incumplidos”

Sentencia T-717/96, sobre “Igualdad”

Sentencia SU-039/97, sobre “Derechos fundamentales de comunidad indígena”

Sentencia T-601/11, sobre “Derechos de los pueblos indígenas o tribales”

Sentencia C-463/14, sobre “Diversidad étnica y cultural en la Constitución de 1991 y las normas, el procedimiento y los límites de la autonomía indígena”.