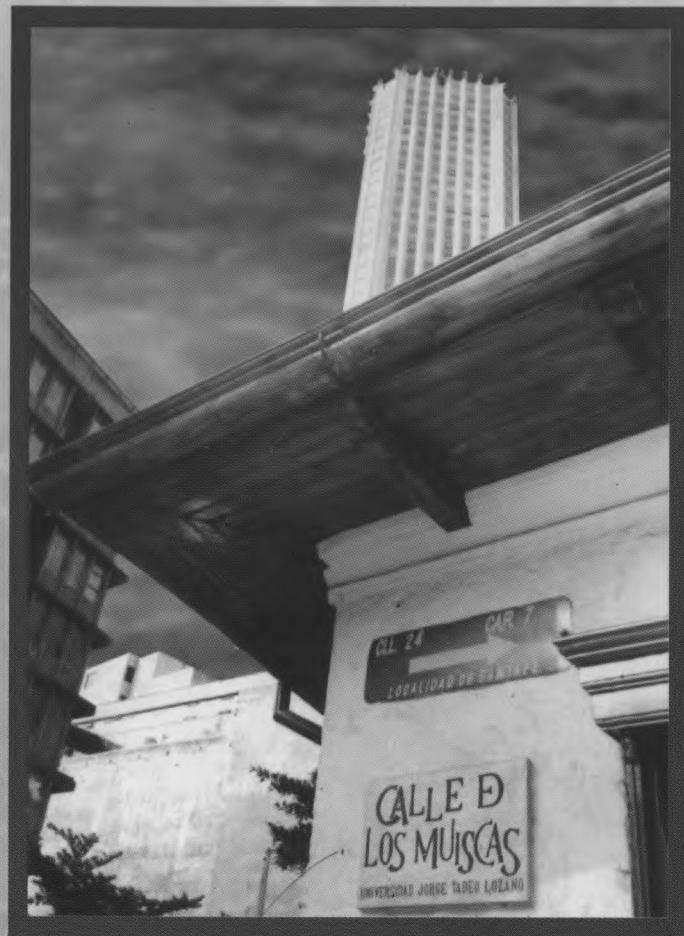


Aquí... Allá

Imaginario indígena urbano



Terra Nova

Aquí... Allá

Imaginario indígena urbano



ALCALDÍA MAYOR
DE BOGOTÁ D.C.

Instituto Distrital
CULTURA Y TURISMO

Una Expedición por el Orgullo

Investigadores

Juan Carlos Segura

Janeth Torres Betancourt

Colaboradores

Selnich Vivas

Constanza Malavert

Javier Torres

Juan Carlos Ortega

Fotografía

Mauricio Osorio R.

Revisión y corrección de textos

Francisco Díaz-Granados

Diagramación

Omar Pachón

© Editores

Janeth Torres B.

Mauricio Osorio R.

Primera edición
Diciembre de 2005
© Terra Nova

ISBN: 958-97082-5-0

Impresión:
Gente Nueva Editorial

Fundación Terra Nova
Telefax: 2454896
funterranova@yahoo.com

Contenido

Presentación	7
Introducción	11
Nos imaginamos que esta ciudad no existía	
<i>Efrén Félix Tarapués.....</i>	23
Ser wayuu es pensar como wayuu	
<i>Rafael Mercado Epieyuu.....</i>	26
Aunque allá es muy puro vine a la ciudad	
<i>Gertrudis Matapí Yukuna</i>	30
Acá se mueven por reloj	
<i>Fernando Uino</i>	34
Tomar conciencia es hacer silencio	
<i>Kandimako Izquierdo</i>	37
En las comunidades los conocimientos están vivos	
<i>Francelina Muchavisoy.....</i>	40

¿Si no es blanco, ni negro, ni gitano y no es indígena, entonces qué es?	
<i>Francisco Rojas Birry</i>	46
Yo no entiendo tanto afán de qué	
<i>Germán Guarín</i>	51
El territorio, los sitios sagrados, son estratégicos espiritualmente	
<i>Diana Izquierdo</i>	56
Aquí hay energía nuestra también	
<i>Fredy Romeiro Chicangana</i>	59
Cuando fui creciendo, entendí que había otros mundos fuera del que conocía	
<i>Eudocio Becerra Bigidima</i>	65
Allá compartimos un mismo mundo; por eso el lenguaje y la comunicación son iguales	
<i>Róbinson Pinto Vásquez</i>	68
Kasa Pulapüinka: <i>Qué soñaste</i>	
<i>Francisca Iguarán</i>	72
Semilla de oro esplendente	
<i>Gonzalo Cabiativa</i>	75
Así como la veo, no daba mi imaginación	
<i>Eliécer Nonuya</i>	83

Presentación

Aprender a escribir y a leer mochilas

¿Tiene sentido hoy en día en el mundo de la globalización y de internet hablar de literatura oral? ¿Por qué resulta tan importante ocuparse precisamente ahora de las literaturas indígenas? ¿Qué hay de revelador en las narrativas indígenas sobre la ciudad? Hasta hace muy poco existía el convencimiento de que la lengua escrita, el texto, el libro, era la expresión máxima del pensamiento. Algunos hablaron de cómo la escritura estructuraba la conciencia del hombre y, por tanto, constituía el instrumento por excelencia de la razón y la transmisión del conocimiento. La aparición de internet puso en tela de juicio el predominio de la escritura en la cultura y llamó la atención sobre el poder comunicativo, estético y cognitivo de los otros medios, que desde épocas remotas y en todas las culturas también han cumplido estas tareas. Gracias a este giro, fue posible admitir que el sonido, la imagen, el volumen, los objetos concretos –edificios, esculturas–, la oralidad, lo digital, son plataformas comunicativas tan o más complejas que la escritura. O, como hoy en día se suele decir, son otro tipo de escrituras.

No hay mentalidad sin materialidad. Dicho en otros términos: la materialidad determina sustancialmente los recursos expresivos y la forma de pensamiento. A eso se suma el hecho indiscutible de que, a partir de cada medio, es decir, de cada materialidad, se generan relaciones internas que posibilitan una determinada semántica. Nuestra forma de pensamiento estuvo durante muchos milenios orientada a la escritura, y despreció por eso mismo los otros medios. Pero, al igual que en la lengua, los sonidos se combinan entre sí para dar lugar a un tono o a una melodía, que a su vez comunica una percepción particular del mundo. O las imágenes entran en movimiento para elaborar una secuencia y generar un sentido a través del color y la forma. Todo medio verbal o no verbal opera bajo la combinación de sus recursos expresivos y en la tensión incesante entre ellos y la materialidad.

De esa combinación-tensión surgen las llamadas narrativas: sean ellas discursos con pretensión científica, política, estética... En cada una asistimos a una forma particular de escenificación del sentido y, por tanto, a una invención del mundo. Se inventa el mundo trabajando un material concreto (el alfabeto, la voz, el sonido, la madera, la lana, etc.) y remodelando determinados sistemas simbólicos. A su vez, se inventa un mundo para comunicar determinado sentido y sugerir una experiencia estética o cognitiva singular.

Tal cual sucede con las narrativas sobre la ciudad que vamos a encontrar en este libro *Aquí... Allá...* La ciudad aquí descrita coincide y se aleja de la Bogotá que conocemos en la literatura y el cine, no solo por el hecho de ser imaginada por indígenas, sino precisamente porque es inventada por otros medios y gracias a otros sistemas de pensamiento.

Estas otras ciudades narradas tienen su origen en una relación de intermediación, en el tránsito constante de un medio a otro, de un sistema a otro. O bien el narrador es un traductor que pasa sus historias de su lengua (inga, wuayuunaiki, yukuna, tikuna, uitoto, curripaco, etc.) al español colombiano, o bien las narra directamente en español, pero les hace ciertos arreglos, en el sentido musical de la palabra. Por ejemplo, aunque la historia proviene de una construcción simbólica en la que no es posible el uso de la concepción de bruja o de monstruo, esa figura aparece dentro de la historia para crear cierta afinidad con el oyente no indígena. Así también, los espacios bogotanos (Monserrate) se incorporan al discurso indígena dentro de una constelación inusitada: lugar de pagamento.

Pero no solo hay adaptación del lenguaje y del escenario. Lo ritual pasa a lo informativo. Lo ancestral colectivo se vuelve anecdótico e individual, como en los ejemplos de la poesía incluidos en este libro. El contador-poeta entiende que los recursos poéticos de su lengua no coinciden con los de la literatura tradicional. Por ese motivo, se ve forzado a adoptar los géneros literarios occidentales (el poema), pero la sensibilidad y la profundidad mental que comunica a través de ellos es completamente diferente. Basta pensar en la ciudad como un espacio para la reconstruc-

ción de identidad por contraste: frente a los edificios y los colores grises se levanta en la memoria “el aroma de maíz tostado”, que evoca Fredy Chicangana.

“Cuando se teje, se piensa”, dice Diana. Eso quiere decir que las mochillas narran. En ellas encontramos otros discursos sobre el pasado y sobre el presente. Sobre la ciudad habitada y la tierra abandonada, recordada. ‘La idea de las mochilas es que se pueda transmitir el pensamiento de las mamás a los hijos’. Por eso el narrador hace un tránsito de la imagen-tejido a la voz, de su forma de pensar a la nuestra. Las figuras y las líneas, la forma de huevo de las mochilas portan en sí mismas una historia que debemos revelar, aprender a leer. Tal vez por eso mismo, por no saber leer y escribir los tejidos, las mochilas, nos consideran “hermanitos menores”.

Todas estas ciudades son reveladoras. Ellas hacen posible una ciudad distinta, una ciudad con la que no habíamos contado, una ciudad por la que no hemos transitado. No existe, pues, una ciudad única, una única Bogotá, apenas violenta y oscura y gris. En sus otras narrativas, las de los indígenas, también hace calor, también es un lugar para el encuentro con los dioses, para el reconocimiento de las comunidades indígenas. En esta Bogotá, como en las grandes capitales del mundo, se encuentran los seres que –aunque viven alejados físicamente unos de otros–, al verse, se reconocen. Así pasa con los indígenas colombianos, así, con los migrantes latinos, árabes, afganos, chinos, africanos. Ellos portan sus narrativas y con ellas se encargan de interpretar, con la danza y las artesanías, la racionalidad y el orden occidental. Con esas narrativas inventan y modifican la ciudad.

Bogotá puede ser renombrada. Por qué no llamarla “yanacóna”, es decir, “servirse mutuamente en tiempos de oscuridad”. Los indígenas tienen la palabra. Lector, lectora, tenga paciencia, tómese el tiempo necesario para pensar de otra forma, pues, como nos recuerda Gertrudis Matapí, las “historias son largas, de dos, tres días”.

Selnich Vivas Hurtado,

Friburgo, Alemania. Diciembre de 2005

and a small tree and a small calvertress very likely
represented by the Paquimorph. The latter often
occurred in pairs, and the two were seen to be
engaged in mutual coitus and mutual preening. The
birds were observed to be feeding in pairs, however,
and the components of the various mixed flocks were seen to be
engaged in mutual preening. It is difficult to ascertain
whether the pair bonds were temporary or permanent, but it is
certainly a common occurrence, especially among the more sedentary species.
The pair bonds were apparently broken during the breeding season, which was observed
in some species, and the separation seemed to occur at the end of the breeding season, when
the males returned to their wintering grounds and the females remained in the
breeding grounds. In the case of the Red-tailed Hawk, the separation occurred in the month of April, when
the males had returned to their wintering grounds and the females remained in the
breeding grounds. In the case of the Northern Goshawk, the separation occurred in the month of May, when
the males had returned to their wintering grounds and the females remained in the
breeding grounds.

The "pair bonds" and the "monogamy" observed in the Paquimorphs
and the "pair bonds" and the "monogamy" observed in the "Red-tails"
and the "Northern Goshawks" were observed during the breeding season, when
the males had returned to their wintering grounds and the females remained in the

Introducción

*Contar historias no puede morir o desaparecer si hay quien escuche,
si el narrar y lo narrado transitan en nuestra memoria...*

El presente libro quiere compartir el hacer y el narrar indígena en la ciudad a través de un conjunto de apreciaciones, reflexiones y producciones generadas por un variado grupo de indígenas. El hacer y narrar indígena en la ciudad puede verse desde ángulos diversos, ya sea que se parte de la frecuente mitificación del hacer indígena como obligadamente tradicional o de la visión según la cual las comunidades indígenas en las ciudades pierden su identidad y son integradas al devenir de la “modernidad”, con o sin su anuencia. En tales visiones yacen las miradas nuestras de la historia, la identidad, la oralidad y la narrativa, entre otras también atrapadas en las ya naturalizadas de la tradición. Por ello, si invocamos el hacer y narrar indígena desde tales visiones, no podemos más que arribar a paisajes culturales profundamente erosionados.

El presente esfuerzo transita en una nueva dirección al respecto del hacer y narrar indígena. La pregunta que nos mueve es entonces cómo aquellas personas indígenas que han migrado voluntaria o forzosamente enfrentan, mantienen y reelaboran sus narrativas orales en un entorno que propone, ante todo, un marco cotidiano referencial urbano, cuyos contrastes con el mundo de referencia propio de los territorios indígenas son profundamente distintos no solo espacial, sino también culturalmente. Antes que partir de una perspectiva reduccionista, según la cual el hacer indígena es y debe ser ante todo diferente del nuestro –esto es, uno tradicional, mejor aún si viene en lenguas autóctonas–, queremos mostrar que el ser indígena es principalmente una compleja gama de hacedores y saberes, entre los cuales el hecho de vivir la contemporaneidad urbana, también nuestra, es y debe ser considerado igualmente como un modo de ser indígena. Consecuencia de esta flexibilización del ser indígena, también en la ciudad, las formas orales “tradicionales” y

sus referentes culturales, míticos, espaciales y territoriales adquieran nuevas densidades, formas y tonalidades. Este libro quiere dar cuerpo a estos procesos. No se trata de invocar las tradiciones orales como exclusivas del “territorio” o del ser indígena en su tierra, sino de reconocer que en su contemporaneidad residen modos nuevos de interactuar con lo urbano, sus saberes, sus referentes y, sobre todo, sus modos de hacer y narrar.

Queda ciertamente asumido que tales interacciones entre los mundos indígenas y la ciudad viven mutuas transformaciones, las más de las veces desiguales, en las que los contenidos y formas narrativas propias de lo indígena deben dar paso a los modos narrativos de la ciudad, sea que tomen la forma de poemas, canciones, ensayos o crónicas. A su vez, los contenidos cuyo referente ambiental, cultural y cotidiano ha cambiado drásticamente, transitan y hacen de la ciudad su nuevo “territorio de referencia”. Aunque los mensajes, los contenidos morales, la transmisión de experiencias y saberes resistan, también nuevos saberes y lenguajes son apropiados e incorporados para transportar no solo los “tradicionales”, sino además los nuevos aprendizajes, las aventuras personales en la cotidianidad citadina. Así vista, la experiencia de la ciudad no es puramente aquella que se opone a un saber tradicional y una identidad expuestos a cambios profundos, sino además la de la misma actualización del mundo indígena contemporáneo; ya no uno puramente mítico, sino uno en el cual el mito se encuentra y desencuentra con la ciudad presente en cada una de sus experiencias urbanas.

Las transformaciones del hacer y el contar indígena también anuncian pérdidas. La ciudad, al decir de quienes participan en este volumen, agobia la dimensión ritual del contar comunal, del encuentro entre contadores y escuchas. Ahora es la soledad quien escucha, y la escritura, el medio silencioso para transitar en el devenir colectivo indígena en la ciudad. Así la oralidad propia del territorio debe ajustarse al entorno y transitar en modos de habla propios de lo urbano. El evento mismo del contar en comunidad, en el mambeo mismo de la palabra, al verse reducido, busca, en la escritura y sus formas modernas, a su escucha, un lector. Este volumen aspira a dar lugar a estas voces del presente en la escritura. Por ello resulta fundamental desdibujar lo tradicio-

nal y lo “territorial” indígena de las visiones comunes o mitificantes del ser indígena, por ejemplo, las del Estado, para quien se es sólo indígena en territorio, cuando en verdad se es indígena también en la cotidianeidad de la ciudad.

Consecuentemente, el arte de contar, la oralidad propia del devenir comunal indígena, deja de ser la escena del narrador y su arsenal de historias, siempre similares, siempre míticas, atadas al territorio, y pasa a ser el sujeto actualizado en la ciudad, en cuyos referentes resiste, aprende y produce una y otra vez un ser indígena, no de pasados prístinos, sino de presentes complejos.

Se ha anunciado con frecuencia que las formas orales propias de las comunidades indígenas tienden a desaparecer ante el empuje colonizador de sus tierras o de las migraciones a las cuales se ven compelidos sus miembros. No pretendemos negar el profundo impacto transformador que tales fenómenos –sumados a la violencia crónica hacia sus territorios y las continuas presiones del mundo contemporáneo– tienen en la configuración de las identidades culturales indígenas. Sin embargo, aceptar tal condición como la única forma de interacción con el mundo indígena es, por un lado, afirmar que sin ellas no podemos identificar lo indígena y, por otro, negar de facto sus formas contemporáneas de resistencia cultural y política, su crecimiento: es decir, su propia capacidad de apropiación del mundo urbano como sujetos. La oralidad entonces no desaparece, no puede, sino que se transforma profundamente, quizás a pesar de nuestras más dedicadas preocupaciones por las identidades culturales tradicionales. Debemos entonces reconocer lo indígena también en sus transformaciones, en su devenir presente, en su cotidianeidad urbana.

Proponemos de tal modo hacer una lectura amplia del hacer y el narrar indígena, más allá de las visiones literarias o históricas tradicionales, para dar cabida a esta nueva dimensión subjetiva de lo contemporáneo indígena en la ciudad. La recopilación de los materiales aquí presentados no podía entonces limitarse a aquellas formas y contenidos narrativos que hemos clásicamente assimilado como fábulas, mitos o cuentos, aceptables como “autóctonos” solo si son generados por un indígena vestido tradicionalmente o vienen en lengua indígena, sino que debía incluir aquellas

complejas reflexiones cotidianas cuyos caracteres, eventos presentes y sin desenlace, son a su vez la aventura diaria de nuestros contadores. Contadores ya no de historias, sino de su propia historia. Tal es uno de los rasgos diferenciales que la ciudad imprime en el hablar indígena contemporáneo.

Estamos ante un modo, si se quiere, fracturado, fragmentado, de ver y vivir en tres mundos, el aquí citadino, el allá en la memoria del “territorio” y el aquí y el allá anunciado en las nostalgias del ayer y las seducciones del presente urbano. Estas tres localidades o formas de habitar el mundo son altamente continuas y contrastantes a la vez. ¿En qué forma las comunidades indígenas en la ciudad habitan la cotidaneidad que el marco urbano impone? ¿En qué medida sus expresiones y presentaciones orales diarias o rituales se ven afectadas por este drástico cambio de relaciones sensoriales, intelectuales y emocionales con el contexto urbano?

El proceso ritual asociado al acto de contar historias, además de su carácter pedagógico, tiene de suyo una importante dimensión y es la de restablecer una y otra vez un campo cotidiano de relaciones sociales, estrictamente hablando. Este libro busca entonces atender a la pregunta sobre cuáles son las narrativas indígenas y sus formas en el contexto de migración a la ciudad, en ese estar aquí y allá. La presente selección tiene en su propio formato un importante grado de fragmentación, por cuanto refleja el carácter abierto que anuncian las impresiones y reflexiones indígenas en el devenir urbano. Tal fragmentación se observa no solo en el plano de los contenidos –de lo que se dice o cuenta, de las visiones o reflexiones generales y/o anecdóticas de la ciudad– sino también en el plano formal –cómo se cuentan sus propias creaciones dentro del marco referencial urbano, sea en la forma de poemas o incluso de ensayo.

El carácter fragmentado de las formas de narrar y lo narrado, aunque puede anunciar un proceso de desintegración, es también, sin lugar a dudas, el resultado parcial de un camino complejo de aceptaciones y resistencias al horizonte citadino, esto es, de creación y/o configuración de las experiencias de lo urbano. De tal modo, observamos cómo las urgencias urbanas, sus tiempos, sus estrategias también son observadas-vividas y narradas por el mundo indígena. La ciudad no es

únicamente un personaje cuyas aristas y perfiles nos interpelan una y otra vez, sino es a su vez el marco referencial para pensar la contemporaneidad del ser indígena. Aunque se tenga una relación constante con el territorio y se haya vivido en la ciudad dos décadas, esta no deja de ser inquisidora del ser indígena. Así, aunque el territorio “tradicional” siempre aparece allí, distante en las sombras de la nostalgia o en las del futuro, lo indígena y la ciudad construyen al tiempo una relación de crecimiento y lucha, de familiaridad y extrañeza, que no podemos obviar por el hecho de no estar encasillada necesariamente en un ser indígena en atavíos típicos y en lengua.

La experiencia de la ciudad de Bogotá, vista en las mismas palabras de los participantes, obliga a una constate consideración del ser indígena. Ya sea que esta consideración esté atravesada por la preocupación por la lengua, el vestuario, las rutinas cotidianas, como el alimento, la relación con la naturaleza, el reto de vivir la ciudad a cabalidad, sin dejarla instalarse de lleno en el futuro nostálgico del regreso al territorio, se hace actual en sus reflexiones y en su identidad misma. En efecto, aunque los temas urbanos se vistan de extrañeza y desconfianza, la necesidad de aprehender y aprender la ciudad hace de la experiencia indígena una expansión temporal y espacial, un territorio sin cartografías presentes, cuyas narrativas representan bien este esfuerzo por construir el mapa multidimensional con el que sus identidades culturales enriquecen el ambiente urbano. Ahora bien, este sentido de familiaridad hacia lo urbano nos facilita observar analíticamente el devenir indígena, en el territorio, en el entorno urbano o en la movilidad y recorrido entre el aquí y el allá. Contar, narrar, es en este contexto la forma que el habla y su escritura toman en la habitación del o en la familiarización con él.

Por otra parte, la singularidad de estas narraciones y experiencias indígenas de y en la ciudad nos anuncia no únicamente una temporalidad indígena diferente, sino una forma de invocación narrativa no lineal, que podríamos llamar esférica y en la que cada evento, significado y/o interpretación se encuentra asociado de forma directa o inmediata con todos los otros eventos y significados, sin muchas mediaciones recursivas o giros literarios. A diferencia del narrar propio de Occidente, en boca de los mismos indígenas, su narrar no tiene la necesidad de obedecer a modos

lineales, a introducciones, nudos y desenlaces. Parte del carácter fragmentario de sus narrativas, ahora desde lo urbano, viene entonces de esta singularidad y habilidad para transitar entre una reflexión propia y una colectiva, o entre una reflexión sobre el territorio y otra sobre la ciudad, sin obedecer necesariamente a una línea expositiva propia del narrar de la literatura escrita. En efecto, la dimensión histórica clásica pretende legitimarse en una corroboración objetiva de los acontecimientos cuya ocurrencia no es necesariamente puesta en cuestión, aunque sí puede variar la interpretación de los “hechos” que esta dimensión pretende “mostrar”, siendo su medio la escritura. Historia y literatura, así vistas, apelan a una linealidad y sentido de realidad o ficción en el tiempo, causada además por el carácter mismo de la escritura. La oralidad, por su parte, y específicamente la oralidad que las narrativas indígenas usan como uno de sus medios de expresión-representación, no responde necesariamente a una lógica de corroboración del hecho o evento narrado, como sí lo hace la fuerza de su interpretación y presentación (*performance*). Su principal preocupación es, además del tema de las historias, el modo como son contadas. El cómo, dónde y cuándo se narra son aspectos fundamentales; es decir, el lugar, la audiencia y el momento de la narración son constitutivos del acto de narrar –sea que lo enmarquemos en los procesos rituales mayores o en los cotidianos–. La distinción entre historia y narración oral que sustenta nuestra reflexión parte del hecho de que la narración, la historia y la oralidad indígena pasan por dimensiones de presentación e interpretación en el presente, mientras que la historicidad, desde la perspectiva no indígena, se estructura y representa en un no tiempo de la escritura, lo cual no supone que no haya oralidad, donde la escritura es el medio al cual se le otorga mayor legitimidad en el tratamiento de la memoria y la historia de lo social.

La complejidad del acto narrativo o la oralidad indígena respecto de la literatura “occidental” viene del grado de veracidad que otorgamos a la narración. La oralidad indígena está profundamente yuxtapuesta con sus haceres cotidianos y sus visiones del mundo. La literatura occidental, aunque también profundamente vinculada a nuestras visiones del mundo, no se articula de forma tan directa con la legitimidad de lo vivido, como sucede en un ámbito cultural indígena dado. La

literatura responde con la distinción entre ficción y realidad. ¿Cuál es, entonces, la transformación de esta dimensión representativa e interpretativa propia de la oralidad indígena en la ciudad? La oralidad indígena, con sus narraciones míticas y cotidianas, no puede ser observada desde este ángulo contrastador de la realidad con la ficción. Como ya hemos anunciado, el valor fundamental de la narrativa indígena –considerando la producción del sentido de familiaridad de “lo local” que esta realiza– es principalmente escénico y ritual y, para el caso de la ciudad, vivencial. De una u otra forma, los participantes de esta colección han hecho visible la tensión compleja que tal transformación impone, al traducirse no solo al español sino a otros medios de representación, como lo es la misma escritura de ensayos o poemas o la aparentemente simple representación escrita de sus narrativas de territorio.

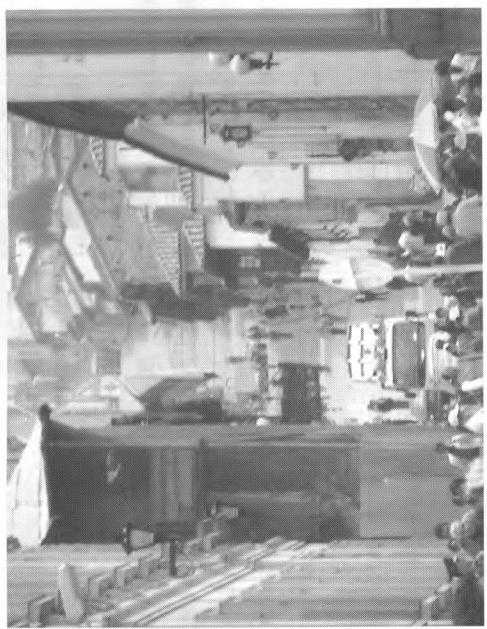
Observamos tres dimensiones formales y epistemológicas que la reconfiguración del sentido de familiarización impone a la narrativa indígena en la ciudad. Primero, el problema inherente a la traducción de la lengua indígena al español, que el mismo indígena hace de su narrativa en la ciudad. Esta traducción, solo corroborable por otro indígena bilingüe, evidencia uno de los elementos centrales de la literatura oral o escrita: la habilidad y creatividad para editar, reinventar, contar y transmitir la historia usando incluso nuevos formatos. Un segundo aspecto es la traducción aparentemente natural de los marcos de referencia; es decir, el desplazamiento de un territorio indígena a un modo de ser en “lo local” indígena en la ciudad. Este movimiento implica cambios, por ejemplo, en el mismo evento narrativo, que de tener un énfasis colectivo y ritual pasa a tener un énfasis familiar y personal en la ciudad. La tercera dimensión a la cual cabe prestar atención refiere a otra forma de traducción: la transformación estructural de la escena de narración. La escena de la entrevista o encuentro, aunque ofrece el espacio para la oralidad, simultáneamente impone una serie de restricciones al valor ritual del acto narrativo. Para el presente proyecto hubo más de 50 encuentros, en los cuales los participantes de 13 grupos diferentes contribuyeron con sus reflexiones al tema del ser indígena en la ciudad, de su ser aquí y allá, simultáneamente.

Partiendo de la consideración según la cual toda forma narrativa es un modo de la producción del territorio y de la habitación o familiarización de y con “lo local”, para el caso, lo urbano, la transformación del referente territorial debe darse no solo en los modos de narrar sino, además, en lo narrado y la manera como es narrado. Vemos, entonces, cómo los indígenas en la ciudad no únicamente aprenden y usan los modos de expresión locales, el idioma español, sino que también hacen el transito de lo oral a lo escrito y adquieren en él una doble referencia del mundo. La producción del sentido de “lo local” no solo se realiza desde el indígena hacia el entorno, sino también desde el entorno hacia el indígena. Este doble movimiento, insistimos, antes que ser una forma de destrucción de las identidades indígenas, es, cuando vemos sus resistencias y aprendizajes, ante todo una forma compleja de crecimiento.

Encontramos, para resumir, una serie compleja de desplazamientos en los modos, formas, contenidos y presentaciones de la narrativa oral, al entrar en el contexto urbano: la traducción entre idiomas y entre referentes del mundo, la traducción del modo oral al escrito, sea que la realice el o la misma indígena o que se realice en la pura trascipción y análisis presente, y, finalmente, la transformación de lo contado. Así vista, la producción de esa familiaridad en la ciudad por parte de las poblaciones indígenas resiste y adopta formas variadas frente a la corrosión del tiempo así como del cambio estructural de los referentes. La diferencia de territorios y cotidianeidad hace que la oralidad, con sus narrativas, se encuentre, no obstante, desarticulada y amenazada en el tiempo, por cuanto su producción no depende de registros escritos. La forma fragmentada de sus textos aquí representa de forma explícita el efecto causado por los cambios y transgresiones a los cuales las narrativas indígenas y sus experiencias se enfrentan. Cabe señalar que las dimensiones orales presentadas aquí están limitadas por el carácter urbano que nosotros les imponemos como interlocutores, lo cual no quiere decir que los indígenas en la ciudad no proyecten modos tradicionales de intercambio oral entre sí, aún en el contexto urbano. No queremos cancelar su valor singular y la gran riqueza que tienen como reflexiones nacidas del mundo indígena sobre la ciudad, ya que ellas mismas son reflexiones del hacer y ser indígena en la ciudad. Este libro es una contribución humilde a esta resistencia.

Finalmente, el presente libro es resultado de la constante preocupación de Fundación Terra Nova por ofrecer a través de la investigación un espacio para el conocimiento de la riqueza cultural, ambiental y social indígena. Debe resaltarse que el esfuerzo es literario, en la medida que usa el medio para exponer y presentar una serie de percepciones y producciones indígenas. No obstante, el carácter de lo literario es en buena medida oral, en tanto que se ha compilado a través de entrevistas. Los poemas y ensayos, a su vez, han sido generados directamente por los indígenas participantes. Confiamos en que este esfuerzo inicial por ofrecer un espacio para las reflexiones indígenas en la ciudad posibilite expandir los horizontes de lo que llamamos *literatura oral* y sirva de buen grado a la recuperación de los saberes indígenas, entre los cuales contamos con sus experiencias cotidianas urbanas.

Juan Carlos Segura





Nos imaginábamos que esta ciudad no existía

Efrén Félix Tarapués*

Aquí y allá el clima es igual, lo que cambia son los alimentos; es el sabor, no me acostumbro aquí al mal sabor de los alimentos. Una papa no es lo mismo que la papa de nosotros. Quién quiera lo puede identificar, uno no sabe ni de dónde vienen los alimentos; en cambio, allá, como uno mismo los cultiva, se sabe de dónde vienen, hay una diferencia bastante grande en la calidad.

El impacto de conocer Bogotá fue muy grande, no conocía una ciudad tan congestionada, con tanto tráfico y con tanta gente; uno se asusta. Allá uno no está mirando qué carro sube o baja o quién lo va a robar; uno anda tranquilo, no anda con ese estrés, aquí ni en el mismo edificio se conoce al vecino, se vive entre humanos, cerca, pero muy lejos de la relación y la confianza. Allá parece que el tiempo fuera más largo.

Estar fuera de la tierra es como estar fuera de contexto. Nosotros, a las cuatro o cinco de la mañana, estamos ordeñando el ganado, luego cultivando las plantas, haciendo la agricultura, entonces estamos en completo contacto con la naturaleza. Aquí no estar en contacto con eso es lo difícil, aquí se dedica mucho tiempo a la televisión, igual la gente y eso es muy estresante; en cambio nuestra actividad allá, estar en contacto con el agua, con la tierra, con las plantas, con los animales y también con la gente, nos hace ser personas muy distintas. Para permanecer en contacto con la naturaleza y con la cultura acá en Bogotá, traemos alimentos, objetos, nuestra indumentaria, eso nos hace estar en relación.

* Pertenece al pueblo pasto. Vive en Bogotá hace cuatro años. Es comunero del Resguardo Indígena del Gran Cumbal y, actualmente, senador de la República.

Cuando no conocíamos Bogotá, nos imaginábamos que esta ciudad no existía, que era una sabana grande, llena de aves, de animales migratorios de todo el mundo y que en donde trabajaba la gente vivían nuestros antepasados –Bochica– y que Monserrate era el lugar sagrado, donde iban a hacer oración, más que todo un sitio de observación astronómica, la salida del sol, de la luna, de las estrellas, de las pléyades, y a contemplar también los equinoccios y los solsticios. Cuando vemos que lo que había era una ciudad, ya imaginamos una ciudad cualquiera, unos edificios muy grandes, la congestión y todas esas cosas.

En Bogotá, sitios como Monserrate, para nosotros, son lugares cosmorreferenciales que son de pagamento. Desde Chile hasta Alaska, ha habido sitios especiales donde se concentraban las distintas culturas. Aquí fue un centro igual que la Sierra Nevada de Santa Marta o que el Cuzco o Tiahuanaco. Son lugares de encuentro, son nudos que anudan, no solo ecosistemas, sino también las fuerzas energéticas, las cuales los mayores miraron en el antepasado.

Este cerro de Monserrate es un lugar de observación astronómica en donde los anteriores iban a mirar el movimiento celeste de los planetas y de acuerdo a eso hacían su plan de la vida, de los seres humanos y del entorno natural. Entonces también es un lugar cosmorreferencial, que lo designa como lugar importante, en donde se dan señales de energía cósmica y se sincronizan las fibras de las personas con las fibras del cosmos.

Dentro de lo que hacemos acá, para no desconectarnos de nuestra cultura, es permanentemente recrear la historia de allá, conversamos sobre la procedencia de nuestra familia, de los lugares de donde venimos, de los quehaceres que hay en la vida cotidiana, de los mitos y leyendas nuestras.

En nuestra cultura, el mito del origen está representado en dos mujeres aves; las llamamos las dos perdices. Dicen que aparecieron como el huracán. Unos comentan que llegaron del sur, otros que del oriente, como de la Amazonía, y se envolvían, picaban, bailaban, cruzaban, y así fueron fundando los pueblos hasta que se petrificaron en un cerro que se llama Gualcalá. La gente identifica,

al mirarlo, su nariz, sus ojos, su cara, su sombrero y lo que nosotros decimos sus folleras o faldas; debajo de aquel volcán están todos los minerales preciosos, como el oro.

Cuentan, entonces, que allí petrificó una perdiz a la otra, la encantó, y allí viven. Ya descrito en el origen, representan las dos fuerzas de la naturaleza que en el momento del origen del mundo, del cataclismo y el movimiento telúrico que hubo y que aún causa activación en los volcanes de aquella región, explican las fuerzas de las dos placas tectónicas de las dos cordilleras que existen. Entonces las dos perdices simbolizan las dos cordilleras y las dos fuerzas que existen en el territorio. La perdiz negra representa la fuerza de la oscuridad, la noche, y la perdiz blanca representa la fuerza del día, el sol. Así es el mito de la creación del mundo andino, uno de los más importantes y presentes en la oralidad de nuestras comunidades.

Ser wayuu es pensar como wayuu

Rafael Mercado Epieyuu*

Me habían comentado mucho que Bogotá era muy inmensa y que había mucho peligro, que no era lo mismo estar en la Guajira. La primera impresión cuando llegué a Bogotá fue el frío, y de lo que me quejaba era de que hacía mucho frío y no traje cobijas. Yo no conocía las cobijas, conocía las sábanas, y compré mis sábanas, y decía: “¡Qué frío va a hacer!” Pero cuando me vi en la noche, que sí hacía frío, me tocó buscar cobijas. Además la gente anda con miedo, desconfía y es cerrada, en comparación con la gente de la Costa, que es gente como muy abierta.

La primera vez que fui a un supermercado o centro comercial, cuando fui a la puerta, estiré la mano para abrir la puerta, pero resulta que la puerta se abrió sin que yo la tocara, y yo me dije: “¡Uy!, ¿qué pasó aquí? ¿Paso o no paso?” Y cuando vi que la gente empezó a pasar, pasé, y dije “¡Ve!, esta vaina rara aquí” y después miré las escaleras eléctricas; yo veía la gente que se subía. “¿Será que subo?”, me preguntaba. Y me quedé un rato buscando la otra escalera; la escalera que no se mueve, que estaba al otro lado. Y por ahí me subí, porque me dio miedo. Y pensé: “Sí, porque esa escalera que se mueve, no me vaya a tumbar”. Y empecé a caminar por el centro comercial. A la semana siguiente invité a un amigo, a un paisano de la Guajira. Le dije: “Nos vamos ya ¡pa’ ver si aprendemos a subir a esa vaina!” “¡Bueno, vamos!”, y fuimos.

Entonces empezamos a experimentar: “Tenemos que agarrarnos duro porque qué tal que nos tumbe esa cosa!” “¿Cómo es que se monta la gente?”, y nosotros mirábamos. Y “traaa, se pone

* Pertenece a la comunidad wayuu. Vive en Bogotá hace dos años. Es estudiante de lingüística en la Universidad Nacional de Colombia.

un pie”, decíamos. Y veíamos que la gente estaba tranquila y se paraba. Pero sentimos que la escalera nos jaló las piernas. Cuando “ta”, sentimos la misma cosa cuando estábamos llegando (pues allá en los pueblos donde me crié no hay cosas así, puertas que se abren solas, ni escaleras que se mueven). Luego, empezamos a discutir y fuimos a comprar arroz. Entonces también decidimos: “¿Será que vamos otra vez por esa escalera?, será que si baja y nos caemos, ¿se rompe la bolsa del arroz?” “No, no, no, mejor vamos por aquí, por las escaleras viejas”. Hasta que se volvió como una costumbre para nosotros ir allá y entonces ya le agarramos el movimiento a la vaina.

Para nosotros, ser wayuu es pensar como wayuu, porque si no fuera así cualquiera podría ser wayuu. Yo como wayuu tengo un pensamiento muy diferente al otro que no es wayuu. Y lo que aprendí de mi abuelo fue precisamente a ser wayuu. Porque ser wayuu no es solamente tener mi casta como wayuu; es más allá, hay más. Y uno tiene que ser más que eso, no solamente el simple hecho de tener la casta es ser wayuu. Mi abuelo me decía: “Uno tiene que respetar la palabra, uno tiene que dirigirse a los ancianos, a las mujeres y a los niños con respeto”. Tampoco aprendí de él, porque mi abuelo, cuando yo tenía por ahí como siete, ocho años, se fue pa’ Jepirra, la otra Guajira, por eso fue que de pronto me quedé en ese aprendizaje.

No sé exactamente qué edad tenía yo cuando una vez oí hablar a mi abuelo. Él hizo una narración: que con el tiempo la gente se iba a convertir como en avispa: “Mira la colmena de la avispa y te darás cuenta”. Con el tiempo va a ser eso. Comparando esa narración con los edificios, que son cosas grandísimas y donde vive mucha gente, y cada uno tiene su espacio, el otro vive aquí, el otro allá: la reina sería la administración y, nosotros, los obreros. Allá uno vive en su ranchito, fulano vive en otro, el otro vive allá, pero no una casa grandísima como los edificios, en donde puedas meter mucha gente.

Amor mío

Cuando oigas una voz que susurra
entre las alas del viento frío de tu ciudad
ese es el suspiro de mi corazón
cada vez que me acuerdo de ti.

Si oyeras como una voz vaga
en las noches frías y silenciosas,
esa es la voz melancólica de mi amor
que la misma noche te ha traído desde lejos.

Quizás en tus noches
veas llegar en tus sueños a un turpial en tu ventana
y mirarás que sus plumas están llenas de luces.
¡No te sorprendas, amor mío!

Esos son los rayos de la luna que te lleva
para adornar tus sueños en tu cálido lecho.

Al despertarte mirarás
como gotas de lágrimas en tu cálido lecho.

Esas son las huellas del rocío
que también llegó a contemplarte entre sueños
y oirás entre el rugir de las calles de tu ciudad
un silbido suave y armonioso.

Ese es el turpial que se está despidiendo de ti,
alejándose presuroso del desorden y bullicios de tu ciudad.

Y cuando eso suceda
sé que recordarás esas noches
cuando el silencio se dejaba sentir en un instante
y contemplábamos cómo llegaba el viento

encantado en acariciar las hojas de aquellos árboles majestuosos.

Veíamos que algo se movía
bajo sus sombras oscuras.

Tal vez –pensábamos– sean fantasmas antiguos
de guerreros indígenas y conquistadores.

Igual veíamos pasear el miedo por las calles
ambulando con su cara manchada de espanto,
sus ojos oscuros y llorosos
que el viento susurraba entre las hojas de los árboles.

Con nuestros oídos torpes adivinábamos
si se asemejaba a una voz melodiosa
pero era más como una voz suplicante
semejante a la de un cementerio abandonado.

Sí, es el llanto de la tristeza.

No, es el llanto del viento
que llora por las llagas que lleva bajo sus alas
causadas por los humos de esta ciudad
–concluíamos–.

Ahora desde aquí, bajo la belleza de esta luna plateada,
añoro esos momentos: Me hace falta el miedo.

Aunque allá es muy puro... vine a la ciudad

*Gertrudis Matapí Yukuna**

Yo soy legítima upichia matapí, indígena del Amazonas, la tierra donde nací, y aunque allá es muy puro, vine a la ciudad a los 22 años a trabajar con una familia, porque estaba muy aburrida de trabajar en la chagra, también quería vivir otra vida diferente a lo que vivía con mis padres. Yo pienso que la ciudad es muy bella e importante porque uno como nativo aprende de ella mucho, pues antes andaba como totalmente ciega. La ciudad es muy dura la primera vez, pero uno se va acostumbrado de a poquitos a enfrentar la realidad y a vivir de forma distinta a como lo hacía antes: la comida, las costumbres, la gente, la manera en que las personas se tratan. Aunque esté viviendo acá desde hace tanto tiempo, seguiré siendo indígena, así me tiña el pelo o lo que sea. Porque yo soy Gertrudis aquí, así era en mi tierra.

Allá, por las noches, comíamos temprano, a las cinco o seis. A las siete ya empezaba mi papá a contarnos historias: él, acostado en un chinchorro al lado del fogón, y uno sentado en un asiento de pescadores, debajo de él. Si a veces uno se quedaba callado, empezaba a gritar mi papá: "Hola, ¿está durmiendo?" "¡Ay, vaya y se acuesta!" Eran historias largas, de dos o tres días, que contaba todas las noches, como hasta la una de la mañana, y uno se aguantaba, y la siguiente noche, otra vez. Una de esas historias es esta:

Un señor, que era blanco y tenía muchos hijos y no le podía dar de comer a todos, fue a abandonar a dos de los más pequeños, y les dijo: "Arréglense que los voy a llevar a pasear". La niñita llevó maíz, e iba tirando granos por donde iba pasando, pero el hermanito venía detrás recogiendo-

* Perteñece a la comunidad matapí. Vive en Bogotá hace 20 años. Es hija de maloquero y trabaja en la Fundación Tropenbos.

los y comiéndoselos. El papá les dijo: "Espérenme acá, que voy a subir por allí", los dejó tirados y los niños se quedaron ahí. Mientras él subió a un palo altísimo para poner una totuma grandota, colgada, bien arriba, para que cuando soplara duro el viento sonara uh uh uh. Así, los niños pensaban que era el papá que los estaba llamando. Cuando llegó la noche, todos tristes dijeron: "Mi papá nos botó" y los dos se pusieron a llorar y a llorar.

Ya con hambre, siguieron caminando. El niño, que era más grandecito, se subió a un árbol y vio que salía humo de una casa, entonces caminaron y caminaron hasta que llegaron a la casa en la que vivía dizque una diabla. Los niños estaban muertos de hambre, y la vieja era ciega. Ella estaba fritando huevos. Como nos los veía, los niños sacaban los huevos. Ella le decía a un gato que tenía: "Chite, quite, quite pichana". Y así, hasta que por fin los pilló, los cogió, los encerró y les dijo: "Los voy a mantener". Les daba de comer de todo, engordándolos para comérselos. Pero resulta que el niño había matado un ratón y había guardado la cola para que cada vez que la diabla le dijera: "Muéstrenme el brazo", él le metía la colita del ratón en la mano. "Pero si yo les doy de comer a ustedes muy bien. ¿Por qué están tan flacos?", decía la vieja.

Y así ocurrió todas las veces, hasta que la niña botó la cola. Cuando la vieja otra vez dijo: "Muéstrenme". El hermano le dijo: "¿Dónde está, dónde está la cola?" "Yo la boté" "Pero, ¿por qué usted hace estas cosas?" Y cuando les cogió los brazos bien gorditos, dijo: "Ahora sí, ya les llegó la hora". Los sacó y le dijo a la niña que cargara agua, que era para cocinar; y que cogieran leña para hacer una hoguera. Entonces, la vieja empezó a hacer la hoguera y empezó a bailar dizque para enseñarles a bailar: Iba y se hacía contra la hoguera para empujar a los niños dentro de la candela y después le decía a la niña: "Venga, baile, baile". Estaban bailando y cuando la vieja se acercó a la hoguera ellos la empujaron. Pues antes, cuando el niño estaba cargando leña, se le apareció un señor que dizque era Dios, le dio una varita y le dijo: "Mire, ella los va a matar, por eso, cuando la vieja les diga que bailen, díganle: 'Nuestros padres nos botaron desde muy pequeñitos, nosotros no sabemos bailar, enséñenos'. Entonces ella les va a enseñar a ustedes, ella va a pararse casi encima de la hoguera, así, así, cuando ya esté ahí, ustedes la empujan y con esta

varita la aprietan contra el fuego para que no se levante". Y así lo hicieron, cuando la tumbaron, con la varita la apretaban en la hoguera a la vieja. "Si ella no se muere con eso, le rajan la barriga, ¿bueno?" Así lo hicieron y le rajaron la barriga a la vieja y "rumm", salieron dos perros y un caballo. El primero de los perros se llamaba Képara, el otro, Riñón y el caballo, Kawarú; estos iban a ser los compañeros de los niños. Se quedaron ahí, en la casa de la vieja. Pero resulta que la vieja tenía un esposo que era otro diablo, que dormía de día. El hermano le decía a la hermana cuando salía de cacería: "No vaya a abrir esa puerta". Él se iba de cacería todos los días con los perros. Hasta que una vez la muchacha pensó: "¿Por qué mi hermano me dice eso?", y se fue, abrió la puerta y encontró una persona, era un hombre. Lo despertó y le dijo: "Hola ¿y usted qué hace durmiendo mientras yo estoy tan solita?" Y dizque el otro se levantó y apenas la miraba y ¡pum! quedó dormido de nuevo. Ella siguió molesta y molesta: "Levántese, yo estoy tan solita y usted acá durmiendo". Era muy loquita, parece que el hecho de que haya mujeres sin vergüenzas se le debe a ella. Hasta que el hermano llegó y dijo: "No habrás abierto la puerta, no". "No hermano, yo no".

Al otro día, se fue otra vez con los perros, hasta que al fin se levantó el hombre, que era todo langaruto, flacuchento y feo. Ella le dijo que fuera a matar al hermano para que se pudieran quedar los dos: "Bueno, voy a matar a su hermano". Y cogió un serrucho para ir a matarlo, pero –como tan tonto– cuando se encontró con él le dijo: "Yo vine a matarlo porque su hermana me mandó" "¿Qué?" "Sí, su hermana me mandó a matarlo". "Bueno, espérese un momentico". Y el muchacho brincó a un árbol alto y empezó a llamar a los perros. "Képara, Riñon, vengan, que el diablo me va a matar". La hermana le había dicho esa mañana: "No lleve los perros, por qué no los deja acá. Vaya solo". "Pero, ¿por qué? Mis perros para mí son queridos", dijo el hermano. "No. Pero tenemos mucha cacería, ¿para qué?, vaya solo". "Bueno". Y le hizo caso.

Ella los amarró y les metió como algodón, tapándoles los oídos para que no escucharan. Y los perros al oír al muchacho empezaron a ladrar, y la hermana: "No, no, no, no, no", pero los

perros se soltaron, la tumbaron y se fueron ladrando. Cuando llegaron los perros, el diablo estaba cortando con un serrucho el palo donde estaba el muchacho. Él les dijo: "Miren, a él", y de un tajo despedazaron al flacuchento, al novio de la hermana.

Un día el hermano dijo: "Yo me voy a ir de acá". Cogió los perros, se subió al caballo. Ese mismo día, había una noticia por todo el pueblo que venía el Sietecabezas, que venía comiéndose a la gente. Por eso, mientras tanto, un señor había mandado a su hija sola para que se la comiera el Sietecabezas y le dijo: "Si hay alguien valiente que mate al Sieteabezas, se puede casar con usted, y como prueba tiene que llevarme las siete lenguas de las siete cabezas". Todo el mundo estaba con miedo de que esa noche pasara por ahí, entonces el muchacho se escondió en una casita. Y ahí se encontraron él y la muchacha que estaba destinada para que se la comiera el Sietecabezas, ella le contó lo que había sucedido y él le dijo: "No, eso no se preocupe que eso no va a hacer nada". La muchacha tenía mucho miedo, miedo de morir. Él les dijo a sus perros: "Ustedes van a cuidar acá esta noche". "Si llega, ustedes acaben con él". Y así fue, y cuando apareció el Sietecabezas, venía diciendo: "Sietecabezas viene a comer gente".

Cuando empezó a llegar, ya casi a la madrugada, los perros empezaron a ladear y a ladrar, los perros, que eran grandísimos, le cortaron las siete cabezas al Sietecabezas, y el muchacho le cortó las siete lenguas para llevárselas al suegro, las tenía listas, pero entonces apareció un negro, tapayuno, y aprovechó esos momentos para coger una de las lenguas, la cortó y se la llevó al papá de la muchacha y le dijo: "Mire, yo maté al Sietecabezas. Ahora sí su hija va a vivir conmigo". Pero cuando llegó el muchacho, la hija dijo: "No, mentiras, ese negro no fue, es un muchacho blanco que viene con un caballo y con dos perros grandísimos". Y se los mostró: "Papá, mire, este es el que me salvó del Sietecabezas. Y el papá le dijo: "¿Cómo así? Si este vino a traerme la lengua". Llamaron al negro y con la misma lengua lo chuzaron y lo castigaron por mentiroso.

Acá se mueven por reloj

*Fernando Uino**

La primera impresión cuando llegué a Bogotá fue algo negativa por la coyuntura del país. Porque, sea bueno o malo, casi la mayoría de los campesinos, los afros y otras comunidades se han desplazado hacia acá. También porque los medios masivos de comunicación reflejan que en las ciudades se vive bien o que es mejor vivir en la ciudad. No muestran nunca la parte negativa; entonces la gente del campo prefiere venir a la ciudad, porque dan empleo o dan otras cosas: vivir aquí es mejor. Pero cuando llegan no tienen para comer, duermen debajo de los puentes; uno se sienta a almorzar y están pidiendo limosna.

También es difícil, porque hay ignorancia de la gente de acá, no hay solidaridad –no sé si es por cultura–, entonces, uno los ve; uno, como no conoce a la gente, no pregunta, porque, a veces, da la impresión de que nos pueden robar o atracar, porque la gente no tiene empleo, no tiene comida, y la única forma de subsistir es robar.

Cuando vine a Bogotá y empecé a estudiar, hacía cuatro años que no estudiaba, y como los indígenas no tenemos la cultura de leer, porque somos de la cultura de la tradición oral, en el primer parcial saqué 0,6 y tuve un bajón de ánimo. Pero, como era la primera vez que salía de un municipio a una universidad, mucha gente me veía como el que abriría el camino para que otros estudiaran en las universidades; entonces yo no podía dejar la universidad, porque mucha gente me conocía y si yo me retiraba me iban a criticar y a decir: “Fernando no respondió”. No podía

* Pertenece a la comunidad nasa. Vive en Bogotá desde hace cuatro años. Es estudiante de lingüística de la Universidad Nacional de Colombia. Trabajó durante dos años en el proceso de educación no formal “Programa de jóvenes de los cabildos indígenas del norte del Cauca”.

retirarme, entonces, pero estaba desmotivado, porque en esas condiciones: la ignorancia, la actitud de la gente y las condiciones en que vivía en Bogotá, era difícil y quería volver a la casa. Pero dije: "Voy a enfrentar esto y a ver qué me pasa".

Ser nasa en esta ciudad significa un ritmo: cuando estoy allá el ritmo es otra cosa y cuando estoy acá soy otra cosa. Cuando uno está allá, hay que relacionarse con la sociedad, hablar con la gente, las formas de relacionarse con las personas, con los amigos son otra forma de ver, la recreación también es otra forma de ver.

El ritmo allá es más sociable, hay más confianza, porque uno conoce a la gente desde que nace, uno puede dejar la puerta abierta y no lo roban, uno puede preguntar a la gente y la gente contesta, la gente es solidaria. Acá hay un poquito de solidaridad, pero dependiendo. Cuando uno llega acá uno de los ritmos es el de la sociedad, porque la gente tiene que moverse por cuestiones de trabajo, cada uno tiene su forma de trabajar, su forma de moverse, su oficio, es decir, se mueven por reloj. Y uno tiene que colocar reloj para decir: "Tengo que hacer tal cosa", y tiene que estar pendiente de eso.

Allá no se mueven por reloj. Allá es muy paciente, suave. El ritmo de la ciudad es muy rápido, entonces uno tiene que adaptarse, a veces también debe uno adaptarse a la tecnología, a la comida, que es diferente.

La cosmogonía, según los paece, desde la forma del manejo del territorio, dice que el territorio es colectivo, grande, que no tiene límites. Nosotros lo manejamos con otras visiones: desde la concepción occidental, hay seres inanimados y animados, vivos y no vivos; desde la concepción indígena, todo es animado, todos tienen vida, porque la tierra es como si fuera la mamá. Entonces una empresa como Urrá, que explora, es como si se le estuvieran cortando las venas, cortando la nutrición, las fuentes de la tierra y matando poco a poco. El hombre está destruyendo la naturaleza, y no nos damos cuenta. Eso es lo que no entiende el Gobierno, que dice que los indígenas tenemos la mayor parte del territorio. No es para llenarnos los bolsillos de dinero, sino simplemente es para cuidar la

naturaleza, para protegerla, porque las plantas, los minerales, tienen sus dueños, y a la hora de explotar o cortar un árbol, se tiene que pedir permiso, porque si no te dan permiso, cae una enfermedad a la humanidad; en cambio, nosotros la manejamos desde el punto de vista del territorio colectivo. En Bogotá es diferente, acá ven la tierra como un objeto, la ven para explotarla. Debemos cuidar la tierra, tratar de cuidar los árboles, los animales, porque hacen parte de nuestra comunidad, pero en Bogotá no lo veo fácil.

El conocimiento de allá es importante, pero uno no puede quedarse allá, porque somos pocos, aunque en el territorio somos grandes, pero el pensamiento occidental es muy fuerte. Si uno no conoce otras culturas, no puede entender: hay cosas que son buenas, hay cosas que destruyen, por eso hay que conocer y después aplicarlo o no. La idea de venir acá es conocer otras culturas.

Los abuelos y nuestros padres, después del trabajo, por la noche, tienen una tulpa o un fogón, en donde programan lo que van a hacer, se dan consejos a los hijos. Las historias son la mayoría de fantasmas, hombres que se convertían en animales, carros fantasmas.

Cuentan los mayores que en Jambaló los médicos tradicionales, o chamanes por cultura, por la noche no se duermen porque ellos por la noche están en contacto con espíritus o siempre están comunicando qué cosas malas o qué cosas van a suceder, entonces, ellos están analizando eso. Y ellos cuentan que más o menos a la una de la mañana viene un carro alumbrando, pero el carro no viene por la carretera, sino que viene de diferentes direcciones y va para cualquier parte, alumbrando, pero desaparece. Ese es el carro fantasma. Dicen que algunas personas pueden ver este fantasma.

Tomar conciencia es hacer silencio

*Kandimako Izquierdo**

Mi nombre significa “padre de los árboles tristes”. Al inicio de la vida, lo primero que uno tiene que determinar es el nombre, porque es el que marca la misión, es lo fundamental al nacer. Lo de nosotros es un sentir, no como lo de los blancos, que es escribir, decir qué dijo el otro. Cómo se les ocurre decir “qué hace un indígena en Bogotá”, si hace siete mil años vivíamos aquí, lo que quiere decir es que estamos volviendo a nuestro territorio, a nuestros orígenes, a buscar ese principio que estuvo. Nosotros siempre hemos estado acá, antes en espíritu, eso es otra cosa. Por eso, si viene un mamo que no conoce a Bogotá y dice que quiere ir a un cerro, porque en ese cerro hay una piedra, uno dice: “Pero cómo se le ocurre decir eso, si él nunca ha ido allá”. Uno va y ahí está lo que el dijo, lo que quiere decir que en espíritu hace mucho tiempo estuvimos acá.

La única unificación que puede haber en el mundo es desde lo cultural. Tomar conciencia es hacer silencio: aquí el que más hable es el que más defiende. La tierra dice: “El que mejor se defiende es el que hace silencio y reconoce las cosas que ha hecho”. Dicen que a nosotros, los seres humanos, nos pusieron las cosas más fáciles, pero a nosotros nos gusta hacer las cosas más difíciles. Si quisiéramos solamente vivir y sentirnos bien, la naturaleza nos da todo, nos quiere tanto que nos puso todo ahí, pero nosotros queremos es superarla. Eso nos ha llevado a pensar en un más allá que de pronto no existe. Para pensar en el presente, no hay que pensar en el más allá, sino hay que pensar en el pasado, el pasado es el que fortalece el presente, el futuro no existe, aunque lo proyecte. El futuro es desde ya en adelante, y los abuelos hablan de antes, pero ellos tienen una razón y es que antes las cosas eran, y la firmeza está ahí. Lo que te enseña a ti a vivir el futuro, si existe, es un pasado.

* Pertenece a la comunidad arhuaca. Vive en Bogotá hace cuatro años.

La filosofía de los pueblos indígenas en Bogotá es un granito sobre una cosa que ya no se puede contener; el crecimiento de Bogotá es tan exagerado que uno no sabe qué va a pasar, creemos que hay que dejarla, que hay que trabajar a Bogotá desde afuera y desde zonas diferentes y tratar de recuperar lo poco que queda.

Queriendo recuperar los sitios sagrados de Bogotá, nos encontramos con que el Cerro de Monserrate tiene más de catorce nombres, y al indagar su significado era el mismo, era el cerro donde se le hacía pagamento a todos los metales de la guerra, ahí es donde hay que pagar toda la guerra que se está viviendo en el mundo, y existen más de mil sitios así en todo el mundo, si los recuperamos nuevamente sería una forma de apaciguar un poco la violencia en el mundo.

Bogotá es de crearse espacios, y ubicarse los espacios aquí es muy difícil porque aquí existe de todo, pero la palabra no se cumple. Aquí hay que poner a la gente a firmar una cosa y ni así funciona, porque ponen abogado. Aquí nosotros mantenemos la palabra a pesar de que el mismo teléfono lo ponga a decir mentiras a uno. Hace cuatro años yo me iba caminando a donde sea, ahora me da pereza. Yo llego a la Sierra y mi mamá me dice: "Pero si usted antes caminaba esa loma"; de mi casa a la escuela eran dos horas y media, entonces hay cosas de costumbres que la ciudad se las va sacando a uno.

En este territorio no está sucio el río Bogotá, lo que está sucio es el pensamiento de la gente que vive acá. Así como se piensa, así se ve, por eso desconfiamos de los demás. En la universidad, un profesor de sociología me dijo: "Yo ya estoy mamado de que usted me hable todos los semestres de su comunidad. Eso no me interesa, yo lo que quiero es que usted me diga que dijo tal fulano, en tal libro. Nosotros estamos leyendo y si usted no lee, de malas". La gente no entiende lo que les decimos, el lenguaje de nosotros es muy diferente, por eso nosotros no escribíamos, porque escribir complica más.

El lenguaje de las piedras está escrito para todo el mundo, en un lenguaje diferente. Si uno se queda callado, algún mensaje va a llegar, pero si se empieza a querer que otro diga, se pierde todo. Ese es el choque, porque aquí el que sabe es el profesor y eso lleva a que uno se vuelva solamente el duro en una materia, están formando gente que no entiende, que solo cumple. Yo me he mantenido en la tradición oral, un día pensé que la había perdido, gracias a la academia. Aquí hay que definirse en algo, así a uno no le guste; por la necesidad tienes que coger un camino, pero forzado, como los especialistas.

La primera casta que existió fue la de los caracoles, es la casta más antigua. Nosotros empezamos aquí y volvemos aquí, todo es en círculo: los únicos que construyen cuadrado son los hombres, y en el mundo no hay nada cuadrado, los únicos que pensamos cuadrado somos los humanos. El día que lleguemos a la esquina, ahí nos estrellamos. Nada tiene fin, hay que seguir, el caracol es así, nunca termina.

En las comunidades los conocimientos están vivos

*Francelina Muchavisoy**

Cuando yo estaba en tercero de primaria, tenía un profesor que era de aquí, de Bogotá, que trabajaba allá, en la comunidad. Él se quedaba como aterrado de la forma como se vivía en la selva y hacía comparaciones con Bogotá, y decía que nunca había visto árboles tan altos, animales tan variados, tan diferentes colores de las hojas de los árboles, tantas clases de pájaros. "Allá no se ve nada de eso", nos decía, pero en esa época yo no conocía Bogotá.

Cuando llegué a Bogotá me cuestionaba: "Por qué hay tanta gente", "qué tiene Bogotá para que la gente se venga acá". Luego entendí que hay muchas posibilidades para estudiar, para conocer más nuestra cultura, conocer la diversidad. Aunque esté en Bogotá, yo sigo siendo inga, sigo siendo la misma, pero actuando en otro ambiente muy diferente. Uno está muy solo, aunque hay compañeros ingas, pero el trabajo no nos permite estar juntos. Allá no sentiría la soledad. Un abuelo decía que los conocimientos que recibíamos los cargábamos debajo del brazo, mientras que en las comunidades los conocimientos están vivos, porque son los mismos abuelos, es la misma tradición oral que se vive de generación en generación y se practica con la vida diaria: las cosas son vivas y los sueños, los hechos, los sucesos tienen una respuesta inmediata; mientras que si se lee un libro, son historias escritas, pero no se conoce al autor, no se puede hablar con él; tenemos que conformarnos con lo que él quiera dar a entender.

* Pertenece a la comunidad inga. Vive en Bogotá hace 11 años. Es profesora de lengua inga en la Universidad Nacional de Colombia.

Historia de la Kukuawila

Había una señora llamada la Kukuawila. Era muy mala, era muy especial, muy diferente a todos, y tenía dos hijos. Vivía en medio del camino por donde la gente transitaba, y la casa donde vivía era subterránea. Tenía una colección de cabezas de todas las personas que mataba. Para hacer eso, mataba las personas, preparaba la carne, la asaba, y tenía mucha carne conservada y a toda la gente que pasaba por ahí los mandaba seguir, les daba de comer, les daba de beber, y cuando estaban borrachos, en la noche los mataba: esa era la cacería que ella hacía. Hasta que un día una señora se atrevió a pasar con sus hijos: una niña y un niño. Aunque sabían la estrategia que usaba la Kukuawila para matar, la señora previno a sus hijos y pasaron por ese camino. Cuando iban pasando, la Kukuawila los vio, los mandó a seguir. Como la señora ya había advertido a sus hijos para escaparse de ahí, pues les había dicho: "Cuando yo ya esté borracha, seguramente por la tarde, ya tarde en la noche, ustedes empiezan a llorar y comienzan a pellizcarse para llorar, lloren todo lo que puedan y cuando les pregunte que por qué lloran, ustedes le dicen que se quieren ir para la casa o que quieren ir al baño". Así fue, la señora ya estaba embriagada y los hijos la vieron, entonces comenzaron a llorar desesperados y se pellizcaban entre ellos para justificar la llorada, y entonces la Kukuawila le preguntó a la señora: "¿Qué pasa con los niños, tienen hambre?, porque si tienen hambre, yo tengo más comida". Entonces los niños dijeron: "No, nosotros queremos ir al baño, queremos ir a orinar". Y como en esa época no había velas, sino que se utilizaba simbauaska, un bejuco rodeado como con trenzas al que lo prendían en la parte de abajo y lo giraban e iban alumbrando el camino. Entonces la Kukuawila les dijo: "Miren, prendan el simbauaska, se van por este camino allá en esa chagra, allá pueden hacer sus necesidades". Entonces llevaron el simbauaska y llegaron a la chagra donde tenía la Yuca. Cuando llegaron, el niño agarró el simbauaska y lo amarró a una rama de un árbol y comenzó a prenderse la llama hacia arriba y los niños comenzaron a escapar. La mamá los llamó antes de que se fueran, diciéndoles: "¿Yaaa?", "no, todavía no". A la tercera llamada, los niños no contestaron; entonces la mamá dijo:

"Voy a ver qué pasó con los niños". Pero los niños ya se habían escapado, ella lo sabía, entonces se fue corriendo y la Kukuawila les gritó y la señora respondió: "¡Ya vamos!" Volvió a gritar, pero ya no le contestó, volvió a gritar y tampoco le contestó. Entonces la Kukuawila cogió una lanza de chonta y la tiró en donde se veía la llama, creyendo que de pronto había matado a la señora o a alguno de los hijos. Pero cuando fue a mirar no había nada, solamente estaba el bejuco en la rama. Entonces comenzó a gritar desesperada que se le habían escapado y llamó a sus hijos. Y a uno de ellos lo puso a perseguirlos. Como para nosotros los animales eran personas, en esa época el conejo era un médico tradicional fuerte, también era pícaro –como dicen acá–, él tenía una casita al lado del camino y la señora comenzó a correr con los niños hasta que llegaron allí. El médico tradicional, el conejo, estaba en la puerta y la señora le pidió ayuda y él la hizo seguir. Cuando entró, al momento llegó el hijo de la Kukuawila y le preguntó: "Ha visto a una señora con dos niños". "No, no he visto nada y a mí no me vaya a esculcar la casa". Sopló en la cabeza al hijo de la Kukuwila y él salió corriendo para la casa. Le dijo a la mamá que el conejo lo había tratado mal y lo había mandado enfermo. Entonces, la Kukuawila se puso furiosa; pero llegó el mediodía y se fue a dormir –porque al mediodía ella siempre duerme–. Entonces la señora dijo: "Eso no se puede quedar así, tenemos que exterminar a la Kukuawila". Entonces hicieron una reunión con toda la comunidad, con todo el pueblo y los médicos tradicionales, que ya sabían la maldad que hacía la Kukuawila, entonces, mandaron a recoger hojas de cacao, hojas de ají, y ají maduro de todas las clases, las secaron al sol. Un día, se encargaron dos personas de conseguir raíces grandes y anchas de los árboles más grandes que hubiera para que alcanzaran a cubrir las puertas de la casa de la bruja. Cuando ya llegó el día, a medio día, todos se reunieron y fueron y le colocaron las hojas, le taparon las puertas con hojas, luego le metieron de toda clase de ají que había en las dos puertas y luego con las raíces de los árboles taparon las puertas, para que, al encenderle fuego, todo el humo se fuera hacia adentro. Comenzó a sonar como si la tierra comenzara a caminar por dentro, a moverse y a escucharse ruidos horribles, y comenzó a quemarse el ají, las hojas y a hacer una bulla espantosa, y luego se comenzó a callar, a callar y a lo

último comenzaron a salir murciélagos de allá de la cueva. Estos murciélagos que salían eran las víctimas de la bruja que estaban allí, eran las cabezas de las víctimas que se convertían en murciélagos, y comenzaron a volar.

Dicen que por eso los dientes de los humanos se parecen a los de los murciélagos, y que por eso es que algunos se alimentan de sangre. De allí salieron muchas clases de murciélagos: los más malos se alimentan de sangre, los menos malos se alimentan de frutas, del néctar de las flores y de pescado.

Luna

En las noches de luna
el humo se confunde con los árboles
con melancolía miro hacia arriba
se ve una luna con la luz tenue
en su iluminación parece no vivir

Ella cuando alumbra
ve cuántos árboles viven
y los hombres sueñan
cortando árboles

La luna... triste amanece
triste se oculta
triste vive

Si no es blanco, ni negro, ni gitano y no es indígena, entonces qué es?

*Francisco Rojas Birry**

El contraste entre mi pueblo y la ciudad, lo urbano y lo rural, es grande. Aquí, prácticamente sin trabajo, es imposible sobrevivir; en cambio, en mi tierra, así no haya trabajo, salimos a pescar, a cazar. Aunque en mi pueblo esto se está acabando, porque la población ha aumentado, las tierras ya son pocas y los animales que servían de alimento a nuestro pueblo ya se han acabado. Las circunstancias han cambiado, ahora hay que comprar fríjoles, arroz, ya no es la comida tradicional de plátano cocido o asado y carne de monte asada. Antes no nos vestíamos de ropa, no había luz ni televisión, pero uno vivía tranquilo. Ahora la violencia ha llegado a mi tierra, antes jamás se veía un asesinato o lesiones personales.

El indígena no necesita sólo los alimentos, también debe tener comodidades, bibliotecas, videotecas, artesanías y todo lo que le permita mantener su identidad, porque si vienen aquí solo para ver cómo se las tienen que arreglar mientras estudian, para sobrevivir, se vuelven citadinos y se olvidan de lo propio. Muchos van a sentir vergüenza de lo propio –que es lo que está sucediendo–, pues los indígenas vienen acá y hay una ruptura total.

Aquí ven la otra cultura, la inundación de la televisión, la violencia, la rumba, el alcohol, las drogas y todo lo de la cultura occidental, que no es la mejor. El egoísmo, el individualismo, el sálvese

* Pertenece a la comunidad embera. Vive en Bogotá hace 14 años. Es abogado de la Universidad Autónoma Latinoamericana de Medellín, Magíster en Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad Javeriana y senador de la República.

quien pueda, las mañas, la corrupción, la inmoralidad, poner el traspié a otros, en fin, todo lo que he visto de esta cultura de doble moral, de apariencias. Esto es lo que causa ese choque cultural y lo que debe tenerse en cuenta para poder retomar los valores de solidaridad entre compañeros, entre indígenas y en los lugares donde pueda practicarse la interculturalidad.

Mi identidad es pensar como indio, no es la ropa, no es como viva, no es indio el que ande con guayuco o plumas en Bogotá, es lo que piense sobre la realidad. Yo pienso que el mundo moderno está volviendo a lo que condenó como salvaje, como ignorante, como no cristiano, como lo del indio, en una palabra. Y la solidaridad, lo comunitario, lo social, lo ambiental, lo organizativo, la lengua, la riqueza étnica, los saberes, la medicina tradicional, la forma de mirar las cosas colectivamente y la relación con la naturaleza son enseñanzas que están hoy en día más que vigentes en el mundo moderno.

Hoy mi vida vale porque vengo de un lugar diferente al que viene la mayoría de la sociedad colombiana, porque no soy un blanco, no soy mestizo, y no dejo de ser embera por vivir en Bogotá. Hay gente que dice que no es indígena porque ya no viven allá y no piensan como ellos; entonces, si no es indígena ¿se cree blanco? o sino, ¿se cree negro o gitano?, y ¿si no es ninguno de los anteriores y no es indígena?, entonces, ¿qué es?

Este sistema ha querido someter a los indígenas a que dejen de ser indios, se vuelvan “civilizados”, que sean gente. Y la Iglesia también ha intervenido evangelizando y convirtiendo a los indios en hijos de dios, para que sean ciudadanos de la sociedad. Entonces, como viven en el campo, siendo ciudadanos, son campesinos, pero cuando decimos que somos indígenas, entonces ¿quién define que somos indígenas? Aquí el Estado se inventó la tesis de que el que vive en Bogotá o en Medellín o en las cabeceras municipales ya deja de ser indígena, se vuelve ciudadano. El problema es, entonces, ideológico: ¿Indígena es aquel que está en el resguardo, en las montañas, allá, con sus miles de problemas, andando descalzo, con guayuco, viviendo de la pesca y de la cacería, ese es el indio, sin televisor, sin nevera, sin casa, ¿ese es el indio? Pero los indígenas, que por

su propia iniciativa o la de ciertas personas, como ocurre en Bogotá, reivindican sus raíces muiscas, toman chicha, tienen rasgos indígenas y, a pesar de que la ciudad los haya absorbido, conservan su apellido, y hoy están reclamando su identidad como indígenas, el Gobierno les dice que no; eso es un problema ideológico.

Aunque hoy los indígenas no andemos botando nuestra identidad, no andemos regalando nuestros postulados, nuestros pensamientos, el gobierno sí está desconociendo y, por lo tanto, excluyendo esa identidad. De ahí que el problema no sea preguntarle a los indígenas: “¿Usted sigue siendo indígena?, ¿usted dejó o quiere seguir siendo indígena?” Habría que preguntarle al Estado colombiano, que cree tener la palabra, quiénes son, entonces, los indios y quiénes no lo son.

Hay que cruzar los conocimientos. Hoy lo que tenemos que pensar es de qué manera reconstruimos nuestra identidad, respetando las diferencias culturales, y el Estado debe respetarlas. Nosotros sabemos que somos indígenas, estemos en la ciudad o en el monte, estemos desempeñando cargos públicos o no; si tenemos conceptos claros de nuestro pueblo, de nuestra cultura, y vamos a defender y dar la vida por esos valores, con toda seguridad que ahí está la identidad. Es el Estado el que está pensando quiénes son indígenas y quiénes no.

"Loropetén, Chiapas"



"This is a common sight in the tropical forests of Chiapas."

de grande force
et de grande
sophie, et
qui prend...

Anne

une
petite

Yo no entiendo tanto afán de qué

*Germán Guarín**

Uno como indígena necesita muchas veces ese espacio en el que medita, la relación con la naturaleza, con la tierra; espacios que en la ciudad no se prestan. Yo lo intento en los parques, pero el ruido de la ciudad no es lo mismo que estar en la selva. Ser indígena es identificarse con el medio, con la selva, con los animales, con la cultura, sea donde sea. Nosotros llevamos la cultura en la sangre, ser indígena en la ciudad significa llevar ese pasado que nos marca, llevar nuestros ancestros, llevar esos viajes, esas caminatas por la selva, esa interacción con los árboles, con todo lo que está como más allá... es una interacción bastante fuerte. Cada vez que yo sueño acá, en Bogotá, viajo a mi mundo, viajo a ese espacio en que estoy con mis ancestros. Mis ancestros nunca murieron, están ahí, ayudándome, diciéndome, aconsejándome, están brindándome el apoyo que necesito para estos viajes, para esta preparación.

Nosotros lo que hacemos acá es alimentarnos de otras cosas que están de acuerdo con la situación actual, sería un honor seguir en la comunidad y no tener que venir. Los que nos venimos a estudiar es porque las cosas cambiaron y necesitamos prepararnos para estar a otro nivel, para tener ese conocimiento de lo que nos viene. Porque necesitamos aprender y que no nos cojan de ovejitas para mandarnos, como hacen muchos políticos; nos estamos preparando en la administración para que no lleguen los colonos y nos manipulen por que sí. La ignorancia de los indígenas, en el mundo de los blancos, es igual a la del blanco en el mundo de nosotros. Entonces, lo que buscamos es tener nuestro conocimiento, el que llevamos en la sangre, que nos va enseñando cada día la naturaleza, el río, y unirlo al conocimiento de los blancos, pero que uno no reemplace al otro. Hay que tener autonomía.

* P pertenece a la comunidad curripaco. Vive en Bogotá hace dos años. Es estudiante de Administración Pública en la ESAP.

Comienzan a sembrar yuca, coca, ají, a construir chozas, comienzan ese proceso e Iñapirrícuri está mirando. Un día, sacando peces, se desborda el río donde estaban todos los peces y caen a todos los ríos. Luego, deciden tumbar el árbol de yacayaca y cae en muchos lugares; de él nacieron todas las frutas. De los siete mundos también venía Kuvay, un personaje de la oscuridad y la alegría, al mismo tiempo, el mismo Yuruparí.

Iñapirrícuri era muy dado a cosas serias, como cazar, cultivar, mientras Kuvay trae la fiesta, la danza, la chicha, que sacan de la palma real. La gente comenzó a multiplicarse y un día Kuvay decide fundar una maloca; entonces, invita a los indígenas que están cazando y les hace fiestas. Se salen, entonces, de la comunidad de Iñapirrícuri y van a donde Kuvay; con su dinámica, les da la koka y van muy poco ahora a trabajar al conuco, a pescar y a cazar. Entonces Iñapirrícuri siente envidia y mata a Kuvay. La gente queda muy triste, y dicen que donde murió nació una palma. Esa comunidad entonces se fue destruyendo, las casas de palma se fueron cayendo. Luego cortaron la palma e hicieron un instrumento musical, especialmente para los hombres. Hicieron una flauta y comenzaron a tocarla para recordar la voz de Kuvay; las mujeres mientras tanto estaban en los conucos. El hombre va de cacería, es el que tumba el conuco y la mujer es la que lo siembra y lo cosecha, hace el mañoco, el casabe en el budare, es un trabajo fuerte. Por eso la misión del hombre es tumbar el conuco una sola vez y hacer hasta siete o diez siembras, luego lo abandona y hace uno nuevo, porque la fertilidad se va agotando.

Las mujeres estaban excluidas de esta historia, y una mujer que viera y escuchara cuando se estaba tocando la flauta, tenía que morir, envenenada con camajay o con otras plantas. Entonces, un día las mujeres deciden apoderarse de la flauta, hacen una revuelta y, al tomársela, es como si tomaran el mando. Comienzan a manipular a los hombres; son ellos los que tienen que ir a sembrar yuca. Se cambian los papeles. Los hombres no aguantan y vuelven a darles un golpe a las mujeres y las matan. Así los hombres se quedaron de nuevo con la flauta y a medida que pasa el tiempo se presentan nuevas situaciones, hay confrontaciones bélicas entre los mismos indígenas.

nas, entre los mismos pueblos; se presentan divisiones entre los mismos curripacos: cada familia se simboliza en un animal y tienen variaciones en el lenguaje que los hace diferentes.

Mi clan es el del llamado tigre, cerca al río Isana. Por allá se enfrentaban las comunidades por territorio u otras causas. Se peleaba con arcos, flechas, y con venenos bajados del cerro Mavicure por los payés. Cuenta mi abuelita que a medida que se daban estos combates, mi familia fue masacrada, desapareció, y quedaron solo mujeres. Ellas se desplazaron para el Guaviare, se encontraron con otros grupos serpiente, con los que no nos entendemos, porque tenemos otras visiones. Algunos se mezclaron con otras tribus, otros se fueron para Venezuela y otros se establecieron imitando la cultura blanca: haciendo fincas, potreros, metiendo ganado. Desde entonces comenzamos a vernos afectados, porque no nos enseñaron cómo era que venía todo ese proceso; por el contrario, se dio la enajenación de no querer ser más indígena. Yo crecí en ese ambiente y viví en Inírida.

Cuando uno estudia historia, uno ve guerras, ve a Bolívar corriendo por un llano, peleando con españoles en un llano. Uno se mete la historia dentro del espacio de uno, porque es con lo que uno creció. Como los ríos para nosotros no son ríos como los de acá, sino de miles de metros de ancho, entonces, cuando dicen que Bolívar cruzó el río subido en el caballo, uno se pregunta: “¿Cómo hizo eso?” Por ejemplo, en el mapa, el río Bogotá parece del mismo tamaño que el río Guaviare, el Inírida, el Guainía o el Orinoco, y no es lo mismo. A todo muchacho que creció en el Guainía le pasa lo mismo. Por ejemplo, la batalla del puente de Boyacá, uno no se imagina el puentequito que es, y cuando lo ve, uno dice: “¿Y este es el río?”

Yo prefiero andar por la selva, en un camino espeso, hay culebras, tigres, una cantidad de cosas que le pueden hacer daño a uno, pero lo prefiero y ando más tranquilo. El ambiente de la ciudad es muy pesado, aunque los recuerdos sean buenos, sean malos, marcan.

El territorio, los sitios sagrados, son estratégicos espiritualmente

*Diana Izquierdo**

La ciudad absorbe, ese es uno de los problemas que se deben enfrentar; la gente pierde de vista muchas cosas, hace que uno se desvíe, y entonces se comienza a pensar como acá: “Bueno, vamos a hacer plata, vamos a ponernos a trabajar”.

Realmente, el objetivo de nosotros es ser puente, ser mediadores entre una ciudad, que es muy aplastante, y nosotros, que somos una minoría, que tendemos a desaparecer. Entonces la idea es también que nosotros fortalezcamos todo eso, pero hablando desde el mismo nivel, porque ya nos dimos cuenta de que como nos tratan a las minorías es por no estar como en el mismo nivel (...) y no hay traductores que hablen desde el mismo lenguaje; creo que es más bien como eso; y hemos tenido muchas dificultades en eso. No es desvincular ni desarticular lo que está pasando allá con lo que estamos viviendo aquí. Allá se reúnen mucho, allá se hacen muchas asambleas, se tocan muchos temas, porque además estamos en crisis, en crisis por los paramilitares, la guerrilla.

El altiplano también es territorio arhuaco, hay un territorio simbólico, y así lo vemos nosotros. Sabemos que la tierra es nuestra madre y, por lo tanto, el territorio es nuestro, no como propiedad, sino para cuidarlo; debemos mantenerlo en equilibrio. Y, a pesar de que los hermanitos menores estén aquí haciendo y deshaciendo, nosotros debemos cumplir con nuestros mandatos.

No hay razón para que un arhuaco se sienta ajeno en Bogotá. De pronto no es muy fácil de explicar, pero en nuestras mentes eso es claro, aunque al llegar aquí se encuentren dificultades,

* Perteneces a la comunidad arhuaca. Vive en Bogotá hace cinco años. Es estudiante de psicología en la Universidad Externado de Colombia.

porque cambia el contexto, la situación y la gente. Existen varias construcciones mitológicas sobre la creación: no hubo gente, sino que la madre hizo un trabajo, construyó las tierras: amarilla, roja, negra, blanca, y así se fue formando el mundo; nuestra madre tuvo varios hijos: nosotros somos los mayores, y los que están aquí son los menores.

Antes de venir a Bogotá, me decían: "La gente es muy cerrada, muy individualista; y el tiempo es distinto". Allá que se maneja todo de manera colectiva, acá hay que estar preparado para que la ciudad no lo absorba. Incluso me dijeron: "Tú vas volver con el pelo azul".

A mi llegada, pensé que iba a ser más bonito. Contrasta con la Sierra, porque allá hay muchos árboles, ríos, es un ambiente muy pacífico, y aquí, el bus, el frío, y dije: "No, pero esto no era así como yo pensé que era, pensé que había más edificios altos, y todo iba a ser tecnológico y muy avanzado". Pero no, no era así, el terminal era feo.

Ahora es distinto, porque tengo amigos, que uno comienza a querer, y también, a entender muchas cosas; ya Bogotá no me parece fea. Yo escuché esto de los mayores, los ancianos, y es que el territorio, los sitios sagrados, son estratégicos espiritualmente, pues es donde convergen varias energías; la energía positiva y negativa, esas energías son puntos de equilibrio; los mamos saben cuáles son; sé que Guatavita y Monserrate son sitios importantes, porque son sitios sagrados, con unas características especiales donde se equilibra la madre tierra, y donde hay que hacer pagamento, es donde fluyen esas energías.

Las mochilas

Algunas, tienen forma de huevo, porque el pensamiento nuestro es circular, en espiral, y así se representa. Una mochila representa un pensamiento y en su base está la espiral. Las mochilas deben traer nueve líneas a lado y lado, hay algunas que varían en el borde; en la mitad están las vivencias. Hay nueve o siete líneas que se refieren al principio de creación del mundo. Así fue que se creó, hubo nueve espíritus que pelearon con otros nueve y ganaron. Esos nueve espíritus existían antes de que existiera el mundo. Hay varias versiones; unas que dicen que primero estaba la tierra

roja y la tierra negra, que representan las razas; después se dio el humano, y como el humano es un mito, todo es bastante complejo, porque hay varias versiones. La idea de las mochilas es que se pueda transmitir el pensamiento de las mamás a los hijos. Tiene un sentido de mucha permanencia, un símbolo de permanencia, ahí relatan, hay unos dibujos que representan los caminos, por ejemplo, hay otros que representan las plantas, otras, el pensamiento de la mujer, el pensamiento del hombre, hay otro que representa el camino de herradura, de caballos, o sea, de las actividades más próximas de las personas, pero que tienen un símbolo importante.

Bogotá, continuidad de lo discontinuo

En Bogotá comencé a valorar que, aun lejos de mi casa, había un espacio compartido con muchos saberes, que había muchos caminos de entendimiento por recorrer y que este lugar es propicio para este proceso que, así sea privado, es mío. Veo a mi lado que hay unos cuantos recorriendo conmigo la ruta. En Bogotá, comprendí lo valioso que es tener un pasado que ordene nuestros pasos, entendí que tener claro mi pasado me hace conservar fuerzas para pensar que hay un porvenir por desarrollar desde donde nos encontramos. No hay espacio ni tiempo ni situación ni condición que me justifique para no pensar en lo que puedo aprender y a la vez otorgar.

Bogotá significa continuidad en medio de lo discontinuo, porque también encuentras la frialdad de muchos rostros, la soledad y la falta de vivir sin objetivos, almas dispersas y sin sentido, personas que recorren los caminos sin escucharse y sin saber escuchar a aquel que tiene algo para decirte; se vive al ritmo de lo no previsto o que no es fruto de la reflexión, pero el tiempo pasa tan deprisa que te limita a pensar en ti y en lo que vas construyendo de ti.

Bogotá es un lugar también mío, pero me siento lejana de aquellas personas que sueñan con estar tan lejos de aquella que les dio vida, aunque son hijas de este lugar, y es tan profunda la herida que se causan que nunca tendrán algo propio, algo auténtico que les permita ser hombres renovados, que pueden pensar en alternativas de creación.

Aquí hay energía nuestra también

*Fredy Romeiro Chicangana**

Nosotros crecimos en una zona montañosa, nos consideramos hombres de las montañas, del páramo y las lagunas. Nuestro mundo yanacona es un mundo de origen quechua. Crecimos en una zona donde nuestros abuelos, nuestros taitas, nos sentaban al lado de un fogón a contarnos historias sobre la madre tierra, los espíritus, a darnos la enseñanza sobre el manejo que hay que tener del territorio. Muchas historias sobre la vida de la noche y las estrellas, los que se iban, los muertos, los que regresaban.

En el primer momento de enfrentarme con Bogotá, lo único que yo veía era una ciudad muy, muy grande, con construcciones inmensas, y la primera imagen la tuve cuando llegué al terminal... Lo primero que vi fue una caseta desordenada, como vieja. Entonces dije: "Bueno, esto es como un pueblo", y vi a algunos mayores con sus ruanas, gente de Boyacá; entonces me dio más tranquilidad. Después, saliendo ya, vi el cambio, cogí un taxi por la 26 y me fui preguntándole al taxista: "Dónde queda la Nacional", entonces me dijo: "Ah, ¿usted va a ser tirapiedra?" Fue lo primero que me dijo, me acuerdo, y le dije: "Vamos a ver qué aprendo, algo ha de salir". Me dijo: "Eso se la pasan tirando piedra!" Señalando hacia la universidad, dijo: "Usted entra, y si no aprende a tirar piedra, a usted lo sacan".

Lo bueno ha sido la relación con otros indígenas; acá me encontré con hermanos paeces, arhuacos, guambianos, y comenzamos entre todos. Porque en el Cauca, estando las etnias juntas, no nos conocíamos. La imagen de la ciudad para nosotros se fue dando con más sentido a partir de esa

* Perteenece a la comunidad yanacona. Vive en Bogotá hace 11 años. Es poeta y escritor. Estudió antropología en la Universidad Nacional de Colombia.

relación entre etnias. La ciudad ha sido como el espacio que lo obliga a uno a repensar su memoria, a tener presentes los orígenes; aunque para mí la ciudad es muy dura. Es una ciudad violenta, no solamente porque económicamente haya pasado dificultades, sino que no es el mundo como en el que uno creció. Nuestro mundo era un mundo armónico, de andar por las lagunas, la naturaleza, de estar siempre haciendo nuestras ceremonias al fuego; en la ciudad uno se siente solo; en medio de mucha gente uno anda solo. En cambio, allá la soledad no se siente, porque, por una parte, uno está en contacto con la naturaleza y, por otra parte, la misma sociedad indígena como que amarra. Hay un colectivo para todo, para hacer las mingas, para lo que nosotros llamamos compadrazgos, hasta para la muerte, todo es fiesta, es comida, es chicha, es flauta, es música; es un mundo mucho más alegre. Entendemos que nosotros estamos acá, pero tenemos nuestra cabeza allá. La ciudad me ha llevado a ser más yanacona, a buscar la identidad, a regresar a la madre con más fuerza. Siento que la ciudad es una ilusión; nuestro mundo es mucho más grande. Acá uno va sabiendo que todo el conocimiento de nuestros abuelos tiene que permanecer. Si no he vuelto es porque estudiando, me he dado cuenta que mi ser como que se ha partido entre dos mundos.

Nosotros crecimos en medio de ceremonias en las lagunas. Entonces, todo lo que se haga alrededor de las lagunas o los cerros, lo que llamamos urcos, da la fuerza y da la limpieza para nosotros. Y Bogotá tiene montañas, está cercana a lagunas, eso es importante. Monserrate, como montaña, como cerro, es importante, cuando vamos como yanaconas al cerro y a la cima del cerro, masticamos la hoja de koka o regamos la hoja de koka, dejamos un entierro de la hoja de koka, un pago. Y sabiendo que existieron los muiscas, uno dice “¡Bueno, aquí hay energía nuestra también! Una zona en donde hay maíz, que para nosotros es sagrado, es un referente bueno. Nosotros en donde estemos somos yanaconas, y eso no nos va a cambiar el pensamiento, siempre y cuando uno lo fortalezca en las generaciones. Tenemos que tener muy clara la raíz, tener muy claro el pensamiento, las ceremonias que hagamos.

Aunque la ciudad obliga a mirar cómo se adecuan ciertas cosas, porque en la ciudad también se encuentra gente muy valiosa espiritualmente, que nos obliga a reflexionar sobre nosotros mismos.

Yo pienso que la ciudad es dura, pero también marca en algunos aspectos de la vida, porque se aprende a mirar las esperanzas y sueños de los otros, lo que hace que examinemos nuestro propio mundo.

Pienso también que a los que hacemos poesía y literatura o somos artistas, esta actividad nos ayuda mucho a vivir la ciudad. La ciudad es dura, pero como estudiantes la hemos pasado sabroso, porque leemos poesía, hacemos música, somos músicos; nos reunimos varios indígenas y vamos a tocar a cualquier sitio; tomábamos chicha y pasábamos bien desde nuestras culturas. Entonces, la literatura o la poesía para nosotros es como un escape. Cuando estamos en dificultades, se puede recurrir a la palabra. Se puede vivir dentro de Bogotá el retorno, la nostalgia de lo que uno ha vivido. Por eso, la palabra ha sido fundamental, ha sido una compañera.

Aquí en esta ciudad

Aquí estoy en esta fría ciudad.
Camino pensando en los abuelos
y en las flautas del taita Jesús María que no dejan de sonar.
Ellas no pueden callar en los caminos del maíz.
Mientras la gente y la tierra beben la chicha,
mi mamita habrá preparado más chicha y
a la orilla del fogón reirán otros abuelos,
mientras el tiempo pasa con aroma de ciruelo
y haba tostada.

Allá está mi memoria.
Está el calor y el sabor de la tierra .
Allá está mi placenta y los chumbes de colores.
Allá está el sabor del maíz.

Aquí, en esta fría ciudad,
solo el cielo me acompaña.
Corre la gente, corre la vida y
corren las sombras.
Entonces me detengo y camino hacia atrás,
tan solo para no olvidar el canto de los abuelos.

Recordando la madre

Madre no hay si no una —dice la gente—
y es cierto.

Recuerdo a mi madre tierra
con el olor que sale del fuego
y el aroma de maíz tostado.

Recuerdo a la madre con su cuerpo
llena de árboles y pájaros de colores.
El tucán en el cielo azul,
el loro en el charco,
el pichuichu entre los saucos...

Pero estoy en una ciudad gris,
una ciudad que parece tan lejana,
tan sola, tan llena de sustos,
tan llena y tan vacía a la vez.
Entonces llega la noche y pienso en la madre,
en el silencio que alimenta mis pensamientos.



...to buy fruit
...to buy fruit
...to buy fruit

Alma-Ata Declaration
on Health for All
by the Year 2000
1986

WHO



Cuando fui creciendo, entendí que había otros mundos fuera del que conocía

Eudocio Becerra Bigidima*

Los nombres se buscan a través de la parte mítica. El grupo de nosotros, por ejemplo, es gente de pintura negra. Dentro de cada uno de los orígenes empieza a crearse un mundo religioso de donde también se pueden sacar los nombres.

Quedé con el nombre del abuelo, Bigidima, que significa soporte del gran tronco de maguaré. En este lago había un tronco atravesado, y todos los que salían de esa cueva, como de la vagina de la madre tierra, descansaban ahí, y los cordones umbilicales caían en el lago, que iban formando un cuerpo, que se hizo llamar como un dios, *Agaro Buinaima*, que sería anaconda y, al mismo tiempo, anguila. Y esto lo comieron los antepasados, y los antepasados de las demás tribus que se asentaron, se reunieron ahí. Y viendo, por los reflejos del ojo que destellaban de este gran animal, cada uno empezó a hablar o a señalar las cosas. Nuestros antepasados, que eran *Noinui y Buinama* (el agua, origen del hombre), llegaron de últimos, no alcanzaron a comer la carne del animal, sino que se untaron de la sangre que había en el lugar donde lo asaron, para dar la idea de que habían alcanzado a probar. De ahí proviene, entonces, el origen nuestro, y dicen que nuestros antepasados salieron con cola, pero a la salida de la gran cueva había una avispa-jaguar que le arreglaba el cuerpo a las personas y las partes sobrantes las cortaba.

En otro lugar, conocido como el Cerro de la Diáspora, nuestro dios llegó y repartió los conocimientos, las normas, los códigos y todo el saber que debe tener cada persona, que se inspira a través de

* P pertenece a la comunidad uitoto. Vive en Bogotá hace 20 años. Es profesor experto de uitoto y asesor de etnolingüística en la Universidad Nacional de Colombia.

la coca y el tabaco: uno aprende todo lo que escucha. Este cerro es la semilla, es el intercambio, es el matrimonio que se compara con la semilla; los hijos son los frutos que nacen ya cuando se está en pareja; entonces cada uno lo que destina es la semilla, el hombre y la mujer.

Corresponde a la esposa la semilla, que es parte de su mano de obra. La medicina casera la utiliza la mujer: se baña con la albahaca, la ortiga, y todo eso lo sabe la mujer. El hombre cura lo que no puede curar la mujer con solo aplicar las medicinas o algunas hojas. Uno piensa que cura, pero estas plantas necesitan otra forma de fuerza, que es el soplo que purifica, y eso ya corresponde al hombre. Entonces en ese lugar se entregaron las plantas por partes, un trozo o semillas de tabaco, un tallo de coca, digamos, a semejanza de la reproducción humana.

Cuando fui creciendo, entendí que había otros mundos fuera del que conocía, que a veces ni siquiera conocía otro río más grande porque todavía no podía y porque estaba todavía sometido a las exigencias de los abuelos; pero mi inquietud y mi afán de conocer más allá me llevaron a otros lugares, pero el nexo con los abuelos era fuerte, porque crecí al lado de ellos y aprendí cosas con la abuela, con los tíos; eso fue suficiente para poder corresponder, para ver en qué forma, cómo puedo caminar o transitar entre la gente. Y ese el consejo que buscaba de mi abuelo: “Abuelo, yo quiero irme de aquí”, y él me apoyaba en todo. Tuve la oportunidad, en ese entonces, de venir a Bogotá por una vacante en la Universidad Nacional; necesitaban un hablante que conociera la parte de su cultura y pudiera interpretar sobre eso.

Llegué de noche, yo ya tenía descrita a través de un sueño la ciudad, la veía como muy pesada, y en las calles había miedo, o sea, penumbra, muy sola. Eso era lo que yo veía en el sueño y eso era lo que veía en las calles de Bogotá. Las personas que pasaban por ellas eran fantasmas. Hasta cruzaba yo por en medio de ellas y no me chocaba. Pensé: “¿Será que la ciudad es muy peligrosa?” Me daba aun poco de miedo, pero decidí venir de todas formas.

Al comienzo, yo no sentía nada de frío; era caliente. De noche sí sentía algo de frío. Yo me vine con una camisa delgada de las que uno compra por allá. Es tan fastidioso el calor, que uno usa ropa bien delgada, casi transparente. Ni me imaginé traer un saco ni nada, vinimos esa noche con un muchacho, y yo no traía nada más que mi ropa.

La ciudad es pesada, hay mucha gente mala, que no tiene ningún sentimiento, mucha artimaña, la forma de engañar o convencer al otro y robar lo que tiene o envolatarlo. Los edificios no me impresionan porque son unas estructuras que están ahí y que por dentro no tienen nada, oficinas donde trabaja la gente; lo que más me impresionaba o me gustaba vivir o donde estar era en las plazas de mercado. En las plazas conocí mucha gente, y hay muchas cosas que uno quisiera comer, y si tiene plata, come; también hay, a veces, gente buena que le habla a uno, así ya uno como que conoce, como que no está tan solo. Aunque allí, aun estando uno al lado de la comida, se puede morir de hambre, si no tiene plata.

*Allá compartimos un mismo mundo;
por eso el lenguaje y la comunicación son iguales*

*Róbinson Pinto Vásquez**

Lo que sabía de Bogotá, por la televisión, era el peligro que se corría por acá, lo lejos que estaba, y que venir acá era enfrentarse a muchas cosas, que para donde sea que uno quiera ir, requiere mucho dinero: para el transporte, para sostenerse acá, la comida, las fotocopias para los trabajos y muchas cosas, además de la situación y la relación que uno tiene con las personas. La relación que uno tiene allá, en Puerto Nariño, es muy diferente a la que uno tiene acá con la gente de Bogotá. Las personas de allá son muy amistosas, uno les pregunta algo, le explican, le ayudan, le abren las puertas; si uno necesita un favor, se lo hacen con facilidad, pero acá es muy distinto, si uno se acerca, creen que uno les va a pedir plata o los va a atracar, y es muy difícil tratar de hablar con las personas. Por ejemplo, un día me habían enviado una encomienda, tenía la dirección, pero me desubiqué y les pregunté a dos señoras: "Me pueden ayudar con esta dirección". En ese tiempo estaba el *boom* de la burundanga, entonces ellas creían que les iba a echar, y dijeron: "Tiene burundanga en el papelito". Empezaron a gritar. Yo les dije: "Yo no les voy a hacer nada malo, solamente estoy buscando esta dirección", pero ellas seguían gritando, hasta que llegó un señor y yo le dije: "Solo quería saber si me podían colaborar con esta dirección". El señor, viendo que era cierto, me ayudó con la dirección.

La situación de Bogotá se presta para la violencia, el atraco, la pobreza. La primera impresión que tuve fue la distancia. Uno allá cada cinco o diez minutos puede estar en el lugar de los familiares que uno quiera, pero acá las distancias son grandes. El cambio de clima, el primer día me dio un

* Pertenece a la comunidad tikuna. Vive en Bogotá hace dos años. Es estudiante de Licenciatura en Lengua Castellana y Humanidades en la Universidad Distrital.

dolor de cabeza y estrés, porque uno está rodeado de ruidos, contaminación visual, y porque uno tiene que estar como preso, estar metido en la casa, y si se deja medio abierta la puerta, se llevan todo.

Todo es diferente, pues allá uno puede compartir las casas, que son chozas, libres, no tienen paredes, acá todo es cerrado, todo eso es diferente. Yo creía que ya tenía una idea de a qué me iba a enfrentar, a un cambio tan radical, en todo el sentido de la palabra; en la comida, en la forma de vestir, en la forma hasta de dialogar con las personas, el intercambio que uno puede tener, pero fue un cambio total. La comida, lo típico de allá es comer pescado y fariña, que yo extraño, porque los alimentos y la forma de hacerlos, con leña, los hace exquisitos; acá tienen otras cosas.

Los primeros días, creía que todavía me encontraba en el Amazonas y podía salir libremente, sin conocer, pero era un peligro. Yo puedo decir que allá, en el Amazonas, uno no se muere de hambre, pues consigue un anzuelo, lo echa y consigue pescados. Algunas personas de aquí piensan que allá vivimos con taparrabo, que vamos de rama en rama, como Kapax, el Tarzán del Amazonas. Aquí se nos representa un mundo diferente al nuestro, un mundo de cambio. Bogotá podría representar un conocimiento que está afuera, un conocimiento materialista.

Cuando uno dice: "Soy del Amazonas, soy tikuna", las oportunidades le pueden salir a uno fácilmente en algunos lugares. En otros no. Cuando me vaya de Bogotá la recordaré como un lugar de superación; para poder tener uno más conocimientos en un campo específico, de un mundo diferente al nuestro, que sirve, que ayudaría mucho a seguir construyendo nuestro mundo, como una ayuda a ese mundo diferente, para poder fortalecer el mundo que uno ya ha construido y que cada día pueda crecer y hacerlo más fuerte.

Nunca he pensado en quedarme a vivir aquí, porque este es otro mundo, y es difícil adaptarse; por ejemplo, la gente, la distancia y el intercambio con la naturaleza, que me hace falta para meditar sobre todo lo que uno ha hecho, aquí no se puede, porque está el ruido de los carros, de los aviones, de las máquinas y de la gente. El ritmo de la vida aquí es muy pesado y eso es muy duro, esa vida

no es para mí, no es mi mundo, mi mundo es la tranquilidad. Yo pienso en ir al Amazonas y venir a Bogotá sólo a estudiar, a prepararme. Bogotá es para relacionarse con mucha gente diferente e ir a conferencias. Además, el lenguaje y la comunicación aquí son diferentes, porque también se divide en estratos, por ejemplo, estrato uno, dos, tres, cuatro. Allá no, todos compartimos un mismo mundo, por eso el lenguaje y la comunicación son iguales. Aquí varía mucho.

De las historias que me cuentan mis abuelos siempre saco que se debe cuidar la naturaleza. Representa la madre, el centro, y si nosotros no la cuidamos, se irá perdiendo e irá despareciendo, y si nosotros no la conservamos, también estamos en peligro de desaparecer. Creo que sería muy importante poder realmente abrir los ojos y ver al semejante que está al lado sin importar la raza, el sexo, sino la persona, y poder compartir.

Hay una historia sobre el diablo, que dice que en tiempos anteriores, en el mundo tikuna, no existía tanta violencia, no existía pecado, no existía maldad, todos vivían bien, se respetaba el espacio entre ellos, y a medida que fue cambiando el mundo, llegaron las enfermedades, llegó la violencia, llegó toda la maldad en sí y la gente empezó a disfrutar de hacer el mal a los otros, y de tanta maldad, decían los padres que si los muchachos o los niños no se comportaban, el demonio les iba a llevar en cuerpo y alma. Y eso fue real, porque llegó un momento en que niños y jóvenes desaparecieron misteriosamente, no se sabía dónde.

Me gusta hablar sobre la ciencia del chamanismo, porque para que un joven pueda ser un chamán que domine la ciencia es todo un proceso, debe entrenarse muchos años bajo las enseñanzas de un sabedor chamán y sus protectores espirituales. En mi cultura depende del chamán enseñar a uno de sus hijos o algunos de los jóvenes de la comunidad que estén realmente interesados en aprender este conocimiento, preparar los jóvenes mediante una limpieza del cuerpo, tomando plantas medicinales como el tabaco y el yagé; no puede comer nada caliente, nada con grasa, cuidarse de mantener relaciones, prepararse psicológicamente, luego tiene que meditar sobre el mundo.

Luego, se interna al joven en la selva unos siete días, para que permanezca en la selva meditando y que, por su propia cuenta, descubra ese mundo que está cerca de nosotros, pero que sin el conocimiento creemos que está lejos, haga el llamado de los espíritus que están en la naturaleza para que lo acompañen en todas las cosas, espíritus de plantas, animales y sus dueños.

Por último, el chamán le pone en la mano al joven que aprende el poder total, por medio de las oraciones, del conocimiento; es como el cierre del conocimiento: conocimiento del bien y un poco del mal, para que pueda tener fuerza y conocimiento. Si él conoce qué es la maldad, no pueden hacerle ningún daño. En la ciudad esto no se podría, porque se requiere la tranquilidad, el silencio.

Kasa Pulapüinka: Qué soñaste.

*Francisca Iguarán**

Yo no venía a pasear, venía a un compromiso serio, que era entrar a la universidad, uno de mis sueños, porque ya me habían hablado de la Universidad Nacional. Una de las cosas a las que le temo es a la droga, a una cárcel, no sé si es que fueron problemas desde muy niña, porque yo sufro de claustrofobia. Me quedo encerrada en un ascensor y me deprimo, me da de todo, pero si me quedo sola en el apartamento, en mi casa en la Guajira, bien, es lo más normal que hay y estoy contenta.

Como yo viví al lado de una base militar, la mayoría de los militares era del interior y hablaban de Bogotá. O sea, ya la conocíamos por el nombre y el mapa de Colombia, pero la televisión mostraba solo a Venezuela, a Caracas. “¡No, Bogotá es más grande que Caracas!”, decían. Yo me la imaginaba como Nueva York, una ciudad grande, pero no me la imaginaba bien. Decían que hacía mucho frío y que “allá el estilo de vida es muy de acuerdo al tiempo, es muy acelerado, por eso es que los cachacos caminan así muy rápido y como brindadito”. Cuando llegaban los médicos a hacer su año rural, la gente de allá decía: “Ese es cachaco, por el caminado”. Y aquí me di cuenta de que no todos caminan así.

La primera vez que vine, sentí el impacto del frío y dije “¡Ay, qué clima tan delicioso!” Yo me imaginaba los edificios grandes, pero me afectó también la altura, la contaminación, el frío y la lluvia constante. “Ese es el clima de acá, pues uno tiene que acostumbrarse a vivir así”. Aprendí a querer a Bogotá porque viví acá todo ese tiempo, porque conocí muchos amigos, a mi compañero, nació mi hijo, y la quiero a pesar de la inseguridad. Tengo un compromiso moral de volver a

* Pertenece a la comunidad wayuú. Vive en Bogotá hace más de seis años. Es socióloga de la Universidad Nacional de Colombia.

La Guajira porque allá hay muchas necesidades. Soy wayuu en el territorio o en Bogotá, porque yo soy primera mujer wayuu tanto allá como aquí. Hay muchas niñas que se dejan llevar, oír la ciudad: el consumo, la moda y tanto niñas como muchachos y ese pensamiento de pertenecer a una etnia en vez de valorar lo que es. Por ejemplo, a mí me daría vergüenza conmigo misma primero que todo, como mujer, irme para otra ciudad, andar desnuda o emborracharme. Yo, en Bogotá, siempre me he mantenido como soy. En los últimos semestres fue que me ennovié y eso me marcó también.

De pronto una de las cosas que he afianzado acá, en la ciudad, es la práctica de los sueños, yo creo en los sueños, a mí me dicen que haga algo en los sueños y yo lo hago. Los sueños me avisan algún problema que vaya a afrontar en el trabajo, algún problema con la academia, cuando estaba estudiando, y algún problema en mi relación de pareja. En los sueños me han dicho que él está viendo a otra mujer, que se echa sus canitas al aire. Los sueños me avisan eso. En tres oportunidades me avisaron con los zapatos, yo dije: “¡Este tiene una vieja!” Porque yo veo que estrena zapatos, estrena ropa, es una mujer nueva, una novia. En sueños, un día me dijeron: “Levántate y mira lo que hay dentro de ese pantalón”, y yo me levanté y miré y era una carta de una vieja.

El buenos días de nosotros, *kasa pulapüinke*, quiere decir “¿qué soñaste?” Nací en medio de todo eso y la misma práctica hizo que eso hiciera parte de mi vida. Todo esto de los sueños se ha afianzado más en mí, a pesar de estar en la ciudad, le pongo más atención a los sueños que cuando estoy en la Guajira, porque aquí estoy sola, allá todos están y hablan sobre los sueños, sus experiencias y sus significados. Acá, entonces, me esfuerzo; cuando voy a mi tierra les pregunto a las ancianas sobre los sueños; por ejemplo, soñar comiendo mamones significa que la persona que soñó esto va a tener hijo barón, o cuando la mujer está embarazada y se sueña comiendo frutas, como mango o iguaraya, fruto silvestre, significa una niña. Un anciano soñó que volaba, que se veía en otras ciudades, lo que pasó fue que él vino a Bogotá y salió en televisión, o sea, que lo vieron en muchas partes. Cuando yo era niña soñé que venía a Bogotá, solo me preguntaba si algún día vendría a conocer esta ciudad, yo me preguntaba si Bogotá era como me habían dicho en

sueños, tenía preguntas, yo era muy pequeña, pero sí veía edificios. Cuando me cuentan los sueños, yo hago que me los cuenten en la mañana. Si uno tiene un mal sueño, va a donde un médico tradicional que pueda hacer que cambie el rumbo de las cosas. Yo cuando tengo un mal sueño me baño con agua fría a la hora que sea, eso hace que las cosas no trasciendan, para evitarlas.

Me da tristeza pensar en irme de Bogotá, siempre añoraría, pensaría en lo que me sucedió acá y buscaría la forma de venir de visita.

Semilla de oro esplendente

Gonzalo Cabiativa*

Yo desde niño hasta los diez años fui prácticamente campesino, cultivaba papa, maíz y todo lo que aprendía con los abuelos y con los padres. La tradición oral se vivenciaba con ellos en el campo, al lado de las labranzas, cuando ellos comenzaban a contar mitos y leyendas. Hoy esa tradición oral se revive, al mantenerla con los hijos y nietos; esa es la misión, que no se aparten de la cultura.

Yo lesuento a mis hijos cómo el río Juan Amarillo, conocido como río Neuque, o la laguna de Tibabuyes, era sitio de purificación o de elección de cacique. Todo esto hace parte de lo que se quiere rescatar para que la gente lo respete, porque estos sitios sagrados están acabados y contaminados. Algo que hace parte de la ley de origen, que siempre los abuelos le marcaban a uno en el piso con un palo de cucharo, para contar cómo en Tonsa, que es el ombligo del universo, la gran madre se encontraba con el gran padre *Chipaba, Tchymingahóa*. La gran madre tenía dentro de su memoria, o casa de pensamiento, todo, el paraíso, las estrellas, y eso hacía parte de los sueños del padre. En ese sitio, en el ombligo del universo, se abrazaron y de ahí surgió *Tchymingagua*.

Ella le dio a *Tchymingagua* las semillas femeninas y el gran padre le dio las semillas masculinas, dándole así los poderes femenino y masculino, para que pudiera crear. Su nombre, según los abuelos, significa pulpa o semilla de oro esplendente, que con su luz comenzó a desplazar a Unza,

* P pertenece a la comunidad muisca de Suba. Es el vicegobernador del Cabildo Indígena Muisca de Suba.

la oscuridad. Al hacer esto, todo lo que había en la memoria de la gran madre y los sueños del gran padre comenzó a hacerse realidad, lo que ellos querían crear, aquí en la tierra, que fue lo que *Tchyminigagua* hizo, proyectar lo que había en el paraíso en la tierra, por eso somos de la cultura del agua, por eso la respetamos.

Como todo lo masculino tiene parte de la fuerza del padre y todo lo femenino tiene la esencia de la madre, contaminar un río es lo mismo que hacerle daño a la gran madre, por eso nuestros antepasados respetaban la naturaleza. Y nuestros niños tienen derecho a conocer lo que pensaban nuestros abuelos, nuestros antepasados, a conocer la tradición oral.

La cultura muisca fue una de las más atropelladas, más torturadas y más perseguidas; a los niños les quitaban la nariz. Sobrevivir a todo eso fue cuestión de mucha fortaleza, por eso nuestros antepasados buscaban que la gente se escondiera, de alguna forma, debajo de un traje campesino, pero que no perdiera sus creencias.

Remembranzas

Mi aldea muisca, que siglos atrás fue recogida por un cacique, dejó de ser tributaria del zipa. Pasaron los siglos y se convirtió en un pueblo que anexaron a la gran ciudad, y las fincas de hace 35 años cada una se convirtió en un barrio más.

Añoro a los viejos que ya no están con nosotros y grabaron en mi mente su tradición oral. El conocimiento, si no se graba en otras mentes, puede morir en una tumba. Ellos me enseñaron que, a pesar de todo, por mis venas aún fluye sangre muisca.

Recuerdo los sueños e historias de los abuelos. Cuentos que se volvieron leyendas, que encajaron en épocas y distintos marcos históricos, como lo que les sucedía a los borrachitos empedernidos, llenos de chicha y guarapo fuerte, que eran padres irresponsables merecedores de castigo, o el cuento del paso del broche (cerca de la entrada del colegio San Patricio), donde al comenzar la

trocha, aparecía una gran luz intermitente entre los montes, o la leyenda del puente de la marrana en Chosicá (actualmente, el camino que lleva de Suba a El Rincón, o carrera 91), donde, aparecía una enorme marrana de ojos brillantes y boca llameante; el cuento de los dos compadres, en el antiguo camino de herradura o camino del indio, el de la cueva del chulo o el del pozo de la yegua. Muchos cuentos de antes de la llegada de los españoles han desaparecido. Otros quedaron en bocas fallecidas, pero sucedieron realmente, como el del Festival del Sol y de la Luna, que hemos recibido de nuestros ancestros, generación tras generación.

El festival del sol y de la luna

Los *Chiquíí Opque* o sacerdotes, vestidos de blanco, venían de Chía, donde estaba ubicado el templo a la luna, para someter al pueblo muisca; los sucesos históricos de aquellas tradiciones fueron omitidos y prohibidos, so pena de muerte, torturas o azotes, otros perdieron detalles o se fueron borrando de las mentes de los tatarabuelos.

Invitados por el cacique de Suba, los de Fontibón, Engativá, Chía y otras aldeas muiscas cercanas, se reunían con trajes vistosos, penachos adornados con medias lunas y el rostro pintado cuidadosamente. El sitio de reunión y encuentro era la laguna de Tibabuyes; en sus alrededores, la ceremonia se hacía con toda pompa, trabajo y dedicación.

Se cantaba en coros durante el trabajo, se movían rítmicamente y cantaban alegramente al sonido melodioso producido por los mejores músicos escogidos para tan magna ocasión. Al son de las ocarinas, quenas, flautas, zampoñas y tambores, hachos de cuero de venado, ofrecían culto sagrado a *Tchyminigahóá* y la gran madre, proyectados a través de la creación como *Sue*, *Chíe*, *Síe*, *Hicha Guaia* o *Huayian*, que es la madre tierra. Así daban gracias por todos los beneficios recibidos.

Los músicos andinos se alternaban en orden. En sus ratos de descanso compartían las melodías nuevas; las gentes de las diferentes aldeas, al terminar el ritual, también compartían experiencias,

juegos, meriendas, chicha. Los solteros cortejaban para conseguir esposa, al final quedaban en manos del trato amable de los anfitriones.

No sabemos si el festival de las flores y del agua, que era en mayo o junio, se celebraba en la misma ocasión, ya que se ofrendaban flores como agradecimiento por las cosechas abundantes.

Lamento subeño

Mientras la ciudad avanza, sin tregua,
hiriendo de muerte mi antiguo resguardo,
abriendo en mi ser lacerante herida.

Suba, te sigo amando, Suba,
en brazos de luna triste, agonizas,
tú... mi raíz, mi árbol sagrado,
que anida tesoros invisibles.

Por qué aquel fuego de ritual nocturno
se marcha en noches frías de recuerdos.
¿Quién te enseñó a irte sin despedirte?
¿Acaso la nueva civilización que nos asfixia?

Tchyminigagua

El creador, pulpa de luz,
antes de comenzar su misión
giró la rueda del tiempo;
el creador, semilla esplendente,
antes de comenzar su creación
le colocó ojos al destino

El arquitecto del universo
en un segundo cósmico
levantó su cetro espiralado
autorizando su obra magistral.

Todo giraba en espiral,
los sueños realizándose
como pensamiento universal,
como obra poética del paraíso,
surgiendo en *Guaia Histcha*.



Así como la veo, no daba mi imaginación

*Eliécer Nonuya**

Sabía que Bogotá era una ciudad, no tan grande, un poco más pequeña, no sabía si era fría o no. Yo estaba más metido en otro mundo, el que separa el mundo indígena y el mundo blanco, los de la cabecera, los del centro y otro; tres mundos diferentes. En el que llamamos de los volcanes están los yukuna, los makuna; en el del centro están los muinane, los nonuya, los uitoto y otros; en el de cabecera están los blancos; allá hablan español. Desde el mundo nuestro yo me imaginaba y decía sobre los blancos: "Esa gente debe ser muy mala". Pues, según la tradición, eran muy malos, guerreros, son los que hacen las armas, y de hecho es así.

Yo llegué a Bogotá de noche, y para ver cómo era, muy a las cinco de la mañana, salí a mirar. Las casas de tres pisos o más, el frío, los pájaros cantan igual que allá, hay muchos carros, mucha gente y muy poco árbol. Aunque me decían: "Bogotá no tiene árboles", lo primero que vi fue la montaña con árboles, y pensé: "¿Pero cómo dicen que no?"

Yo soy nonuya, que quiere decir *gente de achiote*, porque mi abuelo era del palo del achiote, que se representa por una planta. Al principio, las otras tribus sabían bien que el nonuya era guerrero con él mismo, con las demás personas y con las demás tribus. Por esa razón era que querían acabarlo. Se pensó que ya no había ninguno, sólo quedó mi abuelo que, luego de haber hecho un gran recorrido, volvió a su tierra y no encontró a nadie, fue a unirse con los muinane, pero no lo quisieron recibir, por lo que era muy guerrero. Cuando fue a donde los andoque, estudió y aprendió cómo eran ellos, pues si iba como nonuya no lo recibirían; entonces dijo: "Yo me voy

* Pertenece a la comunidad nonuya. Vive en Bogotá hace siete meses. Cursa el octavo grado.

para allá como muinane". El capitán andoque dijo: "Listo, a usted lo voy a recibir como a mi hijo, esta es su tierra, su territorio". Murió mi abuelo, y mi tío y mi papá tuvieron hijos con mujeres andoque. Después, en los tiempos de la parcelación del resguardo, hablaron los cuatro ancianos de la comunidad con el capitán para que les diera tierra para ellos: "Lo que es del Caquetá hacia el otro lado, de tal quebrada a tal quebrada y de nosotros de acá a acá y ustedes allá". Ahí es donde hoy está el resguardo de nosotros; se unieron las dos comunidades, las dos tribus, muinane y nonuya.

En Bogotá, si uno no tiene para el bus, tiene que caminar, de la casa a Chapinero son tres horas, yo lo he hecho, me voy a pie al colegio. En la selva uno camina seis horas hasta todo el día, nunca se cansa, por lo que es tierra, pero el cemento y la contaminación cansan mucho. Las piernas quedan molidas, como si hubiera caminado en el Amazonas cinco días.

Yo quisiera aprender lo mío, pues sería mucho mejor. Tengo un abuelo muy lejano que dice: "El estudio es pura mentira, también uno gana plata, mire, yo no tengo estudio, yo no sé escribir, yo no sé leer, yo no sé nada de eso, pero yo he andado muy lejos. Lo que interesa es el conocimiento indígena", y eso es lo que me llenó de duda, y pensé: "¿Sigo estudiando o no sigo estudiando?" Porque allá, cuando uno nace, nace con un don. En el mundo indígena, generalmente, son cuatro hijos mayores, barones, que debe tener un padre, como son cuatro los estantilllos que lleva una maloca. Si hay mujeres, su labor es aumentar otra tribu u otro clan; en cambio, los hombres nunca se separan de los papás. A estos barones, el papá les dice: "Usted nació para esto", y lo saben porque desde que estaban en el vientre les viene diciendo: "Usted va para esto, usted, para esto, esta es su carrera"; ya sea maloquero, capitán, curaca, cantor. Es su destino, ahí lo definen, y si uno no quiere, el perjudicado es uno. Mi destino está en las canciones, porque me dijeron: "Usted va de cantor". Canciones es igual a las curaciones, esa es mi carrera y mi nombre *Sicab* es algo así como la semilla que brota, que germina. Yo cuento historias.

A mí en donde estudio me pegaron una confundida muy grande: "Un cuento debe tener introducción, nudo y desenlace, que la fábula es con animales, que historia..." Y en el mundo indígena

está todo relacionado, como en la historia de la unión de dos mundos: Una parte cuenta cómo un personaje estuvo en este mundo y se fue al mundo de los pescados, en el mundo indígena se habla que así salió; él tenía un hermano y ya, no dice que tenía papá ni nada. Y al final viene a decir que tenía papá, que tenía hermano. Pero cuando parte el cuento dice que solamente eran él y un hermano. En la parte que cuenta él ya era solo.

Había perdido al hermano, lo mató una madremonte. El caso es que cuando ya había llegado a la casa otra vez, donde estaba el papá y la mamá, fue a mirar la mata de yugo que había sembrado, es como un caimo silvestre, para ver qué tanto tiempo se había demorado él desde que la sembró hasta cuando volvió otra vez. No encontró ni una pepa debajo de la mata, y dijo: "¿Quién se estará comiendo o robando las pepas?" En ese momento apareció una mariposa azul, la Morpho, que tiene como dos ojos en las alas, y estaba lamiendo una cáscara. Cuando la encontró, le pegó un flechazo. Entonces, ella, que se denomina como una abuela, dijo: "No, nieto, no me haga daño, yo tengo buenas noticias para usted". "¡Qué noticias!", y le mandó otro flechazo. Por eso es que tiene como dos ojos. Entonces él repitió: "¿Qué noticias?" "Sí nieto, tengo buenas noticias, venga cúreme y leuento". Él sacó sabiduría y la curó, diciendo: "Cúrala, y si no, pues mátala". La mariosa-abuela dijo: "Nieto, vea, aquí yo como la cáscara, pero aquí vienen unas mujeres muy bonitas: hay una, pero muy bonita, otras medio bonitas, y unas que son negras". Él les dijo: "Bueno, entonces, ¿qué tengo que hacer?" "¿Usted quiere una?" "Sí, yo quiero una". Ellas no son de acá, vienen del agua, salen a las cinco de la mañana. A las bonitas les gusta esa pepa que tiene dos semillas adentro, esas grandes, y vienen diciendo: "Si ven de esa pepa, no me la vayan a tocar, no me lo vayan a tocar". Salen por acá. Y las otras, las feas, salen por allá y se encuentran aquí". "¡Ah, bueno!", dijo. "Ya sé. Eso sí, en donde usted me engañe, la mato".

Se fue a la casa, se preparó, cogió la cerbatana, volvió y cogió las pepas y se las amontonó en el pecho. Antiguamente dicen que las mujeres tenían el cabello largo hasta el talón, y los hombres, largo, pero no tan largo. A las cinco de la mañana estaba nublado, el río empezó a

subir. Cuando ya estaba cerca, paró, hubo relámpagos y entonces salieron las mujere; venían hablando; él dijo: "Ya vienen, ya vienen". Y como le había dicho la mariposa, escuchó que decían: "Si miran pepa grande, no la vayan a tocar, que esa es mía"; hasta que llegó. Como él ya había recogido todas las pepas grandes y las tenía en el pecho. Esperaba; entonces ella se agachó a coger las pepas, y como tenía el pelo largo, él se lo envolvió en la mano. Dicen que en ese tiempo los humanos no teníamos dedos, sino que era solo mano. Entonces él la agarró del pelo y lo envolvió en la mano; mientras tanto, vinieron las otras hermanas negras, que eran las pirañas. Ellas llegaron: "Chan, chan, chan, chan" y lo mordieron, y las manos quedaron con lo que ahora son las coyunturas.

Él no la soltaba, hasta que ella dijo: "Ya, hermanas, no lo maltraten más que ya yo me voy a quedar con él, va a ser mi marido. Vayan donde mi papá y cuéntenle que ya yo no voy regresar; algún día lo voy a visitar".

Acá yo me siento a cantar para no olvidar, con el hijo de mi hermano y le enseño también para no olvidar el ritmo. Son canciones de toda clase, de charapas, de frutas, de todos los bailes que hay. Yo puedo cantar una, porque esa es mi carrera. El cantor en el mundo indígena es el que canta la entrada, la otra canción, la medianoche y la madrugada, que comienza a la una de la mañana y termina a las seis. En el espacio que queda, cantan otros, pero no el cantor propio (el que canta en concentración). Como cantor yo le canto al dueño del baile, a quien le va a dejar esa carrera, por así decirlo, a su hijo o a su tío o a quien él escoja. Cuando me invitan al baile, me cuentan con qué finalidad hacen el baile y piden la canción que convenga; dicen: "Llévenme esta canción". Entonces uno compone la canción. Esta canción, palabra por palabra, es así:

¿Usted le va a dar este oficio a su hijo?

Por eso yo vengo a traerle,

(en ese momento uno se transforma o se nombra en pájaro)

por eso yo vengo a traerle este grupo de pájaros buenos.

Desde el cielo, le traigo saber hasta el centro de su patio

para entrar por debajo de su casa,
y entregarle todo el conocimiento que usted quiera
(Ahí el dueño le explica a su hijo).

La canción termina cuando el dueño le entrega el conocimiento al hijo, le da recomendaciones, coge su bola de ambil y le da al que está cantando. Ahí termina la canción. El cantor guía la entrega de ese conocimiento mediante la canción, que es la finalidad de ese baile.

Esta obra se terminó de
imprimir en diciembre de 2005,
en caracteres *Times New*
Roman, 11 puntos, en el Día de
las Velitas.



Terra Nova



ALCALDÍA MAYOR
DE BOGOTÁ D.C.
Instituto Distrital
CULTURA Y TURISMO
Una Expedición por el Orgullo