ENTRE EL DESARRAIGO Y LA RE-EXISTENCIA: TENSIONES Y PRÁCTICAS DEL PUEBLO PIJAO EN LA CIUDAD DE BOGOTÁ

Johan Stiven Capera Tapiero

Trabajo de investigación presentado como requisito para optar al título de:

Licenciado en Ciencias Sociales

Línea de investigación Geografías Críticas y Educación

Tutora: Marisol Ávila Martínez

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Facultad de Humanidades, Departamento de Ciencias Sociales

Bogotá D.C

2026

Agradecimientos

Escribir estas líneas resulta paradójicamente, una de las tareas más difíciles, ningún agradecimiento alcanza a nombrar todo lo que este proceso significó, ni todas y cada una de las personas que aportaron directa e indirectamente en él. Se educa con lo que se sabe, pero se transforma con lo que se es. Hoy puedo decir con orgullo que soy un poco de todas las personas que me han acompañado a lo largo de la vida. La educación antes que cualquier otra cosa es un acto de amor, amor que hoy quiero manifestar a través de simples palabras de agradecimiento.

A mi mama, quien no solo es mi motivo de constante lucha, sino que es la persona quien hizo que todo esto fuera posible. Día a día se encargó de alimentar mi cuerpo y mi alma con el fuerte pero cálido amor de una madre que tuvo que dejar sus sueños para apoyar los míos. No me alcanzan las páginas para agradecer todo lo que ha hecho por mí, solo espero que la vida me permita devolver aquellos frutos de todas las semillas que recibí de su mano, este y todos los logros que se me permita tener son nuestros.

A mi padre, por demostrar que el amor se puede expresar de infinitas formas, por confiar en este arduo proceso y por estar presente en él, porque, aunque sin entender a lo que me dedicaba, no había mejor impulso que su mirada de orgullo.

A mi hermana Katherine, por ser el mejor ejemplo que alguien pudiera tener de resiliencia. Por educarme para la vida, por tejer la posibilidad de un futuro y de vivir juntos esta experiencia. Gracias por quedarse y nunca rendirse, por ser esa voz de aliento que necesite muchas noches, no sé qué sería de mi sin ella; siempre recordaré "que algún día será domingo para chupar paleta".

A Cristian Ruiz, por ser ese otro hermano mayor que jamás pedí, pero que la vida me envió para recordarme que esta puede ser buena. Gracias por ver en mi todo aquello que yo no puedo ver y por estar presente en aquellos días que era necesario darles otra perspectiva a las cosas.

Al hogar de mi tía Mirtha, por ser mi segunda casa y brindarme los lazos de apoyo que todo el mundo debería tener, con personas de las que todo el mundo se debería rodear.

A la profesora Marisol Ávila, porque no todos los caminos investigativos llevan al mismo lugar y el mío se hizo posible gracias a su acompañamiento. Agradezco su paciencia y compromiso con su gran labor docente, usted tiene mucho por compartir y yo mucho por aprender de docentes como usted.

A Vanessa Méndez, por hacer parte de mi vida, de mi proceso y dejarme hacer parte del suyo. No imagino este camino sin su compañía, el haberla conocido es el mejor ejemplo de que la vida no solo premia con actos sino también con personas, con ella el concepto de amistad tomó completamente un sentido que solo los dos podemos entender y que aún seguimos dibujando. El haber logrado todo esto juntos no es coincidencia, solo un regalo por cada una de esas pequeñas batallas libradas que nos dejan como experiencia que en conjunto es más sencillo sanar.

A Laura Ruiz, porque la vida estudiantil me permitió tejer lazos de amistad lo suficientemente buenos para desear conservarlos el resto de mi vida. Por permitirme ser a su lado y por permitirme sentir que podemos con todo. Gracias a la vida por cruzar nuestros caminos.

A Juan Lozano, porque los lazos comunitarios pueden llegar a convertirse en lazos de hermandad. Con él las cosas más sencillas pueden significar grandes muestras de afecto. Su apoyo y su compañía llegaron en el momento más inesperado, pero más crítico de este proceso y creo que jamás terminaré de agradecer eso.

Al cabildo indígena Ambiká Pijao por mostrarme una nueva forma de ver el mundo y abrirme las puertas de sus instalaciones desde que era un guipa. Porque allí siempre me sentí parte de algo, no solo compartimos lazos identitarios, culturales si no también el deseo por un mundo diferente, más humano y por supuesto más integrado.

Al semillero de problemas urbanos contemporáneos, allí empecé a dejar todos aquellos miedos que me producía la investigación, la academia y las redes de apoyo si pueden ir de la mano. En este espacio no solo me terminé de enamorar de la geografía, sino que amplifiqué mi deseo por aprender cosas más allá del currículo.

Finalmente, pero no menos importante, a la universidad Pedagógica nacional, hacer parte de ella no solo le dio sentido aquellos sueños que en algún momento parecieron imposibles. En un país donde educarse es un privilegio la educación pública siempre será motivo de lucha, resistencia y orgullo. La universidad me llevó a lugares que jamás pensé habitar, me dio la posibilidad de darle un rumbo a mi vida. Me enseñó a aprender a enseñar a ver el mundo desde el ojo de la posibilidad.

Índice

Introducción 7

Pregunta problema 17

Objetivos 17

1. Capítulo. 1: La migración como fenómeno humano. 18

1.1. Moverse sin desaparecer: Tensiones de la migración indígena urbana 20

1.2 La ciudad mosaico: ¿Cómo se distribuye el asentamiento indígena en Bogotá? 27

1.3 La distribución geográfica en Bogotá 29

1.3.1 Pueblo Muisca de Suba 31

1.3.2 Pueblo Muisca de Bosa 33

1.3.3 Pueblo Inga 35

1.3.4 Pueblo Kichwa 37

1.3.5 Pueblo Ambiká etnia Pijao 39

1.4 Tránsito demográfico pijao 43

2. Capítulo 2: Sembrando identidad en tierras ajenas. 48

2.1 Investigar desde adentro: Apuesta auto etnográfica como metodología de análisis 52

2.2 El festival de la chicha y el maíz, en busca del equilibrio entre el “chiri chajuá” 63

3. Capítulo 3 - Urbanismo, desarraigo y territorio: ¿Podemos redefinir la ciudad desde lo ancestral? 73

3.1 La ciudad que se disputa en silencio 77

3.2 Capital, habitus y perdida, el desarraigo desde Bourdieu 79

3.3 ¿Tradición o ancestralidad? 88

3.4 Las pedagogías decoloniales como alternativa de preservación identitaria 91

Conclusiones 106

Anexos 113

Matriz de análisis entrevistas: 113

Unidad didáctica 124

Bibliografía: 130

Índice de Ilustraciones

Ilustración 1.Distribución espacial de los pueblos indígenas en Bogotá 30
Ilustración 2. Distribución espacial del pueblo Muisca de Suba 32
Ilustración 3. Distribución espacial del pueblo Muisca de Bosa 34
Ilustración 4.Distribución espacial del pueblo Inga 36
Ilustración 5.Distribución espacial del pueblo Kichua 38
Ilustración 6. Distribución espacial del pueblo Pijao 41
Ilustración 7. Comparsa del festival de la chicha 65
Ilustración 8. Ofrenda del ritual de armonización 67
Ilustración 9. Diagrama categorías entrevistas 76
Ilustración 10. Matriz de análisis-Entrevistas 86
Ilustración 11. Ejemplo planeación de clase 96
Ilustración 12. Cartografía "la ciudad que queremos" 98
Ilustración 13. Cartografía del cuerpo pijao 99
Ilustración 14. Cartografía del cuerpo pijao II 100
Ilustración 15. Cartografía del cuerpo pijao III 100
Ilustración 16. Cartografía del cuerpo pijao IV 101
Ilustración 17. La huerta como territorio vivo 103
Ilustración 18. Cartografía “rehaciendo Bogotá” 104

Introducción

El desplazamiento humano a través del espacio constituye uno de los fenómenos más complejos y multidimensionales que aborda el estudio de las ciencias sociales contemporáneas. Lejos de reducirse a un simple movimiento poblacional entre puntos geográficos, la migración involucra transformaciones evidentes en las estructuras económicas, en los vínculos sociales, en las configuraciones culturales y en la subjetividad de los sujetos que migran; básicamente configura la forma de subsistir con el entorno. La comprensión científica de este fenómeno ha requerido el desarrollo progresivo de bases conceptuales capaces de articular dimensiones estructurales, biográficas, materiales y simbólicas.

En este marco, la migración de población indígena hacia contextos urbanos representa un caso particular de relevancia analítica, pues, pone en tensión no solo las condiciones socioeconómicas que expulsan o atraen poblaciones, sino también las lógicas vinculadas a la identidad, el territorio y la cultura que definen la existencia de los pueblos originarios como colectivos diferenciados del resto de la población. La magnitud de este fenómeno en el contexto latinoamericano es innegable. Según datos de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM, 2016), el conteo preciso de los pueblos indígenas que residen en zonas urbanas ha sido históricamente difícil debido a la insuficiencia de información demográfica y estadística disponible en los censos nacionales de la región. Sin embargo, a partir de la ronda censal del año 2000, en la que 17 de 19 países de América Latina incorporaron preguntas específicas sobre auto reconocimiento étnico, fue posible comenzar a dimensionar la escala de la presencia indígena en espacios urbanos. Los resultados evidenciaron que una

proporción creciente de los pueblos originarios habita en ciudades, y que este proceso no implica necesariamente la disolución o transformación de sus identidades colectivas, sino su reconfiguración en nuevos contextos de vida. Esta constatación empírica constituye el punto de partida de un debate teórico que aún se encuentra en construcción, y que esta investigación busca organizar y desarrollar de manera sistemática.

Las ciudades latinoamericanas han sido históricamente escenarios de encuentro, tensión y reconfiguración de las identidades colectivas. En el caso colombiano, Bogotá no solo representa el centro político y económico del país, sino también un espacio de convergencia de múltiples poblaciones que por diversas razones entre ellas el desplazamiento forzado, la búsqueda de oportunidades y la recomposición familiar, han abandonado sus territorios de origen para instalarse en los márgenes de la ciudad. Entre estas poblaciones se encuentran comunidades indígenas que, al alejarse de sus territorios ancestrales, enfrentan el complejo desafío de mantener vivas sus formas de vida, sus memorias colectivas y sus lazos identitarios en contextos profundamente diferentes a los de su origen étnico y cultural. Este es precisamente el punto de partida del presente trabajo de grado: comprender cómo la experiencia de habitar la periferia urbana incide en los procesos de construcción de identidad y territorio para la población pijao asentada en Bogotá.

El pueblo pijao es uno de los grupos indígenas con mayor profundidad histórica y resistencia en el territorio colombiano. Su presencia ancestral e histórica se sitúa en el sur del departamento del Tolima, específicamente en los municipios de Coyaima, Natagaima, Ortega, Chaparral, San Antonio, Purificación, Saldaña, Prado y Ataco en los territorios que se extienden entre las cordilleras Central y Oriental de los Andes y el Valle Alto del río Magdalena (Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], s.f.). Conocidos también

como Coyaimas y Natagaimas, los Pijaos conformaron durante siglos una gran sociedad étnica cuya organización política, espiritual y territorial representó una de las resistencias más prolongadas frente a la colonización española. Según la ONIC (s.f.), su territorio se extendía desde la actual ciudad de Ibagué hacia el sur, abarcando ambas vertientes de la Cordillera Central lo que permitió un control espacial estratégico en términos organizativos. la violencia estructural contra el pueblo pijao se configuró a partir de mediados del siglo XX, con el conflicto armado interno como telón de fondo. Durante el periodo entre 2003 y 2008, el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH, 2022) aproximadamente 92.409 casos de desplazamiento forzado de población indígena pijao, en un contexto marcado por la acción del Bloque Tolima de las Autodefensas Unidas de Colombia, que ejerció control territorial en el triángulo conformado específicamente por Coyaima, Natagaima y Ortega. Este panorama de violencia, despojo territorial y fragmentación social, sumadas a las múltiples y diferentes épocas de violencia por la cual ha estado permeada Colombia, constituye el antecedente directo de los procesos migratorios que, desde inicios del siglo XXI, llevaron a cientos de familias indígenas pijao a abandonar el sur del Tolima.

Según el Censo Nacional de Población (DANE, 2019), la población indígena en Colombia ascendió a 1,9 millones de personas en 2018, lo que representa el 4,4% del total nacional, un incremento de 36,8% frente al censo de 2005. En Bogotá específicamente, el DANE (2019) reportó un aproximado de 19.063 personas autor reconocidas como indígenas para 2018, representando el 0,3% de la población bogotana. Aunado a ello, en las últimas décadas, un número significativo de familias indígenas del pueblo pijao han emprendido trayectos migratorios hacia la capital del país, instalándose principalmente en las localidades de Ciudad Bolívar y Usme, según la secretaria Distrital de Gobierno (2014), dos de las

periferias más densamente pobladas y con mayores índices de vulnerabilidad socioeconómica de Bogotá. A partir de la presente investigación que se desarrolla, podemos inferir que este desplazamiento no es un simple movimiento geográfico; es una transformación profunda de la vida cotidiana, las relaciones con el entorno, los vínculos comunitarios y las formas en que los sujetos se reconocen a sí mismos y reconocen a su comunidad. Por otro lado, habitar la periferia urbana implica enfrentarse a lógicas espaciales, sociales y culturales que no fueron construidas para albergar la diversidad indígena y además dentro de las lógicas del urbanismo contemporáneo produce inequidades que dificultan las condiciones materiales de habitabilidad sumado a dificultades que en muchos casos imponen condiciones de marginación y desarraigo sobre quienes llegan desde otras zonas del país.

La migración forzada de los indígenas Pijao hacia la ciudad es el resultado de múltiples factores interconectados imposibles de obviar en esta investigación, entre ellos el conflicto armado y la falta de garantías para el simple ejercicio de su autonomía territorial. Sin embargo, una vez en Bogotá, su lucha no termina. Como lo plantea Harvey (2008), "el derecho a la ciudad no es simplemente un acceso a sus bienes materiales, sino la capacidad de transformar colectivamente los espacios urbanos" (p. 23). Los indígenas Pijao, despojados de sus territorios de origen, encuentran en las zonas lejanas al centro un nuevo escenario de disputa donde deben resistir frente a políticas de urbanismo excluyentes, el acceso desigual a los servicios básicos, la satisfacción de sus necesidades cotidianas y la discriminación estructural liderada por los modelos económicos que nos rigen en la actualidad.

La pregunta que orienta esta investigación es la siguiente: ¿Cómo influye la experiencia de habitar la periferia urbana en los procesos de construcción de identidad y territorio para la población pijao asentada en Bogotá? Esta pregunta no surge de una mirada

externa o ajena a la comunidad estudiada. Por el contrario, nace desde adentro, desde la experiencia vivida del propio investigador, pues, al ser un joven indígena pijao cuya familia atravesó el mismo tránsito migratorio que se analiza en este trabajo, es de allí donde radica el interés inicial de llevar a cabo este trabajo de grado. Este origen situado de la investigación no constituye una limitación metodológica, es antes que nada una fortaleza que permite acceder a dimensiones de la experiencia que difícilmente serían visibles desde una perspectiva ajena a esta comunidad. La elección de este tema responde, en consecuencia, tanto a una inquietud académica legítima dentro del campo de las ciencias sociales y la educación, como a una necesidad personal de nombrar, comprender y resignificar los procesos de transformación que las familias pijao han experimentado al habitar la ciudad de Bogotá.

El objetivo general de este trabajo es analizar las formas en que se construye el habitar en la periferia urbana dentro de los procesos de desarrollo de identidad y territorio de la población pijao asentada en Bogotá. Este propósito convoca necesariamente una reflexión sobre las tensiones entre arraigo y desarraigo, entre memoria y adaptación, entre resistencia cultural y transformación identitaria. Para abordarlo, se recurre a un enfoque de investigación mixto que combina herramientas cualitativas y cuantitativas, entre las que se destacan las entrevistas en profundidad, los grupos focales, algunas prácticas pedagógicas desarrolladas con miembros de la comunidad, el estudio de caso y, la auto etnografía, metodología planteada por el antropólogo Eduardo Restrepo (2018) definida como una práctica de investigación donde el investigador se convierte en sujeto de su propio análisis, por lo tanto hago uso de esta estrategia ya que me permite como investigador inscribir mi propia experiencia como fuente legítima de conocimiento. Esta multiplicidad de métodos responde

a la complejidad de los fenómenos estudiados y los referentes teóricos que los sustentan, estos no pueden reducirse a una sola dimensión ni abordarse desde una única perspectiva metodológica.

El sustento teórico de esta investigación se articula en torno a referentes fundamentales del pensamiento social contemporáneo, desde las geografías críticas, la antropología y las pedagogías decoloniales. En primer lugar, se retoman los planteamientos de Stuart Hall sobre la cultura, la representación y la identidad constituye uno de los referentes más influyentes para el análisis de las poblaciones que habitan en condiciones de marginación y cuya diferencia étnica es sistemáticamente subordinada por los discursos dominantes. En El triángulo funesto: raza, etnia, nación (2019), Hall articula estas tres categorías analíticas incluidas en el título de la obra, que funcionan de manera interrelacionada en la producción de identidades sociales y en la organización del poder político y cultural.

Durante los dos primeros capítulos Hall define conceptos como la raza y la etnicidad, por un lado, define que la raza no es una categoría biológica sino una construcción discursiva que produce lógicas de dominación (pp, 23-45). También, desarrolla el concepto de etnicidad la cual no implica necesariamente un esencialismo cultural, sino que puede constituir una posición de enunciación desde la cual los sujetos subalternos producen sus propias representaciones y narrativas identitarias. Por otro lado, el tercer capítulo aborda las relaciones entre identidad nacional y representación cultural, en donde muestra cómo la nación como formación discursiva excluye sistemáticamente a determinadas poblaciones al tiempo que las incorpora de manera subordinada. En el caso colombiano, la nación se ha construido históricamente sobre la invisibilización de los pueblos indígenas, quienes en el

tránsito hacia la ciudad deben transformar su identidad en un espacio donde los discursos nacionales dominantes les asignan un lugar marginal (Hall, 2019, pp. 73-98).

En un segundo lugar tenemos la obra de Néstor Canclini, Culturas híbridas (2001), la cual reflexiona sobre la modernidad en los países latinoamericanos desarrollada en los primeros tres capítulos, en la que el autor problematiza la coexistencia de temporalidades distintas, la hibridación cultural y las contradicciones de un proyecto moderno que nunca fue homogéneo ni incluyente para todas las poblaciones del continente, el autor argumenta que estas dicotomías resultan insuficientes para dar cuenta de la complejidad de las culturas contemporáneas, en la que algunos símbolos se fusionan, se modifican y se negocian. Esta perspectiva es especialmente pertinente para el análisis de la investigación y de la comunidad indígena Pijao en Bogotá, cuya experiencia urbana implica una permanente negociación entre sus referentes culturales propios y las demandas de una ciudad que opera bajo las lógicas de la modernidad y el capitalismo (García Canclini, 2001, pp. 13-39).

Pierre Bourdieu, específicamente en los primeros dos capítulos de su obra sobre el desarraigo, examina cómo la ruptura con el territorio de origen genera transformaciones profundas en las disposiciones prácticas de los sujetos, en sus formas de percibir el mundo y en sus posibilidades de adaptarse a nuevas condiciones de vida. El concepto de “habitus”, entendido como el conjunto de esquemas incorporados que regulan la práctica social, resulta especialmente relevante para analizar cómo los Pijao negocian entre las formas de vida aprendidas en el Tolima y las exigencias cotidianas de la periferia bogotana, (Bourdieu y Sayad, 2017, pp. 19-57).

En tercer lugar, la obra de Henri Lefebvre, La revolución urbana (1972), constituye un referente teórico importante para comprender las transformaciones que experimenta el

espacio urbano en el marco de la expansión capitalista y sus fuertes efectos sobre las poblaciones que habitan en ciertas partes de la ciudad. Lefebvre argumenta que lo urbano no limita una forma física de organización del espacio, sino un modo de vida, una construcción social y un horizonte de posibilidades que configura las relaciones entre los sujetos y sus territorios (Lefebvre, 1972, pp. 25-67).

Finalmente, la teoría que sustenta la labor pedagógica de esta investigación y consigo la propuesta pedagógica que de allí nace, la soporta la obra de Catherine Walsh, Pedagogías decoloniales (2013), la autora constituye una referencia central para comprender los procesos de resistencia no solo cultural sino también política que despliegan los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina frente a las estructuras de la colonialidad del poder, del saber y del ser. Walsh articula la perspectiva decolonial con una propuesta pedagógica concreta y entiende la pedagogía no en sentido reduccionista y escolar, sino como el conjunto de prácticas y saberes de relacionamiento a través de las cuales los sujetos producimos conocimiento y a su vez fortalecen su identidad (Walsh, 2013, pp. 23-68).

La relevancia académica y educativa de este trabajo radica en su contribución a visibilizar una problemática que, pese a su importancia, si bien ha recibido atención esta ha sido insuficiente en términos de políticas públicas y en el campo de las ciencias sociales representa un vacío en producción académica. La mayoría de los estudios sobre comunidades indígenas en Colombia se concentran en el retorno a sus territorios ancestrales, dejando en un segundo plano las dinámicas que se producen cuando estos pueblos conviven en las ciudades y se instalan en sus periferias. Este trabajo busca aportar parcialmente a ese vacío, al ofrecer una mirada que combina lo analítico desde las ciencias sociales con la profundidad de una voz situada dentro de la misma comunidad. Al hacerlo, se espera contribuir no sólo al

conocimiento académico sobre el tema, sino también a los procesos de reconocimiento, fortalecimiento y educación de la comunidad pijao en Bogotá.

El presente documento se organiza en tres capítulos que, en su conjunto, desarrollan de manera progresiva y articulada los distintos planos del problema de investigación. El primer capítulo ofrece un barrido contextual sobre la situación del tema indígena en Bogotá, acompañado de un breve aporte teórico sobre la migración desde lo macro hasta lo micro. Se realiza una caracterización principalmente de la comunidad indígena pijao desde su cosmovisión y cosmogonía hasta su organización administrativa en la ciudad de Bogotá ligado al panorama de otras comunidades indígenas que reflejan la inequidad en cuanto al acceso de servicios focalizados frente a otros pueblos.

El segundo capítulo constituye el núcleo auto etnográfico del trabajo, en el que se articulan las experiencias personales y familiares propias con un contexto geográfico e histórico de aquellos hechos que llevaron a mi familia a tomar la decisión de migrar. En este capítulo también podemos encontrar el aporte teórico de los autores ya mencionados acompañados de una crítica frente al panorama identitario del pueblo pijao en donde se hace mención a una de las festividades más importantes dentro de la cosmogonía de este pueblo. sumado a la importancia de no dejar desaparecer estas prácticas en la ciudad y por el contrario preservar los usos y costumbres, con el fin de resaltar esta constante lucha por el espacio y las prácticas que aquí se gestan.

El tercer capítulo desarrolla la dimensión reflexiva, pedagógica y práctica de la investigación, en la que se ponen en diálogo las experiencias documentadas con los marcos conceptuales de Bourdieu, Lefebvre y Walsh, para producir interpretaciones sobre los procesos de construcción identitaria y territorial que caracterizan el habitar pijao en la ciudad

de Bogotá. Es en este punto en donde además se vinculan las voces y las vidas de sabedores, tatas, médicos ancestrales y comuneros del pueblo por medio de entrevistas que nutren esta investigación se legitiman como elementos base para el documento, con el fin de contrastar la experiencia del habitar. finalmente se desarrolla y se describe la experiencia pedagógica pensada desde una propuesta multidisciplinar que integra los saberes propios y todos aquellos que hacen parte de las ciencias sociales y por consiguiente todos los recursos y herramientas pedagógicas necesarias para producir conocimiento desde lo propio, lo ancestral y lo comunitario. El trabajo cierra con unas reflexiones finales que recogen los hallazgos más significativos, plantean nuevas preguntas para futuras investigaciones en este campo de estudio y reflexiona en torno al alcance de las políticas públicas que acogen a la población indígena en Bogotá, pues, de allí nacen no solo preguntas sino además ofrecen nuevas miradas que requieren ser estudiadas no sólo desde las ciencias sociales sino también desde la educación.

Pregunta problema

¿Cómo influye la experiencia del habitar la periferia urbana en los procesos de construcción de identidad y territorio para la población pijao asentada en Bogotá?

Objetivos

General

Analizar las formas en que se construye el habitar en la periferia urbana dentro de los procesos de desarrollo de identidad y territorio de la población Pijao asentada en Bogotá.

Específicos

- Caracterizar a la población Pijao a partir de los procesos de desplazamiento y asentamiento en las distintas zonas de Bogotá.
- Identificar las formas en que la población Pijao construye su experiencia de habitar en la periferia urbana.
- Visibilizar las formas de organización comunitaria a partir de estudios de caso de algunas familias de la comunidad indígena pijao.
- Diseñar estrategias pedagógicas orientadas al análisis de las experiencias de vida de la comunidad Pijao en Bogotá.

1. Capítulo. 1: La migración como fenómeno humano.

Para dar inicio a esta investigación, es necesario analizar algunos fenómenos propios de la geografía poblacional. Este capítulo nace con el objetivo de contextualizar al lector en términos demográficos sobre la situación indígena en Bogotá no sin antes ofrecer un análisis teórico sobre aquellos elementos que inciden en los flujos migratorios de la población indígena. Para ello es necesario aclarar que la migración no es un fenómeno de estudio que debe analizarse desde una sola vertiente. Por tanto, resulta necesario evaluar y estudiar algunos de estos elementos antes de entrar en materia.

La imposibilidad de leer la migración de manera unitaria responde a que el fenómeno se inserta en relaciones más amplias entre lo económico, lo político y lo cultural: la reestructuración del mercado laboral, la concentración de la tierra o desigualdades en términos de producción agrícola y, en el caso latinoamericano, la persistencia de relaciones de dominación heredadas de la colonia, lo que Quijano (2000) denomina la colonialidad del poder que en este caso determinan en buena medida quién migra, hacia dónde y bajo qué condiciones. En esta línea, Arizpe (1976) ha señalado que los desplazamientos de población indígena no pueden comprenderse como decisiones aisladas, sino como respuestas estructurales a la desigualdad regional y a la falta de acceso a la tierra y al empleo en los territorios de origen.

Esta dificultad teórica se agudiza aún más al hablar de poblaciones específicas ya que en términos analíticos esto amerita un análisis particular que a lo largo de esta investigación se desea desglosar. No solo porque las causas y motivos que impulsan la migración no son los mismos en todas las poblaciones, sino porque las experiencias de vida y el habitar

espacios completamente distintos a sus territorios de origen, proporcionan desafíos en diferentes escalas. Aun así, en el caso de América latina, encontramos algunos patrones que suelen seguirse al momento de migrar.

La principal forma de migración que históricamente se ha llevado a cabo, tiene como objetivo habitar los centros o ciudades con estructuras laborales, económicas y administrativas más grandes. Por otro lado, los escenarios rurales han propiciado el desarrollo de otro tipo de dinámicas que complejizan el habitar estos espacios. De esta forma han sido las poblaciones campesinas e indígenas quienes principalmente han llevado a cabo estos procesos en el caso colombiano.

Como sustento teórico de estas afirmaciones resulta importante abordar el análisis que ofrece Arango, J. (1985) sobre los postulados de Ravestein quien a finales del siglo XIX formuló las que serían las primeras generalizaciones empíricas sobre los movimientos migratorios. En sus artículos de 1885 y 1889, Ravenstein estableció un conjunto de regularidades sobre las migraciones a partir del análisis de datos censales del Reino Unido, en el que introdujo el marco explicativo más influyente en la investigación migratoria: el modelo de atracción-expulsión, conocido internacionalmente como modelo “push-pull”. Según este enfoque, la decisión de migrar está determinada por la combinación de factores de expulsión presentes en el lugar de origen, como la pobreza, violencia, escasez de oportunidades económicas y factores de atracción en el lugar de destino representados en mejores salarios, acceso a servicios, posibilidades educativas y laborales (Arango, 1985). Aunque Ravenstein privilegiaba las razones económicas como causa fundamental de la

migración, también reconocía la incidencia de condiciones políticas, sociales y culturales en la decisión de desplazarse.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, las insuficiencias explicativas del modelo de atracción-expulsión, impulsaron el desarrollo de ideas más complejas sobre el fenómeno migratorio. Las teorías de los sistemas migratorios propusieron analizar la migración no como el resultado de decisiones individuales aisladas, sino como un conjunto de flujos históricamente configurados que vinculan territorios de origen y destino en redes de interdependencia social, económica y cultural. Desde esta óptica, la migración se comprende como un proceso que genera vínculos duraderos entre comunidades, modifica las estructuras locales tanto en los lugares de partida como en los de llegada, y produce instituciones, redes y prácticas que condicionan los desplazamientos futuros (Arango, 2003). Esta perspectiva resulta especialmente pertinente para el análisis de las migraciones indígenas, en tanto permite reconocer que los desplazamientos de los pueblos originarios hacia las ciudades no son eventos aislados, sino procesos históricos con profundas raíces estructurales vinculadas al despojo territorial, la violencia y la exclusión socioeconómica.

1.1. Moverse sin desaparecer: Tensiones de la migración indígena urbana

Durante el siglo XX la migración interna de lo rural a lo urbano incrementó a partir de la oferta y demanda de la mano de obra en las urbes, como resultado de un modelo económico nacional. El crecimiento de la industria a la par del crecimiento de los servicios, fueron los iniciales atractivos para algunas poblaciones migrantes. En el caso indígena, logramos encontrar ciertas particularidades, pues, en países como: México, Paraguay y

Colombia existen ciertos patrones y diferencias que podemos evidenciar en sus flujos migratorios.

Antes de continuar, es necesario mencionar dichos patrones. En México son principalmente las poblaciones mixteca, zapoteca y maya quienes se desplazan desde Oaxaca, Guerrero y Chiapas hacia Ciudad de México y, en flujos transfronterizos, hacia Tijuana y el sur de Estados Unidos, presionadas por la escasez de tierra cultivable y en busca de empleo agrícola temporal y aquellos de carácter urbano (Velasco Ortiz, 2007). En Paraguay, comunidades guaraníes migran principalmente desde el Chaco y la región oriental hacia Asunción, desplazadas por la expansión de la frontera agroindustrial sobre sus territorios (López, 2022). El caso colombiano, en cambio y en particular el del pueblo Pijao hacia Bogotá, responde en mayor medida al desplazamiento forzado derivado del conflicto armado interno, antes que a una lógica exclusivamente laboral. Por lo tanto, si bien en la mayoría de casos existe un interés por mejorar las condiciones laborales en estos tres casos migratorios no son, entonces, equivalentes entre sí difieren en los actores que los protagonizan y en los periodos en que se intensifican.

Al seguir con el énfasis del caso colombiano conviene aclarar, que este proceso no fue homogéneo a lo largo del siglo. La migración impulsada por la violencia bipartidista de mediados de siglo (1946-1958) respondió a una lógica de despojo de tierras y persecución política, mientras que la intensificación del conflicto armado interno durante las décadas de 1980 y 1990 estuvo marcada por la consolidación del desplazamiento como estrategia de control territorial por parte de los actores armados, en un contexto adicionalmente atravesado por la aparición del narcotráfico (Gómez Builes, 2008).

La presencia de poblaciones indígenas en la ciudad es un hecho que cada vez resulta más cotidiano. Lejos de ser un elemento naturalizado, son poblaciones que cada vez hacen más parte del paisaje urbanístico. No importa si es voluntaria o involuntaria, como ya se ha analizado en el apartado anterior, la migración trae consigo una serie de patrones sociales y económicos que impulsan la necesidad de dejar sus territorios de origen e ir en busca de nuevas condiciones de vida. Frente a este panorama, las ciudades han usado estos flujos migratorios para designar ocupaciones informales o ligadas al servicio a estas poblaciones.

Este fenómeno comienza a documentarse hacia mediados del siglo XX, cuando la intensificación de la migración rural-urbana en América propulsada por la industrialización empieza a generar registros sobre la llegada de población indígena a las capitales, aunque su visibilidad académica y estadística solo se consolida a partir de las décadas de 1980 y 1990 (Aravena, 1998). Entre los patrones sociales y económicos que con mayor frecuencia acompañan el desplazamiento se encuentran la inserción en el sector informal de la economía, la segregación espacial hacia las zonas de periferia, y la estigmatización étnica que limita el acceso a empleos formales (Nolasco, 1990). Esta última dinámica explica, en buena medida, por qué históricamente se ha relegado a estas poblaciones a ocupaciones serviles, trabajos como el servicio doméstico, la venta ambulante y la construcción informal, actividades poco remuneradas y de baja cualificación reconocida, pero que no exige capital inicial ni redes previas de vinculación laboral en la ciudad. Aunado a ello, la poca inversión en el sector rural y el incremento de mercados centralizados, convierten las ciudades en el lugar más idóneo en términos de servicios para asentarse.

Por lo tanto, el movimiento de la población indígena en los entornos urbanos no puede entenderse únicamente como un fenómeno demográfico, sino como un proceso complejo que involucra desplazamientos forzados, reconfiguraciones identitarias y disputas por el territorio y la visibilidad cultural. Arizpe (1976) afirma que históricamente los centros de trabajo no cuentan con un espacio determinado para el cubrimiento de ciertas necesidades básicas de las comunidades migrantes, tales como el transporte, servicios y la vivienda. Esto no solo ocasiona la migración periódica y temporal de algunas familias (como en el caso mexicano) sino que además proporciona otras lógicas de supervivencia a las que se tienen que enfrentar algunas de estas comunidades.

En el caso colombiano, esta misma lógica de supervivencia se ha traducido en la ocupación informal de terrenos en la periferia de Bogotá, mediante invasiones y loteos piratas que permitieron a las familias migrantes acceder a un lugar donde vivir ante la ausencia de ofertas de vivienda (Tamayo Plazas, 2011). Este patrón de urbanización informal, lejos de ser exclusivo de la población indígena, ha sido la vía principal de acceso a la ciudad para la población campesina y migrante desplazada por el conflicto armado en general y constituye el marco en el que posteriormente se asienta el pueblo Pijao en localidades como Bosa, Usme y Ciudad Bolívar, como se desarrollará más adelante en este capítulo.

Dentro de estos nuevos retos que requiere habitar la ciudad, encontramos principalmente que las ciudades no han logrado absorber a los migrantes en términos de remuneración, la sociedad califica a estas personas como “población sobrante”, representa una disputa en términos de diferencias culturales y al igual que los demás migrantes, en la mayoría de los casos participan en tomas de tierras u ocupaciones lentas y pacíficas, pero

continuas que con frecuencia no son aptas para la vida humana. Estas personas que habitan distintas periferias, no abandonan sus prácticas ni sus cosmovisiones; por el contrario, transforman su manera de habitar para adaptarse a un entorno muchas veces hostil, sin renunciar a sus raíces ni a su sentido de pertenencia colectiva. En este contexto, la ciudad se convierte en un espacio de negociación simbólica, donde se cruzan la memoria ancestral, la lucha por los derechos y la necesidad de reconocimiento.

Esta afirmación puede medirse a través de los niveles de informalidad laboral que persistentemente caracterizan a la población migrante en las ciudades latinoamericanas, este es el fenómeno que Nun (1969) conceptualizó como la formación de una masa marginal, refiriéndose específicamente a un excedente de fuerza de trabajo que el mecanismo de producción de las ciudad no logra absorber de manera estable ni remunerada, y al que la sociedad receptora suele referirse bajo la etiqueta de "población sobrante" (Nun, 1969). Esta categoría no es neutral, opera como un mecanismo de jerarquización social que naturaliza la exclusión económica de quienes llegan a la ciudad. Aunado a ello, un claro ejemplo de factores diferenciales de las comunidades indígenas frente a otras comunidades son los retos lingüísticos y de raza. Tal y como lo dice Nolasco (1990):

> La justicia, la seguridad personal, la salud no son para ellos en estos casos: dificultades lingüísticas, barreras culturales y procesos abiertos o encubiertos de discriminación lo impiden. En este campo pueden relatarse demasiados casos. Es suficiente tener "pinta" de indio para ser sujeto de discriminación y de acciones vejatorias al respecto.

En el ámbito urbano, las comunidades indígenas enfrentan procesos de discriminación estructural y exclusión social que limitan sus posibilidades participativas, intervención política activa y reconocimiento cultural. Esta marginalización opera tanto a nivel institucional (como lo veremos más adelante) como simbólico, y refuerza estereotipos que desconocen la diversidad, naturalizan discursos violentos y tratos no adecuados. No obstante, la respuesta de las comunidades no es pasiva. A través de diferentes modos de organización, prácticas ancestrales comunitarias y combites, se generan formas de resistencia que en ocasiones tienden a producir cierto grado de incomodidad, pues pareciera que la ciudad no está diseñada para estas actividades que manifiestan su presencia activa en la vida urbana.

Estas dinámicas dan lugar a una reconfiguración de las identidades indígenas, que lejos de diluirse, se fortalecen en la interacción con otros actores sociales y en la reivindicación de sus prácticas culturales en contextos urbanos. El "habitar" la ciudad, en este sentido, no es solo ocupar un espacio físico, sino resignificar desde su experiencia histórica y colectiva.

> "La Ley de Origen trasciende lo físico, es trascender más allá de lo que tocamos, de lo que vemos, es sentir esa naturaleza y que una planta tiene un valor especial de esta madre Ima, sentir que está haciendo parte de mi entorno de lo que somos nosotros, la espiritualidad está en todos los momentos". (Ana Milena Loaiza, sabedora del pueblo Ambiká etnia Pijao, 2020)

Así, las comunidades indígenas urbanas construyen nuevas territorialidades simbólicas, crean lugares de encuentro y resignifican espacios cotidianos como escenarios de resistencia y continuidad cultural.

Estos discursos de odio hacia las poblaciones migrantes, irónicamente tienen mucha relevancia en el hoy. Pero históricamente se ha logrado demostrar como existe cierta dependencia en el funcionamiento de las ciudades en relación con las poblaciones marginadas y población migrante. Este panorama desprende varios cuestionamientos que se pretenden resolver a lo largo del documento, por lo pronto, deja algunas incógnitas ligadas a si existe la posibilidad de retorno de estas poblaciones a sus territorios de origen, sin que ello implique asumir que lo rural constituye el lugar "natural" o exclusivo de la identidad indígena, idea que esta investigación rechaza explícitamente, y si este proceso significaría algo positivo o negativo para la ciudad vista desde una mirada capitalista. Por otro lado, es necesario mencionar que un posible retorno a lo rural demandaría nuevas necesidades que prioricen las técnicas contemporáneas de producción, sin que esto suponga que permanecer en la ciudad implique una pérdida o renuncia al vínculo identitario que existe.

Finalmente podríamos decir que la presencia indígena en las ciudades representa un fenómeno que interpela los marcos tradicionales de análisis urbano y genera nuevos retos en el análisis de este, al introducir variables étnicas, territoriales y culturales que desbordan las lógicas modernas del desarrollo neoliberal. Reconocer estas experiencias implica no solo visibilizar a las comunidades indígenas como sujetos urbanos activos, actuales y presentes, sino también cuestionar las formas en que la ciudad ha sido pensada y construida desde criterios excluyentes. Por ello, es necesario desarrollar enfoques que integren el derecho en

la construcción del tejido urbano y revisar los flujos migratorios desde una mirada más amplia que facilite su entendimiento. Además, se debe tener en cuenta que son múltiples las motivaciones que llevan a las distintas poblaciones indígenas a migrar, por tanto, no se deben universalizar las experiencias ni mucho menos romantizarlas. De igual forma es notoria la necesidad de proporcionar análisis teóricos profundos que permitan validar o no algunas de estas teorías con el fin de contrastar las experiencias y el habitar la ciudad.

1.2 La ciudad mosaico: ¿Cómo se distribuye el asentamiento indígena en Bogotá?

Cuando se habla del asentamiento indígena en la ciudad de Bogotá D.C es necesario aclarar que estos procesos migratorios de las comunidades se ven impulsados por las razones expuestas en el apartado anterior (los desplazamientos forzados, pérdida de sus territorios de origen, búsqueda de oportunidades para su formación académica entre otros). Esta presencia indígena en la ciudad de Bogotá es un reflejo histórico que demuestra diversas dinámicas de ocupación a través del tiempo y la constante presencia de pueblos ancestrales y sus distintas prácticas. Por ejemplo, los indígenas Muisca han habitado el altiplano cundiboyacense desde tiempos precolombinos y sus descendientes continúan presentes y habitando la ciudad, algunos de cuyos cabildos y organizaciones sociales han reconstruido y reivindicado activamente su identidad colectiva mediante formas de organización como el cabildo y la incidencia en política pública, sin que esto implique homogeneidad ni una preservación inalterada de la cultura muisca a través del tiempo: la identidad, como plantea Hall (2003), no es una esencia fija transmitida intacta de generación en generación, sino un proceso en permanente construcción y disputa. Esto es importante de mencionar dado que la ciudad de

Bogotá ha implementado a través de los años políticas públicas y decretos para reconocer y apoyar a las comunidades y sus derechos fundamentales.

Según la secretaria de Gobierno y el Ministerio del Interior, en la ciudad de Bogotá residen comunidades de al menos 87 pueblos indígenas, incluyendo tanto poblaciones originarias como migrantes de otras regiones de Colombia y de países vecinos como Ecuador, Perú, México y Bolivia (Secretaría de Gobierno de Bogotá, 2023; El Nuevo Siglo, 2024).

Estos son algunos de los Pueblos indígenas presentes en Bogotá: Muisca de Bosa, Muisca de Suba, Inga, Kichwa, Pijao, Yanacona, Nasa, Pastos, Huitoto, Kamentsá, Misak, Wounaan, Eperara, Wayúu, Kankuamo, Coreguaje, Zenú, Tubu, Sikuani, Cubeo, Arhuaco, Ticuna, Tuyuca, Siona, Tucano., entre otros (Alcaldía Mayor de Bogotá, s.f.; Secretaría de Gobierno de Bogotá, 2023). Estos datos provienen del inventario de caracterización elaborado por la Secretaría Distrital de Gobierno, que constituye la fuente estadística disponible más actualizada.

Estas comunidades han establecido procesos organizativos y en cinco casos de ellos han conformado Cabildos indígenas reconocidos por el Ministerio del Interior y la Alcaldía Mayor de Bogotá (Alcaldía Mayor de Bogotá, s.f.; Consejo Consultivo de Pueblos Indígenas de Bogotá, 2022). Sus Autoridades tradicionales y Gobernadores realizan actos de posesión anualmente con el alcalde en vigencia. Estos cinco pueblos son: Muisca de suba, Muisca de Bosa, Pijao (Ambiká), Inga y Kichwa. Y se encuentra en proceso de reconocimiento el pueblo Yanacona.

1.3 La distribución geográfica en Bogotá

La presencia de estos pueblos Indígenas se encuentra en todas las localidades de Bogotá, esta distribución refleja tanto la diversidad cultural de la ciudad como los procesos de movilización interna y desplazamiento que han llevado a estas comunidades a asentarse en diferentes zonas de Bogotá. Estos asentamientos no son necesariamente uniformes, por el contrario, se tratan de asentamientos heterogéneos y en algunos casos informales.[1]

[1] Las siguientes seis cartografías correspondientes a la distribución poblacional de algunas comunidades indígenas en Bogotá corresponden a un conjunto de imágenes inéditas que aún no son publicadas. Para el acceso y uso de este material fue necesario solicitar el permiso de manera personal al grupo de medicina ancestral indígena de Bogotá.

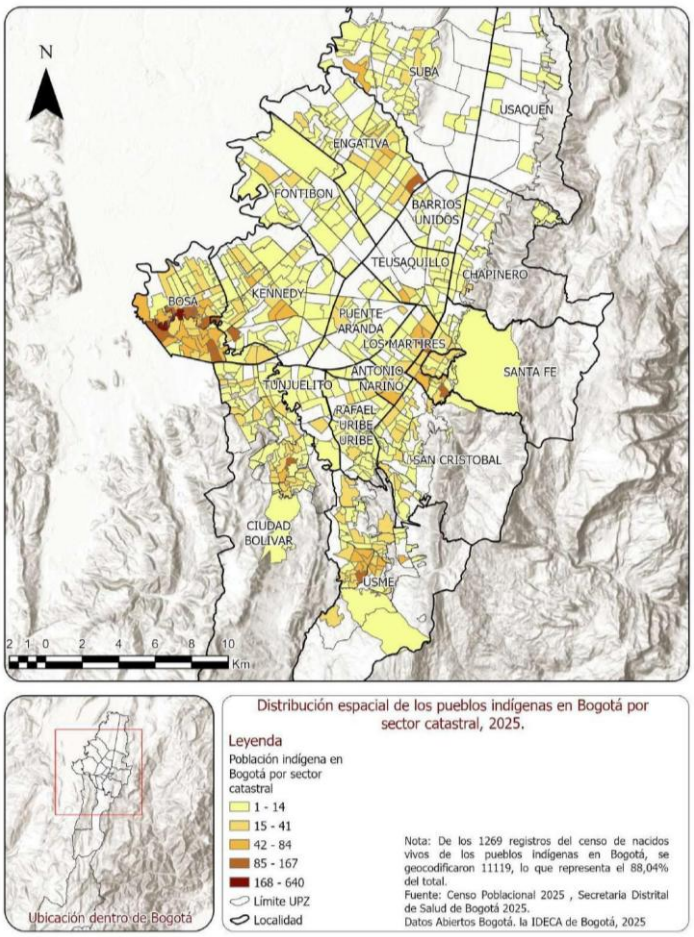


Ilustración 1.Distribución espacial de los pueblos indígenas en Bogotá

Fuente: Caracterización y diagnóstico de la situación de la salud con enfoque diferencial. (2026) [Imagen inédita]. Grupo MAI.

Los pueblos indígenas reconocidos oficialmente en Bogotá como los Muisca de Suba, Muisca de Bosa, Inga, Kichwa y Ambiká Pijao, han desarrollado procesos significativos en relación con su geografía y ubicación en la ciudad, buscando mantener su identidad cultural, ejercer sus derechos territoriales y visibilizar su existencia en el entorno urbano.

1.3.1 Pueblo Muisca de Suba

La comunidad Muisca de Suba es proveniente del antiguo municipio de Suba, sabana de Bogotá, pertenecían a la antigua confederación Muisca encabezada por el Zipa Tisquesusa, a la llegada de los españoles. Durante el proceso de colonia tuvieron el "Resguardo de Suba" el cuál fue disuelto según el artículo 4 de la Ley del 22 de junio de 1850 llegando oficialmente a disolverse en 1877. Convertido en Municipio aledaño a la ciudad de Bogotá fue anexado a esta en 1954, lo cual significó para el antiguo municipio y sus pobladores una serie de cambios drásticos. Aumentó su población, producto de los fenómenos de desplazamiento de la época de la Violencia en el país, tanto como por familias atraídas por el bajo costo de los terrenos por su calidad de periferia con respecto a Bogotá. Estos fenómenos de urbanización han afectado notablemente el territorio ancestral como a su vez han impactado en las formas tradicionales de Justicia propia. El cabildo Muisca de Suba está reconocido por la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior desde el 25 de enero de 1991. Siendo el primer cabildo indígena reconocido dentro de la ciudad de Bogotá.

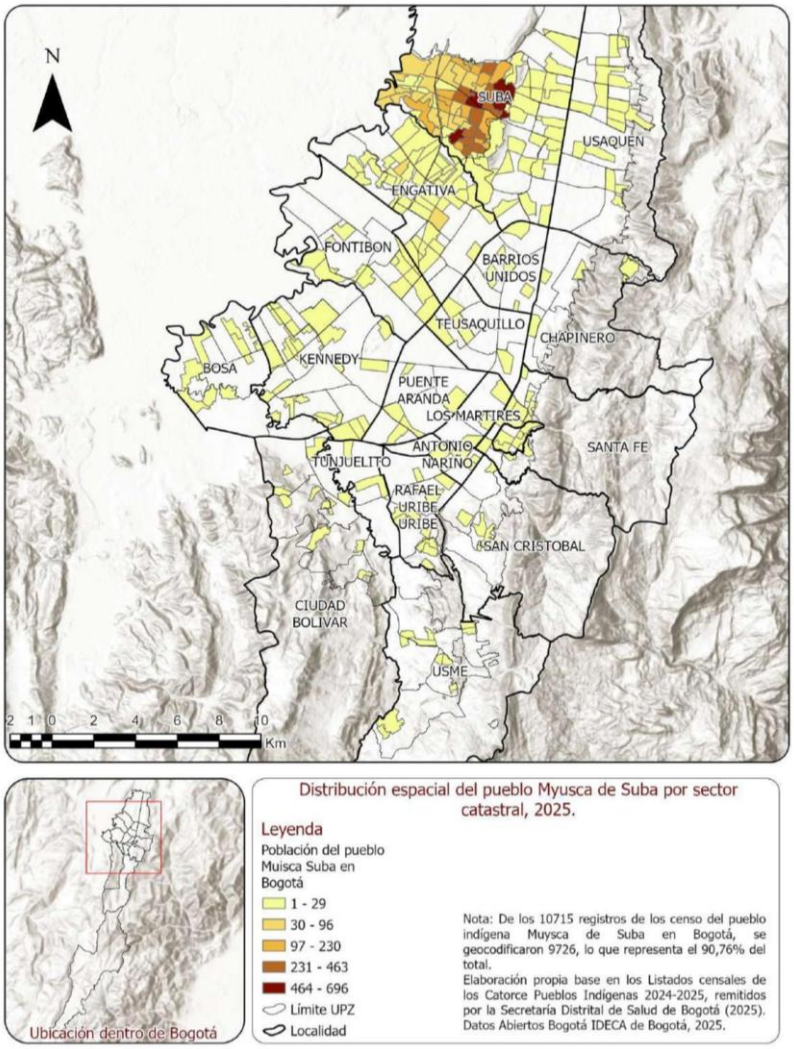


Ilustración 2. Distribución espacial del pueblo Muisca de Suba

Fuente: Caracterización y diagnóstico de la situación de la salud con enfoque diferencial. (2026) [Imagen inédita]. Grupo MAI.

de

1.3.2 Pueblo Muisca de Bosa

El pueblo Muisca de Bosa es proveniente del antiguo municipio de Bosa, sabana de Bogotá. Hasta la década de 1950 del siglo XX Bosa conservó su independencia social y política como municipio. En 1954 fue anexada a la capital colombiana. Este proceso significó para el antiguo municipio y sus pobladores una serie de cambios drásticos al transformar las formas de relación entre la población y su territorio. Varias de las propiedades de los comuneros fueron robadas o vendidas, los cuerpos de agua como el rio Tunjuelo sufrieron un creciente deterioro que afectó de manera radical la alimentación y los oficios tradicionales de la comunidad dentro del territorio. Este tipo de problemáticas supuso un cambio drástico al diario vivir de la comunidad, lo cual afecto la organización social del territorio como de las costumbres, al aparecer nuevos actores sociales que debilitaron los ancestrales procesos de justicia propia.

El cabildo Muisca de Bosa está constituido desde 1999. Siendo el segundo cabildo Muisca reconocido dentro de la ciudad de Bogotá y uno de los cinco con reconocimiento actualmente.

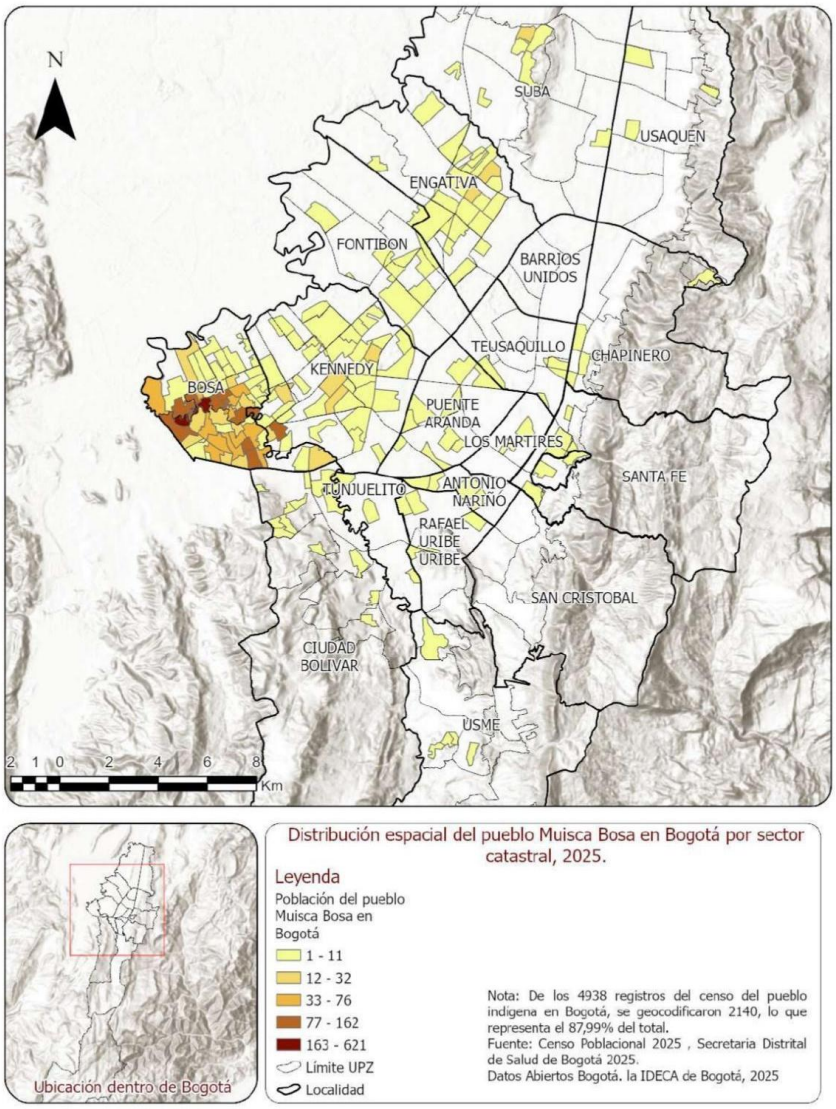


Ilustración 3. Distribución espacial del pueblo Muisca de Bosa

Fuente: Caracterización y diagnóstico de la situación de la salud con enfoque diferencial. (2026*)*, [Imagen inédita]. Grupo MAI.

1.3.3 Pueblo Inga

Su origen se remonta a las comunidades quechuas trasladadas hacia el valle de Sibundoy y Mocoa, en el Putumayo, por el inca Huayna Cápac hacia 1492, tras la sujeción de los Camsá; se trataba de mitmakuna, es decir, colonias militares, agrícolas y comerciales puestas al servicio del control fronterizo y económico del Imperio incaico. Su economía se ha sostenido históricamente en la agricultura, principalmente maíz, fríjol, calabaza y maní, complementada con la cría menor de aves y ganado, así como con la caza y la pesca (Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], s.f.). Por tal motivo, el contexto de ciudad ha afectado su economía y han implementado el comercio y la venta ambulante. Se encuentran en Bogotá, desde hace 50 años, viven 300 familias del Pueblo Inga, originario de Putumayo. Aquí instalaron su cabildo y han logrado adaptar sus tradiciones. Hoy su lucha en la ciudad es por mantener su lengua materna.

El cabildo Inga, es reconocido oficialmente desde 27 el mes de febrero del año 2021, siendo uno de los cinco cabildos que cuenta con reconocimiento actualmente

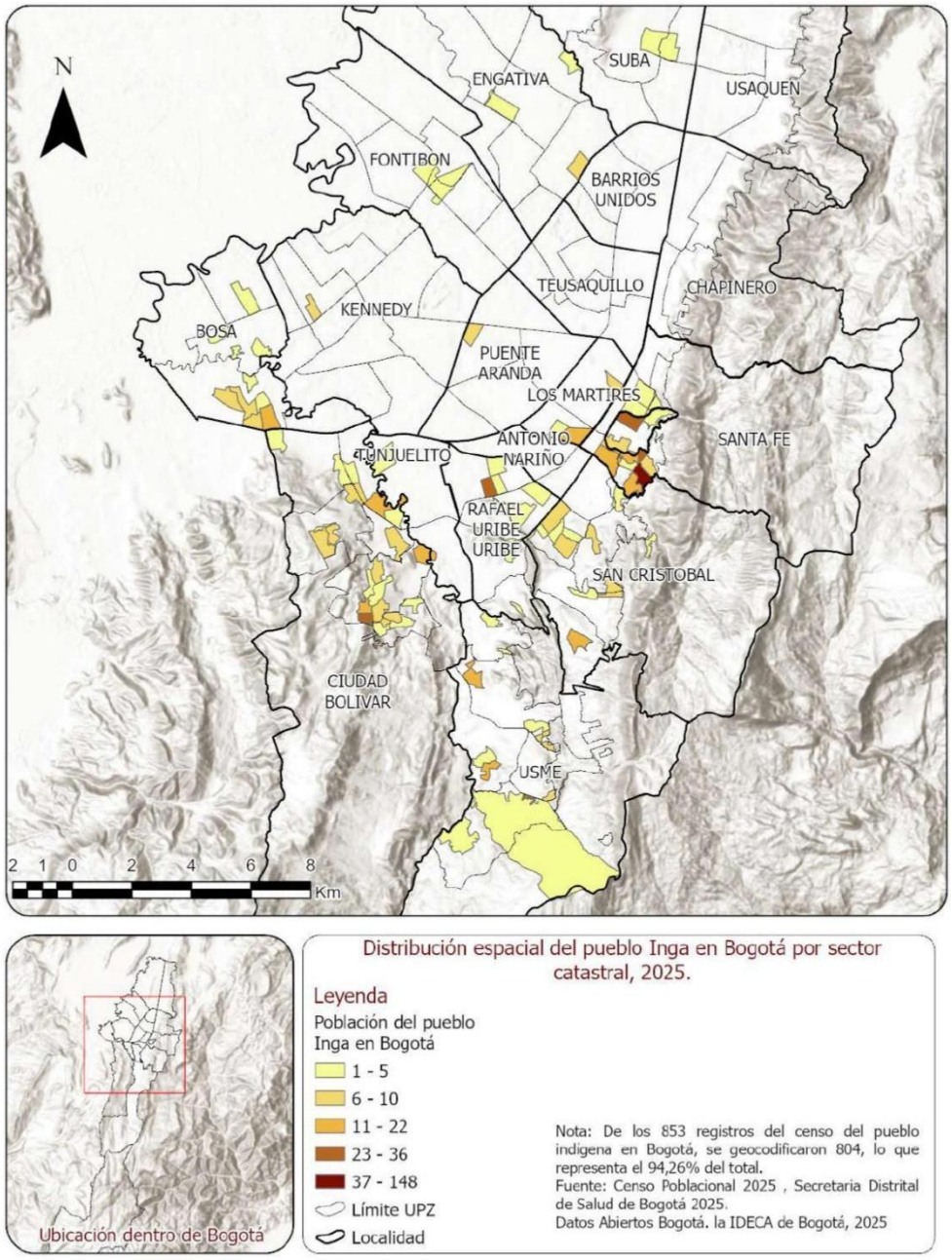


Ilustración 4.Distribución espacial del pueblo Inga

Fuente: Caracterización y diagnóstico de la situación de la salud con enfoque diferencial. (2026), [Imagen inédita]. Grupo MAI.

1.3.4 Pueblo Kichwa

Los Kichwa son una comunidad indígena ecuatoriana que durante las últimas décadas se ha caracterizado por su migración transnacional. Colombia fue uno de los primeros destinos de esta población y Bogotá se ha convertido en uno de los nodos migratorios más importantes tanto a nivel nacional como transnacional. Los Kichwa tienen un largo proceso de migración y asentamiento a la capital de Colombia que se remonta a la década de 1930. Ello permitió que esta población fuera reconocida como un grupo étnico nacional y en la década del 2000 fue reconocido, en el marco de las políticas multiculturales colombianas, el Cabildo Mayor Indígena Kichwa en la ciudad. Razón por la cual los Kichwa en Bogotá cuentan, desde entonces, con presencia organizada en la localidad de San

Cristóbal. Su organización socio-política conformada por autoridades y consejo de mayores constituido como Cabildo Mayor Indígena Kichwa De Bogotá “CAMAINKIBO” y reconocido por el Gobierno Colombiano desde noviembre de 2005.

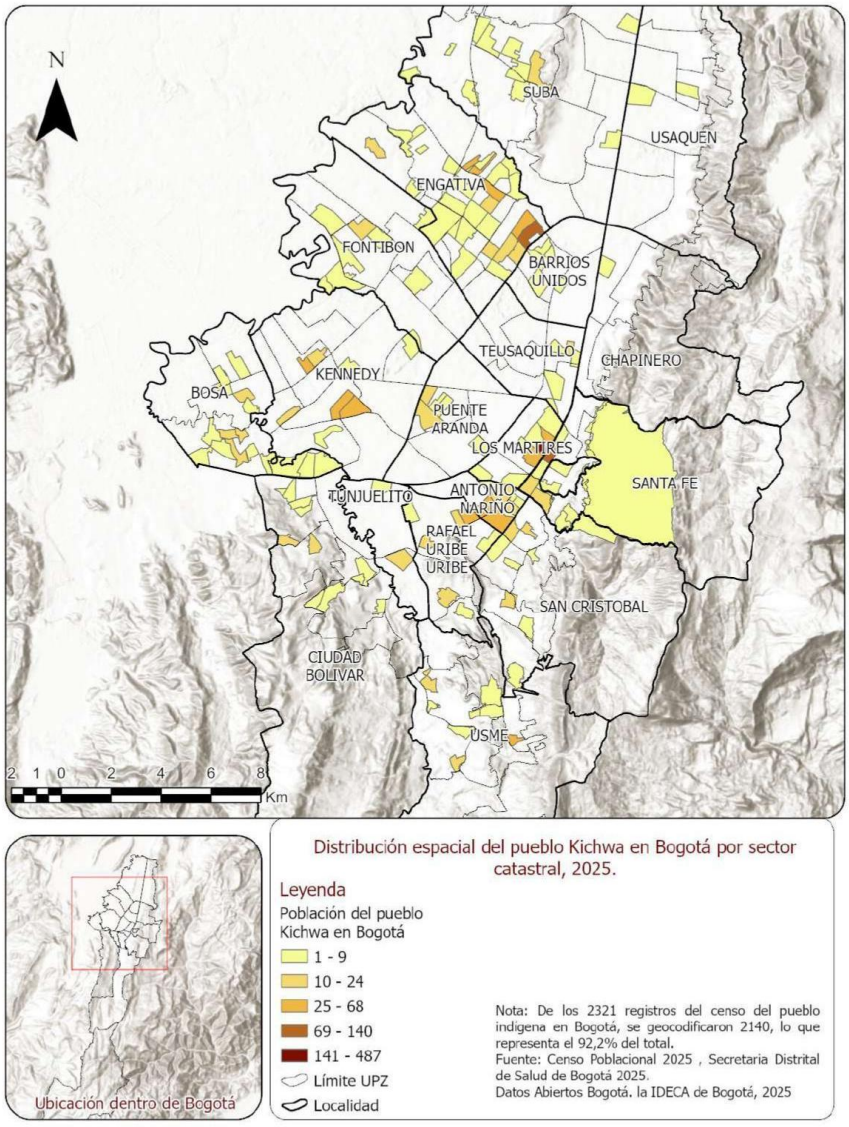


Ilustración 5.Distribución espacial del pueblo Kichua

Fuente: Caracterización y diagnóstico de la situación de la salud con enfoque diferencial. (2026), [Imagen inédita]. Grupo MAI.

1.3.5 Pueblo Ambiká etnia Pijao

El pueblo Pijao es proveniente del departamento del Tolima, de los municipios de Coyaima, Natagaima, Ortega, Chaparral entre otros. Dentro de la ancestral confederación Tribal Pijao los pueblos más representativos llegaron a ser los Coyaima y los Natagaima; los primeros asentados en los valles del río Saldaña y Magdalena, y los segundos, asentados en la Serranía de los órganos sobre la Cordillera Central. Los Pijaos se definen como hijos del Mohán y la Mohana, figuras importantes dentro de la organización social, política y espiritual del pueblo, de ellos desprenden el equilibrio entre los elementos opuestos el chiri (frio) y el chajuá (calor). El pueblo Pijao ha cruzado una serie de conflictos en sus ancestrales territorios, primero por el desarrollo de procesos de latifundio ganadero, pasando por la violencia bipartidista de la década de los cincuenta, como finalmente los desplazamientos forzados de las recientes décadas. Esto los ha llevado a ubicar a un número significativo de familias al interior de la ciudad de Bogotá.

El cabildo Ambiká Etnia Pijao, es reconocido oficialmente desde diciembre de 2006, siendo uno de los cinco cabildos que cuenta con reconocimiento actualmente.

Este reconocimiento se produjo en el marco de un proceso de llegada masiva de familias Pijao a la ciudad, intensificado principalmente desde el año 2004, cuando el recrudecimiento del conflicto armado en el sur del Tolima obligó a un número importante de familias (cerca de 400, equivalentes a alrededor de 2.500 personas) a desplazarse hacia la localidad de Usme, donde se concentra actualmente el asentamiento del cabildo (Secretaría General de la Alcaldía Mayor de Bogotá, 2021). Sin embargo, en las últimas dos décadas la población Pijao se ha dispersado también hacia otras localidades de la ciudad, lo que ha

implicado una reconfiguración constante de las dinámicas comunitarias y de los mecanismos de cohesión social del pueblo.

El pueblo pijao, sustenta sus prácticas bajo su cosmovisión ancestral. Allí la vida nace con una estrecha relación entre la Botta Ima (madre tierra) y el cuerpo. Desde esta perspectiva la madre tierra no es entendida como un recurso ni como un espacio, sino como una entidad viva quien sostiene y genera todo recurso que posibilita la vida. todo ello se articula a ley de origen, principio primordial que establece que el ser humano pertenece a la tierra y no viceversa, un mandato heredado de los dioses creadores. Desde esta relación de pertenencia y reciprocidad se estructura todo el pensamiento y el actuar comunitario. Estos vínculos que nacen de la cosmogonía pijao velan por el equilibrio y bienestar físico, emocional, espiritual y colectivo de la comunidad.

Uno de los conceptos más importantes dentro de la cosmovisión y la cosmogonía indígena pijao es el territorio. El territorio es mucho más que un espacio geográfico, desde esta perspectiva es un ser vivo y sagrado que encarna la memoria la identidad y establece una relación con el cuerpo y quién lo habita. En palabras de las mayoras “es el lugar donde residen los espíritus ancestrales, los dioses y en donde se llevan a cabo las prácticas de resistencia y de identidad”. Es un refugio de identidad, la extensión del cuerpo que habita el territorio.

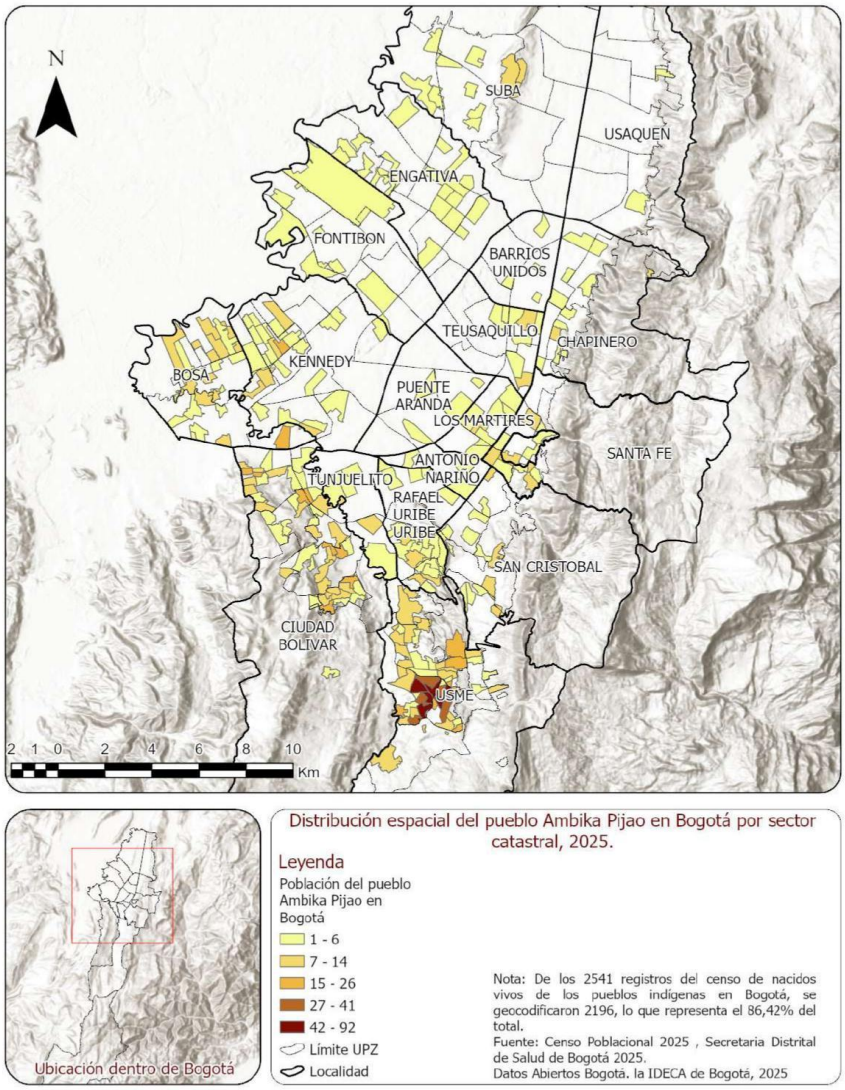


Ilustración 6. Distribución espacial del pueblo Pijao

Fuente: Caracterización y diagnóstico de la situación de la salud con enfoque diferencial. (2026), [Imagen inédita]. Grupo MAI.

Los pueblos reconocidos han sabido adaptarse y resistir dentro del espacio urbano, resignificando la ciudad como territorio indígena. Construyendo formas propias de gobierno y proyectando su cultura como parte viva de Bogotá. A través de cabildos, escuelas, espacios de salud y cultura, y participación política; han logrado insertar su cosmovisión en la vida de la ciudad. Aun así, esta tarea representa múltiples retos y constantes problemáticas, ligadas a la calidad de vida y a la habitabilidad de sus entornos. Desarrollar su identidad en espacios urbanos no es imposible; como lo hemos visto, pero sus lógicas culturales han sido transformadas, cada acto de preservación se ha configurado como una forma de resistencia y en los peores casos la ciudad ha sido un entorno transformador que termina por erradicar las prácticas innatas de algunos indígenas.

Podemos reconocer que esta constante lucha a lo largo de la historia ha traído algunos "frutos", pero estos no han sido evidenciables en todas las comunidades indígenas que habitan Bogotá. Aunado a ello, solo aquellos cabildos que son reconocidos por entidades ejecutivas como el Ministerio del interior; son aquellos que pueden acceder a una serie de "privilegios" dentro de la ciudad. Esto resulta problemático debido a que un gran porcentaje de estos cabildos pareciera quedar fuera de esta lista y esto amplía el panorama desigual y jerárquico que califica que si es indígena y que no.

1.4 Tránsito demográfico pijao

Desde la colonia, la mano de obra indígena fue tratada como un recurso explotable en los procesos de producción agrícola y minera de la Nueva Granada y otros territorios. Los Pijao, al igual que muchas otras comunidades indígenas, fueron sometidos a la encomienda y la mita, sistemas que los obligaban a trabajar para los colonizadores españoles bajo condiciones serviles. Este modelo de explotación no solo generó el despojó a los indígenas de sus tierras ancestrales, sino que también los sometió a un proceso sistemático de fragmentación cultural. Como señala Quijano (1992), "el colonialismo no sólo impuso un nuevo orden económico, sino que reconfiguró la identidad y el destino de los pueblos originarios" (p. 47).

Con el paso del tiempo, la exclusión de los Pijao no se detuvo con la independencia de Colombia, sino que se transformó en nuevas formas de marginación relacionadas con los nuevos modos de producción. Durante el siglo XX, la modernización del campo y el incremento de grupos armados en algunos territorios del país forzaron a muchas de estas comunidades a abandonar sus territorios y a asentarse en otros lugares del país; principalmente ciudades centrales. Esta migración no en todos los casos fue voluntaria, sino el resultado de un modelo de desarrollo que priorizó la explotación de los suelos y sus usos, sobre el respeto por los derechos territoriales de los pueblos originarios. En este contexto, los indígenas Pijao comenzaron a instalarse en zonas particulares que representan un cambio significativo a sus prácticas cotidianas y tradicionales, enfrentando nuevos retos que día a día limitan su cosmovisión en un espacio urbano.

Bajo esta premisa y con base en lo ya abordado, podríamos afirmar que el poblamiento indígena en Bogotá ha reconfigurado algunas dinámicas demográficas. Por otro lado, el constante cambio en la estructura de los escenarios urbanos propias del capitalismo, han convertido a la ciudad en un caldo de cultivo para depender económicamente de estas fuerzas serviles de bajo costo.

Bogotá es una ciudad que hacia mediados del siglo XX ha tenido un crecimiento desenfrenado y se puede representar en sus usos del suelo. Este crecimiento hace parte de un proceso concomitante con la globalización. Según lo menciona Sassen (2016) el sistema urbano global transnacional se configura a partir del volumen de las transacciones de las ciudades y de la transnacionalización de la actividad económica. Esto significa que el poder de las grandes corporaciones trasnacionales se instaura sobre las economías locales. Para el caso de ciudades como Bogotá, serían ciudades en función de la dispersión geográfica de las ciudades que realizan la coordinación central de las empresas, estas serían ciudades como Tokio, Sao Paulo, entre otras.

Ahora bien, a partir de esta extensión, los patrones de desarrollo y crecimiento en Bogotá se definen por un elemento en específico: los mecanismos de mercado y los ingresos. Esto se ve referenciado en las tendencias de incremento regional. De manera que los grupos poblacionales con mayores ingresos se desplazan hacia la sabana del norte de Bogotá, mientras que los de bajos ingresos, hacia el sur de la ciudad. El sur de la ciudad experimenta un alto crecimiento en viviendas construidas informalmente, esto a raíz del bajo costo de sus suelos, principalmente porque su morfología se define en una ciudad que se encuentra en una sábana y que está rodeada por montañas que delimitan la capital del país.

Es así como estos procesos de carácter más estructural, han permitido a lo largo de la historia la presencia y llegada de ciertas poblaciones ajenas a la ciudad y de alguna u otra han "vinculado" su papel dentro de esta. Este proceso no se traza como un recorrido uniforme, no se trata de un proceso causa y efecto, sino un cúmulo de particularidades que han permitido el flujo migratorio en este caso de varios grupos indígenas en el escenario bogotano.

A pesar de las muchas menciones que la historiografía tradicional ha hecho del pueblo pijao y la guerra que protagonizó entre los siglos XVI y XVII, es muy poco lo que se conoce acerca de su sociedad, sus costumbres y su modo de subsistencia. Para esta investigación se utilizaron diferentes fuentes documentales de archivos nacionales e internacionales, así como investigaciones históricas y arqueológicas clásicas y recientes que, desde una perspectiva multidisciplinar, pueden ofrecer nuevos puntos de vista y temas de estudio relativos a los grupos indígenas de la actual Colombia durante los siglos XVI Y XVII.

Desde una mirada que combina lo histórico, lo social y lo político, he profundizado en el tránsito demográfico del pueblo indígena Pijao desde su territorio ancestral en el sur del Tolima hacia la ciudad de Bogotá. Este proceso migratorio no puede entenderse sin considerar las transformaciones estructurales que ha vivido esta comunidad a lo largo del tiempo. Sin embargo, la colonización española, desde el siglo XVII, los redujo a resguardos como forma de control, lo cual impactó significativamente su organización territorial y cultural. A pesar de estos procesos, el pueblo Pijao resistió, adaptándose mediante la incorporación estratégica de prácticas como la ganadería y el catolicismo. No obstante,

durante el siglo XX, especialmente con la violencia bipartidista y posteriormente el conflicto armado, comenzaron desplazamientos forzados que cambiarían su mapa demográfico.

Por lo tanto, el tránsito demográfico de la comunidad indígena Pijao a Bogotá se caracterizó por ser un proceso de desplazamiento forzado y migración masiva, principalmente debido a la violencia y al conflicto armado presente al sur del departamento del Tolima y muchas partes más de Colombia. En gran medida, las familias Pijao fueron obligadas a dejar sus territorios de origen, buscando refugio en la ciudad de Bogotá. La llegada a la ciudad también significó un cambio cultural y organizacional para las comunidades Pijao, que tuvieron que adaptarse a la vida urbana y a nuevas formas de organización, costumbres en su cosmovisión y cosmogonía, en la crianza de sus guipas y guámbitos (niños y niñas), desarrollo de su medicina y fiestas tradicionales educación trabajo salud y diario vivir. En Bogotá nadie sabe con exactitud cuántos indígenas llegaron a la ciudad en los últimos años.

Según cifras del DANE (Censo 2005), más de 58.000 personas se autorreconocen como Pijao, de las cuales aproximadamente el 4,5% reside en Bogotá. La mayoría emigró entre 2004 y 2008. Esta situación derivó en un asentamiento significativo en localidades como Bosa, Usme y Ciudad Bolívar. En particular, la UPZ 84 de Bosa concentra un importante número de familias, alrededor de 400, que mantienen viva su identidad a pesar del desarraigo. Los datos más recientes son del 2014 y corresponden a una encuesta multipropósito realizada por la Secretaría de Planeación del Distrito Capital. Por otro lado, el censo del DANE (2018) demuestra un decrecimiento del 19.1% de población indígena en el departamento del Tolima.

“Sus reclamos para consolidar un resguardo son particularmente difíciles debido a los altos costos de la tierra en un contexto de gran ampliación urbana”, señala Diana Bocarejo Suescún, profesora de la Universidad del Rosario, autora de la investigación “Tipologías y topologías indígenas en multiculturalismo colombiano”.

A lo largo de este capítulo se ha mostrado que la migración indígena hacia las ciudades no puede comprenderse como un hecho aislado ni homogéneo, sino como un proceso atravesado por relaciones estructurales de orden económico, político y simbólico que se manifiestan de manera distinta según el contexto histórico y geográfico en que se inscriben. En el caso particular de Bogotá, se observó que es una ciudad atravesada por múltiples territorialidades indígenas que, no gozan del mismo nivel de reconocimiento institucional ni de las mismas condiciones materiales de existencia. El caso del cabildo Ambiká Pijao, en particular, ilustra con claridad la distancia que persiste entre el reconocimiento jurídico-administrativo y la garantía efectiva de condiciones dignas de vida para las familias que, tras un desplazamiento forzado, han tenido que reconstruir su identidad y su sentido de pertenencia en un entorno radicalmente distinto al territorio de origen al sur del Tolima. Esta tensión entre el reconocimiento institucional y la experiencia concreta del desarraigo constituye, precisamente, el punto de partida de carácter analítico y critico que se desarrollará en el siguiente capítulo

2. Capítulo 2: Sembrando identidad en tierras ajenas.

"No me pregunten quién soy ni me pidan que siga siendo el mismo". Michel Foucault (2006: 29).

Este capítulo tiene como objetivo dar inicio a una discusión teórica y conceptual a partir de la experiencia misma. Para ello se hará uso de la auto etnografía como herramienta metodológica con el objetivo de materializar aquellas teorías en mi historia de vida y la de mi familia. Restrepo (2016) plantea que la auto etnografía es una de las modalidades menos comprendidas de la etnografía, ya que suele confundirse erróneamente con un simple relato autobiográfico o un ejercicio de introspección personal. El autor ubica esta técnica dentro de un giro más amplio de la investigación, en el cual el etnógrafo ya no necesariamente estudia a un "otro" lejano y culturalmente distante, sino que también puede investigar su propio entorno social, su propia comunidad o incluso a sí mismo como sujeto situado dentro de esa investigación. Dicho esto, es necesario aclarar que a lo largo de este capítulo me permitiré hablar en primera persona en algunos apartados en donde relatar cobra un sentido. Esta es una forma de hacerme presente en el documento y en el ejercicio mismo de la investigación.

Hablar de indígenas pijao, del territorio tolimense y especialmente de experiencias de vida es un campo demasiado grande y difícil de abordar. Es un tanto irónico debido a que nunca viví en territorio tolimense, nunca practiqué a lo largo de mi infancia ningún tipo de actividad vinculada al trabajo de la tierra y hasta hace algunos años me aterraba cualquier

pregunta vinculada con la comunidad indígena a la que hago parte. Aun así, el haber nacido y crecido en la ciudad no es un limitante para traer a colación lo indígena en este documento.

Primero aprendí a cómo usar el sistema de transporte; a sobrevivir a un espacio lleno de concreto, ruido y partículas de polvo producido por las decenas de carros que circulan en Bogotá. Desde una perspectiva teórica, el desarrollo urbano puede entenderse como un proceso dinámico en el que confluyen factores económicos, sociales, políticos y ambientales que transforman el espacio y el modo de vida de quienes lo habitan. En el caso de Bogotá, este proceso ha estado profundamente condicionado por la expansión territorial, la desigualdad espacial y la búsqueda de modelos sostenibles de planificación urbana. En el año 2013, la ciudad atravesaba un momento clave en el que las políticas de ordenamiento territorial intentaban responder al crecimiento desbordado y a la necesidad de articular la periferia con el centro urbano. Como advierte ONU-Hábitat (2013), "el crecimiento urbano debe orientarse hacia modelos compactos, integrados y sostenibles que promuevan la equidad social y la eficiencia en el uso del suelo", una reflexión pertinente para comprender la realidad bogotana, donde los desafíos de movilidad, vivienda y acceso a servicios reflejan las tensiones entre expansión y sostenibilidad, además de estas complicaciones de carácter morfológico, es necesario mencionar todos aquellos imaginarios que convierten la experiencia de habitar la ciudad como un acto de supervivencia, allí aprendí a caminar rápido, a no hablar con extraños, a no cruzar la calle sin ver a los lados; todo esto mucho antes de aprender a cómo armonizar un espacio o a hacer un ungüento a base de tabaco.

Mientras mis raíces me vinculan a una memoria colectiva de personas que luchan por sobrevivir a dinámicas de vida completamente propias de un espacio rural, mi cotidianidad

se desarrolla entre calles, parques y edificios que muchas veces desconocen ese origen al que se supone que yo debería estar familiarizado. En mi caso, crecí en Bogotá, una ciudad que hacia mediados del siglo XX ha tenido un crecimiento desenfrenado y desorganizado y se puede representar en sus usos del suelo. Su crecimiento hace parte de un proceso concomitante con la globalización. Según lo menciona Sassen, (2016) el sistema urbano global transnacional se configura a partir del volumen de las transacciones de las ciudades y de la transnacionalización de la actividad económica. Esto significa que el poder de las grandes corporaciones trasnacionales se instaura sobre las economías locales. Para el caso de ciudades como Bogotá, serían ciudades en función de la dispersión geográfica de las ciudades que realizan la coordinación central de las empresas, estas serían ciudades como Tokio, Sao Paulo, entre otras.

Según De Mattos (2002), las ciudades latinoamericanas más tocadas por la globalización se caracterizan por la formación y consolidación de una nueva base económica metropolitana, altamente tercerizada y por la consecuente estructuración de una nueva arquitectura productiva. Todo esto se puede ver representado en la metropolización expandida, en donde la localización de las empresas y las familias se ubican en lugares cada vez más alejados, haciendo que se estructuren diversos centros urbanos, Así, el caso de Bogotá permite analizar el desarrollo urbano no sólo como un fenómeno espacial, sino también como un proceso histórico que expresa las contradicciones propias de las metrópolis latinoamericanas contemporáneas.

Ahora bien, a partir de esta extensión, los patrones de desarrollo y crecimiento en Bogotá se definen por un elemento en específico: los mecanismos de mercado y los ingresos.

Esto se ve referenciado en las tendencias de incremento regional. De manera que los grupos poblacionales con mayores ingresos se desplazan hacia la sabana del norte de Bogotá, mientras que los de bajos ingresos, hacia el sur de la ciudad. El sur de la ciudad experimenta un alto crecimiento en viviendas construidas informalmente, esto a raíz del bajo costo de sus suelos, principalmente porque su morfología se define en una ciudad que se encuentra en una sábana y que está rodeada por montañas que delimitan la capital del país. Mi familia y yo no estábamos exentos a esta lógica urbana, pues, la búsqueda de nuevas oportunidades que nos permitieran un nuevo comienzo, nos llevó a habitar la ciudad de Bogotá y particularmente una de sus periferias y sus costos de vida más accesibles. Mi familia, permeada por una serie de eventos violentos (los cuales desarrollaré más adelante).

Esta experiencia, más que una contradicción, se ha convertido en una oportunidad de reflexión sobre lo que implica ser joven, indígena y habitante de la ciudad al mismo tiempo. Un tránsito constante entre otras luchas representadas en nuevas formas de resistencia cultural, la adaptación a un contexto que cree ser homogéneo e inclusivo, pero en su afán de intentarlo segrega y excluye a todo aquello que sale de aquella norma estereotípica de ciudadano promedio. Todo ello sumado a la ruptura de una idea constante que desarrolla Stuart Hall, (1994) sobre la identidad y la etnia como elementos inmóviles que en este caso hacen de lo indígena algo inmutable, con ideas constantemente replicadas que encasillan lo cultural desde una idea fuera de lo humano cayendo en esencialismos tan comunes como aquellos que afirman que los indígenas solo habitan en lo rural, que la ciudad es un espacio no apto para estas comunidades y un sinfín de comentarios que me interpelan en distintos gestos, en cada mirada y en cada palabra, gestos a los que posiblemente no me enfrente a

diario debido a mi proceso de “adaptación” a este escenario, pero a los cuales sí tuve que adaptarme antes de poder refutar o defender una idea diferente.

2.1 Investigar desde adentro: Apuesta auto etnográfica como metodología de análisis

A lo largo de este apartado me permito abrir una conversación conmigo mismo que posiblemente pasé por alto en otros momentos de mi vida. Debo reconocer que llegar a todos aquellos postulados reflexivos en donde hacer parte de un grupo étnico tomó algo más de sentido, no fue tarea fácil, ni siquiera fue un proceso de introspección sencillo que se desarrolló en pocos meses. Aún más cuando al mismo tiempo a la edad de diez años mientras mi familia empezaba a generar ciertos vínculos con el proceso de admisión al cabildo, todo un mundo fuera de eso parecía tener una imagen clara y muy generalizada sobre lo indígena. Al traer ese término a colación (incluso me atrevo a decir que en la actualidad pasa algo similar), las personas asocian lo indígena a escenarios netamente rurales, taparrabos, lanzas y decenas de nociones que fetichiza una idea general y una imagen algo prototípica de las personas indígenas, tal y como lo menciona Hall, (1994) al trabajar conceptos como raza, etnia y nación, podemos afirmar cómo estas ideas nacen de una concepción que busca marcar fronteras de pertenencia entre grupos sociales, atendiendo a la necesidad de resaltar aquellas diferencias que buscan excluir ciertos pueblos y remarcar ciertas jerarquías en el ámbito social. Intentar romper esos conceptos creo que ha sido uno de los retos más grandes a la hora de mencionar mi experiencia.

Esta idea también puede ser representada en discursos nacionales, pues, es necesario mencionar que la Constitución Política de Colombia de 1991 reconoce la autonomía de los

pueblos indígenas y la validez de sus propias formas de organización política y jurídica. Si bien no ofrece una definición expresa de lo que es un cabildo indígena, sí establece en su artículo 246 que "las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial", lo cual legitima su papel como instancias de autogobierno y de derecho propio. Este reconocimiento se complementa con la Ley 89 de 1890, norma aún vigente, que en su artículo 3 define al cabildo como la autoridad encargada de representar legalmente a la comunidad, administrar los bienes comunes y ejercer funciones de gobierno interno. De este modo, los cabildos indígenas son reconocidos como agentes jurídicos que no solo representan a sus comunidades frente al Estado, sino que también garantizan la pervivencia de su organización social, cultural y normativa (Constitución Política de Colombia, 1991, art. 246). Todo ello, sumado a decenas de políticas públicas y decretos que afirman que la nación colombiana se trata de una nación multicultural y homogénea, afirmación que, si llevamos a la realidad, solo nos da cuenta que está lejos de ser así y que el proyecto nación no incluye de manera tan exacta a la totalidad de su población.

Luego de este momento aclaratorio, considero importante compartir las circunstancias que llevaron a mi familia a trasladarse a la ciudad de Bogotá y a integrarnos al cabildo indígena al que hago referencia a lo largo de este documento. Mi nacimiento hizo parte de un largo proceso de migración hacia la ciudad realizado por mis padres y mi hermano en el año 1993, inició desde el sur del Tolima, hacia la sabana cundiboyacense en lógica de desplazamiento forzado y en busca de mejores condiciones de vida , dicha migración no fue una decisión sencilla ni mucho menos un evento planeado, solo un cumulo de situaciones que finalizaron con el asesinato de mi abuelo materno a sus 52 años en el sur del Tolima, en

uno de sus cafetales en manos de un grupo armado. La razón de este desagradable evento fue el retraso del pago de una vacuna que se le cobraba a aquellos finqueros que se negaban a cultivar amapola, esta finca resultaba completamente atractiva para dichos cultivos, debido a su ubicación geográfica que permitía convertirse en un punto estratégico, quienes aceptaran cultivarla además debían entregar su cosecha, cosa a la cual mi abuelo desde un inicio se negó.

En la década de 1990, el cultivo de amapola (insumo básico para la producción de heroína) se extendió en varias regiones andinas de Colombia, convirtiéndose en una alternativa económica para campesinos afectados por la crisis agrícola. De acuerdo con Ramírez, (1993) las zonas de amapola se caracterizan por baja presencia institucional, falta de vías de acceso y muy baja cobertura de servicios estatales y en pocos años, el país pasó de ser un productor marginal de heroína a uno de los principales abastecedores del mercado estadounidense. Este fenómeno no solo transformó economías rurales, sino que también se vinculó estrechamente con el conflicto armado, pues grupos insurgentes como las FARC y el ELN, así como estructuras paramilitares, impusieron sistemas de control y gramaje sobre los cultivadores y traficantes para financiar sus operaciones militares, en la mayoría de los casos la mencionada actividad se sustenta en la depredación o extorsión de recursos económicos –en particular bienes primarios– a través del uso selectivo o indiscriminado de la violencia Bannon y Collier, (2003). Por tanto, cabe mencionar que este mercado no iguala al cultivo de coca en el país, pero, aun así, representa un alto porcentaje de dinámicas violentas ejercidas algunas zonas del país principalmente en los departamentos de Caquetá, Cauca, Huila, Tolima, Cesar Cundinamarca y Boyacá.

Luego de la muerte de mi abuelo, fue cuestión de días para que a todas sus hijas incluyendo mi mamá las desalojaron de la vereda “Pedro Alonzo” que todas habitaban, el panorama era complicado debido a múltiples amenazas que empezaron a recibir todos aquellos que residían en la finca de mi abuelo en busca de desplazarlos y apropiarse de dichas tierras que oscilaban entre las 40 y 50 hectáreas de tierra según relatos de mi madre. Aunado a ello, quienes vivían allí no se habían dedicado a nada más que a trabajar la tierra y algunas otras actividades que mis abuelos insistieron en enseñarle a sus hijas (tejido, medicina tradicional, labores del cuidado). Por lo tanto, las posibilidades laborales eran limitadas, en el caso de mi madre ella decidió emprender su camino desempeñando tareas “sencillas” e informales, lo que la llevó a insertarse en algunas actividades laborales que empezaban a tomar fuerza en la sabana cundinamarquesa; el cultivo de flores y su patrón de contratación pues, "El sector floricultor ha tomado relevancia en las dinámicas económicas de Sabana Centro, ya que el 34% de las flores de exportación se producen en la región. Con ello, las cifras de puestos de trabajo suben a un total de 67.000 aproximadamente, de ellos el 65% corresponden a mujeres cabeza de hogar." (Perassi & Castiblanco Venegas, 2020). Esta solo fue una de las paradas que tuvo que atravesar mi familia antes de su llegada a Bogotá, en donde se evidencia un patrón de adaptación en distintos contextos laborales y habitacionales permeados por una lógica migratoria llena de complicaciones marcados por factores económicos, sociales y de seguridad. Este proceso ha transformado profundamente la estructura demográfica y espacial del país, dando lugar a cinturones de pobreza y a la expansión desordenada de las periferias urbanas, lo cual se puede ver representado en la actualidad y ejemplificado en mi caso familiar, en las ciudades, esta movilidad se traduce en nuevas formas de marginalidad y fragmentación social, donde los migrantes son absorbidos

por sectores informales con limitado acceso a servicios públicos o diversas oportunidades laborales. Como afirma Portes (2010), “las migraciones internas reflejan no solo la búsqueda de bienestar, sino también las desigualdades históricas en la distribución del desarrollo” (p. 63).

Es necesario mencionar, cómo estos patrones migratorios no solo se ven representados en poblaciones indígenas, toda migración trae consigo un cúmulo de experiencias para comprender las implicaciones sociales y culturales de la movilidad humana. Más allá de las causas estructurales, como la pobreza o el conflicto, la migración se configura también como un proceso vivido, cargado de significados, emociones y estrategias de adaptación. Cada sujeto migrante reconstruye su identidad al enfrentarse a nuevos territorios, lenguajes y formas de vida y en el caso de mi familia este factor diferencial yace desde el carácter identitario y las formas de adaptabilidad desde lo propio y lo cotidiano. Lo que evidencia que migrar no solo implica desplazarse, sino también reconfigurar el sentido de pertenencia con el espacio. En este sentido, la experiencia migratoria permite analizar cómo los individuos negocian su lugar dentro de los espacios urbanos y rurales, transformando las estructuras propias de la modernidad de mutan las dinámicas de vida de quienes en este caso intentan habitar la ciudad y acoplarse a su acelerado proceso de crecimiento.

Recuerdo el año 2013 cuando apenas estaba en tercero de primaria y el núcleo familiar de mis padres (mis papás, mi hermana y yo) oficialmente hacíamos parte del cabildo gracias a un “voz a voz” que había llegado a mi mamá luego de un encuentro con un familiar lejano quien le sugirió acercarse a la sede administrativa del cabildo ubicada en la localidad

de Usme, fue allí en donde luego de un extenso papeleo que incluía un censo especializado en población indígena[2] y dirigido por integración social, que es una entidad pública encargada de desarrollar políticas sociales vinculadas a inclusión y tratamiento de poblaciones vulnerables (Secretaría de integración social, 2022). Ante este laborioso proceso, sentí la necesidad de preguntar al respecto; cosa a lo que mi mama, quien en ese momento trabajaba realizando labores del cuidado en casas de familia y en ese entonces tenía 54 años, respondió con las herramientas que tenía a su alcance "papi es que nosotros somos indígenas por parte de su abuelo". No fue una respuesta muy clara, sería mentiroso al decir que cambió mi vida de inmediato, pero sí debo reconocer que fue algo que quedó sonando fuertemente en mi cabeza desde ese entonces. Mi percepción hizo creer que esa parte de mi vida era algo así como un secreto familiar que no iba a salir de las conversaciones en casa (idea que estaba bastante errada) porque no fue nada más y nada menos que en el tercer periodo de ese año escolar que el ministerio del interior; el cual es un organismo de poder ejecutivo encargado del manejo general de los datos de carácter étnico en el país, hizo pública esta información para que las demás instituciones públicas tuviesen a la mano aquellos datos bajo el Artículo 49 del Decreto 19 de 2012 establece que la Dirección de Asuntos Indígenas, ROM y Minorías del Ministerio del Interior deberá "cargar en línea la información censal de población de comunidades y de los resguardos indígenas y las comunidades reconocidas, de las autoridades tradicionales indígenas reconocidas por la respectiva comunidad y de las

[2] En Bogotá, la Secretaría Distrital de Integración Social (SDIS) es la entidad encargada de reconocer, caracterizar y brindar atención a los distintos grupos poblacionales, entre ellos los pueblos y comunidades indígenas. El objetivo del censo o proceso de caracterización es identificar cuántas personas indígenas habitan en la ciudad, a qué pueblo pertenecen, en qué condiciones viven y cuáles son sus principales necesidades. Esta información permite diseñar políticas y programas específicos para su atención. (secretaria de integración social, 2022)

asociaciones de autoridades tradicionales o cabildos indígenas" lo cual se traduce a la necesidad estatal de compartir los datos a las demás entidades públicas. Yo estaba en clase de ciencias cuando de repente me llamaron a la puerta del salón a informarme que la alcaldía estaba otorgando algunos kits estudiantiles y que yo había sido seleccionado para ser beneficiario de aquel programa. Emocionado por dicha noticia recuerdo haber contado a mi grupo de amigos a lo cual preguntaron ¿Por qué usted si y nosotros no? Yo, sin ser consciente de qué podía pasar luego de eso, respondí – debe ser porque soy indígena – ellos quedaron igual de confundidos a como yo lo había hecho y la primera pregunta que recibí por parte de una de mis amigas de ese entonces fue: - ¿y a que tribu pertenece usted? – a partir de esa pregunta fueron naciendo cada vez más las preguntas con las que fui abordado, una más incómoda y burlesca que la anterior: ¿y en donde dejó las flechas? ¿Por qué no tiene taparrabos? entre otras, pues desde la infancia se empieza a transmitir una idea general ligada a la identidad y ciertos pueblos, Hall, (1996) dice que estas representaciones buscan legitimar una idea históricamente cargadas de exclusión y esencialismos que restan importancia a las distintas luchas que históricamente se han llevado a cabo en busca de desnaturalizar estas visiones sobre lo étnico. Solo recuerdo lo incómodo que fue ese momento, el silencio absoluto que de repente se generó y mi incapacidad de responder tales preguntas, así que todas las omití y preferí no tocar el tema luego de eso; además poco a poco fue creciendo cierta vergüenza de mi parte por miedo a experimentar nuevamente dicha sensación de aquella vez, no tenía a mi alcance ninguna herramienta que facilitara hablar del tema, ni mucho menos algo que pudiera usar a favor de mi identidad está siendo entendida como un "punto de sutura entre las posiciones que ofrecen los discursos sociales y las formas en que el individuo las asume o resignifica" según (Restrepo 2014).

Estas experiencias son un claro ejemplo de cómo hablar de las poblaciones indígenas implica reconocer una serie de problemáticas asociadas a los imaginarios sociales construidos históricamente desde los sistemas educativos en los cuales nos desarrollamos a lo largo de la vida. Desde edades tempranas, los niños y niñas son expuestos a narrativas escolares, familiares o sociales que reproducen estereotipos y visiones esencialistas sobre los grupos étnicos, presentándolos como pueblos inmutables y ajenos al proyecto de modernidad al que constantemente nos vemos expuestos. Esta forma de representación contribuye a negar algunos elementos que permiten ver a los indígenas como ciudadanos que hacen parte del panorama, además a reforzar jerarquías simbólicas heredadas del colonialismo. Como sostiene Hall (1997), "la representación no es un reflejo pasivo del mundo real, sino la práctica activa de producir significados que organizan y regulan las relaciones sociales" (p. 15). Desde esta perspectiva, esta serie de discursos educativos no solo describen la diferencia, sino que la construyen y fijan dentro de categorías que naturalizan la desigualdad, en donde cabe aclarar que este fenómeno no solo es evidenciado en las infancias, sino que, además, se transmite y transforma en ideas que preservan los adultos. Por ello, es necesario replantear la figura de las poblaciones indígenas contemporáneas que se han visto expuestas a una reconfiguración de sus prácticas y un proceso de adaptación a aquellas lógicas de un mundo moderno que usa su figura como elemento de progreso e inclusión pero que no reconoce a estas poblaciones como sujetos que hagan parte de la ciudad.

Poco a poco tuve que acostumbrarme a aquellas clases en donde hablar de indígenas era equivalente a hablar de culturas y poblaciones prehistóricas las cuales quedaron congeladas en el pasado, en ese punto de mi vida (año 2016) ya contaba con el privilegio de

participación en algunos espacios del cabildo, con poco interés de mi parte y múltiples confusiones que nacían a partir de mi experiencia escolar y lo poco que se habla al respecto. ¿indígenas en la ciudad? Porque, aunque sonara algo desacertado para algunos mi presencia afirmaba tal fenómeno, por otro lado, es curioso como en la ciudad se replica un proyecto ideológico modernista que históricamente ha buscado erradicar cualquier indicio de ruralidad de la figura urbana tradicional, pero como para las comunidades indígenas su acto de pervivencia más fuerte es traer la mayor cantidad de elementos propios de su hogar a la ciudad, en esta constante lucha por no dejar morir las costumbres y darle un espacio a un instrumento, una prenda o una totuma con alimento tradicional preparado en leña. Estos elementos, aunque al inicio ajenos fueron aquellos que me hicieron hacer parte, no solo por mi poca pero constante participación en algunos eventos sino porque era el vínculo perfecto con lo que se hacía en casa, en donde se me insistía hacer parte de estos espacios.

Mientras la modernidad privilegia la productividad económica y la autonomía individual, relegando a los mayores a espacios de inactividad social y concibiendo a los niños como sujetos incompletos o incapaces, las dinámicas en el pueblo pijao se caracterizan por reconocer en estos actores nodos fundamentales de continuidad identitaria y pedagogía comunitaria. Los adultos mayores actúan como depositarios de la memoria territorial, figuras de respeto y de sabiduría, sus prácticas y saberes juegan un papel fundamental en la construcción de conocimiento sumadas a la tradición oral que funciona como mecanismo de preservación, mientras que las infancias participan mediante la observación, la escucha y la incorporación temprana en eventos propios tales como (festivales, asambleas y consejos). De este modo, la articulación intergeneracional no sólo fortalece la cohesión tradicional, sino

que desafía las lógicas modernas de exclusión al situar la vejez y la niñez como dimensiones centrales de la reproducción cultural y política del pueblo. En mi caso fue en el año 2018 en el cual no solo era suficiente asistir a los distintos eventos que se organizan año tras año, sino que además se sumó la invitación abierta a todas y todos los guipas y guámbitos de la comunidad a participar en el consejo de jóvenes del cabildo, un espacio de participación autónoma que buscaba integrar a los jóvenes en distintas actividades de formación y participación según sus intereses guiados por algún mayor o mayora, en vista de producir e incrementar escenarios de formación y transmisión de saberes. Al inicio no estaba seguro si quería hacer parte de dicho grupo, no había una actividad en donde sintiera que podía destacar o aportar a la conversación, pero fueron muchas las voces que repetitivamente me convencieron de hacer parte precisamente porque más que aportar, tenía mucho por aprender. No solo fue un tanto más satisfactorio reunirme con otros guámbitos de mi edad, sino que, además fue una experiencia que me ayudó a entender este proceso como algo más estructural que vinculaba vidas más allá de la mía.

Hacer parte del consejo y su vez del grupo de música del cabildo fue lo que me llevó a dejar la vergüenza a un lado y poco a poco ir construyendo aquellas respuestas necesarias a la hora de abordar una pregunta incómoda sobre el tema y aunque lo que al principio fue una obligación ya iba resultando como un interés. Con el pasar del tiempo al cabildo se sumaban más recursos, más familias y su vez más actividades, actividades que requerían de largas tareas desempeñadas por las autoridades y viajes de más de 6 horas para la adquisición de materias primas que ayudaran con la elaboración de herramientas, instrumentos y utensilios de cocina propios; materiales como la el totumo, el fique y las semillas eran el

principal atractivo no solo por su utilidad material sino por su carácter simbólico a través de la pervivencia de estos elementos traídos a la ciudad. Esto no solo construye un acto de resistencia, sino que además dota de sentido el uso de artefactos que en la ciudad parecen obsoletos, pero que logran adherirse al paisaje urbanístico como un acto de resistencia que da como resultado una cultura que pareciera híbrida.

Desde la perspectiva de Canclini, las culturas híbridas emergen en contextos donde prácticas tradicionales y dinámicas modernas se entrecruzan, generando configuraciones culturales que no son puras ni estáticas, sino resultado de negociaciones continuas. Esta noción nos es útil para comprender en este caso cómo la comunidad pijao reelabora sus prácticas materiales como el uso del fique, las semillas o el totumo en escenarios como Bogotá, donde a través del tiempo se es vista la necesidad de adaptarse a nuevas demandas económicas, institucionales y por supuesto simbólicas (en el caso de los eventos tradicionales). En términos de Canclini (1990), la hibridación "no implica la desaparición de lo propio, sino su rearticulación en sistemas más amplios de circulación y significación" (p. 14). Así es como los Pijao no hemos abandonado nuestros saberes materiales, sino que han sido integrados en mercados artesanales (como la venta de tejidos y otros objetos elaborados desde cero), proyectos comunitarios o disputas por el reconocimiento cultural en espacios que históricamente no se han pensado para ello. Con el fin de producir nuevas formas híbridas de pensar lo indígena que combinan tradición y construcción de nuevos escenarios urbanos sin perder nuestro anclaje identitario.

2.2 El festival de la chicha y el maíz, en busca del equilibrio entre el "chiri chajuá"

"Que la preparación de la chicha, por la naturaleza de las sustancias que entran en ella y la manera como se hace, da lugar a mucho desaseo y en ella se producen toxinas terribles, procedentes de las ptomainas y leucomaínas originadas por las series de fermentaciones a que se somete el maíz, con grave daño de la salud de los consumidores y del estado sanitario de la ciudad". Acuerdo 14 del Consejo Municipal de Bogotá (1916)

El reconocimiento formal de los cabildos indígenas en Bogotá inició a comienzos de la década de 1990 con el Cabildo Indígena Muisca de Suba, registrado por el Ministerio del Interior el 20 de enero de 1991, convirtiéndose en el primer antecedente urbano de gobierno propio en la capital. Posteriormente, en 1999, mediante la Resolución 4047, el mismo Ministerio reconoció al Cabildo Indígena Muisca de Bosa, consolidando así la presencia muisca en dos de las localidades históricamente ligadas a este pueblo. Finalmente, en 2005, el Ministerio del Interior legalizó al Cabildo Indígena Ambiká–Pijao, lo cual reflejó una parte significativa en el amplio proceso de migración y organización de pueblos no originarios de la sabana, ampliando el panorama indígena en la ciudad de Bogotá (Ministerio del Interior, 2005). La legalización de estos tres cabildos anteriormente mencionados marcó un precedente para el surgimiento y consolidación de otros procesos organizativos en la ciudad. Estos primeros reconocimientos permitieron visibilizar la existencia de pueblos indígenas en el contexto bogotano, lo que abrió el camino para que comunidades como la Inga, la Kichwa, la Misak y la Nasa, iniciaran procesos de constitución de cabildos en Bogotá a la par. Según (El Espectador, 2013; Secretaría Distrital de Planeación, 2011). A partir de la década del 2000, el Ministerio del Interior y el Distrito comenzaron a recibir y tramitar múltiples solicitudes de reconocimiento, reflejando no solo la diversidad étnica de la capital, el carácter

migrante de varias de estas comunidades, sino también una aceleración en estos procesos jurídicos y organizativos como resultado de años de gestación de un proceso de construcción ciudadana llevado a cabo desde muchos años atrás. Un ejemplo claro de estos procesos es la consolidación del cabildo Ambiká Pijao y su organización informal que se llevó a cabo desde sus inicios, a lo cual ahondaremos de forma más detallada más adelante.

Este largo proceso de identificación de los cabildos indígenas en Bogotá entre 1991 y 2005 respondió a un contexto político y jurídico marcado por la Constitución de 1991, que declaró a Colombia como un estado pluriétnico "**El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana**" (Constitución Política de Colombia, 1991, art. 7). Este cambio implicó la obligación de garantizar el derecho a la identidad cultural y a la organización política de los pueblos indígenas, incluso en entornos urbanos y en este caso más específico en Bogotá a partir de distintas políticas públicas que han alimentado distintos procesos de carácter étnico. A nivel distrital, la presencia creciente de comunidades indígenas migrantes y originarias demandaba respuestas institucionales que aseguraran acceso a salud, educación y vivienda con enfoque diferencial. En el caso del pueblo pijao y su proceso de reconocimiento institucional como cabildo, ha sido clave para generar canales formales de interlocución con la Alcaldía Mayor y las entidades distritales, fortaleciendo la participación política y facilitando la realización de distintas actividades con las cuales se busca resignificar la presencia de población pijao en la ciudad.

En el caso del pueblo Pijao, una de estas actividades mencionadas que se realizan en pro de preservar algunos usos y costumbres desde la ciudad es el festival de la chicha y el maíz. Un evento que desde su inicio ha sufrido distintos cambios y transformaciones de

carácter organizativo, pero que aun así conserva muchas de sus tradicionales actividades que no solo celebran la pervivencia del pueblo pijao, sino que además desglosa múltiples formas de celebración en comunidad que finalmente terminan en un combite con música, comida y baile; dignos de toda una celebración de un año nuevo tolimense. Debo reconocer que mis 22 años de edad no me han permitido hacer parte de la totalidad de festivales de la chicha celebrados en Bogotá. Por lo tanto, he tenido que acudir a la sabedora María Derlys Juanias, quien, acompañada de su forma particular de contar las cosas y un par de bizcochos de maíz, me contó detalles suficientes como para datar el primer festival de la chicha realizado por el cabildo.



Ilustración 7. Comparsa del festival de la chicha

Tomada de: *Festival de la chicha y el maíz 2025*. Por, Segura (2025)

Este evento que tiene sus inicios en el año 2008 ha tenido distintos retos a la hora de su ejecución, pues, no es del todo sencillo traer una celebración tan cálida, espiritual y

significativa a un espacio tan frío y ruidoso como lo es Bogotá. Además, no se trata de una celebración cualquiera, se trata del año nuevo Pijao, que a su vez se lleva a cabo durante el solsticio de verano [3] (21 de junio), nuestra cosmovisión liga esta celebración no solo como el marco de un año nuevo sino también como la conmemoración a partir del alimento y bebida sagrada para el indígena pijao, el maíz representado como sustento alimenticio y su vínculo a las prácticas agrícolas en donde se celebra la abundancia y el equilibrio necesario para la preparación de la chicha vista no solo como una bebida fermentada a base de maíz, sino cómo esta representa el equilibrio y se es vista como fuente de alimentación y a su vez como medicina. Históricamente el maíz y la chicha son símbolos de resistencia y elementos cargados de simbología tradicional, para cada pueblo significa algo diferente y en el caso del pueblo pijao, el maíz no es solo un alimento, sino un símbolo integral de la vida, la espiritualidad y la identidad colectiva. Tal y como lo relatan los tatas (mayoras) de la comunidad, "el maíz está presente en nuestra cosmogonía, donde se narra que los primeros hombres y mujeres fueron formados a partir de su masa, lo que le da un carácter sagrado. Este grano representa el ciclo de la existencia: nacer, crecer, morir y renacer, del mismo modo que la semilla germina, florece y vuelve a la tierra".

[3] El solsticio de verano es un evento astronómico que ocurre cuando el Sol alcanza su punto más alto en el cielo, marcando el inicio del verano y el día más largo del año. Este fenómeno sucede debido a la inclinación del eje terrestre, lo que hace que los rayos solares incidan de manera más directa sobre uno de los hemisferios. En el hemisferio norte se presenta alrededor del 21 de junio, mientras que en el hemisferio sur ocurre hacia el 21 de diciembre. Según la NASA (2023), "los solsticios ocurren dos veces al año y marcan los momentos en que el eje de la Tierra se inclina más hacia o más lejos del Sol, generando los cambios estacionales más notorios". Esta variación de la luz solar ha sido fundamental en la organización de calendarios agrícolas y rituales en diversas culturas.



Ilustración 8. Ofrenda del ritual de armonización

Tomada de: *Festival de la chicha y el maíz 2025*. Por, Segura (2025)

El acto de sembrar maíz entre los Pijao no es una simple actividad agrícola; se trata de un ritual comunitario y espiritual que implica agradecer a la Bota Ima (madre tierra) por su fertilidad y pedir equilibrio entre quienes lo hacen con el fin de darle un sentido a la siembra. Durante la siembra y la cosecha se realizan ofrendas, cantos y danzas, reafirmando el vínculo con los ancestros que enseñaron las técnicas de cultivo y la versatilidad de este alimento que se transforma en comida y bebida a la vez y que debe ser compartida; una materia prima que finalmente es transformada en chicha y que a partir de su preparación representa el equilibrio entre el chiri (frío) y el chajuá (calor) dos fuerzas naturales que deben

permanecer en constante equilibrio dentro de nuestro cuerpo y que en la chicha al servirse fría, pero hervirse durante 12 horas seguidas durante su preparación representa dicho balance. Por otro lado, la chicha en la ciudad de Bogotá representa una serie de disputas históricas. Como lo desarrolla Moreno, (2019):

> "Desde la última década del siglo XIX y hasta la primera mitad del XX, las clases populares realizaban cotidianamente prácticas sociales y culturales, como reunirse en las chicherías para departir, conformar grupos mutualistas, jugar tejo, hablar de política y por supuesto enchicharse como acto ritual que amenizaba las actividades sociales. Sin embargo, estas actividades no eran bien vistas por las élites políticas ni por la naciente clase industrial capitalina, dado que, resultaban contrarias al modelo modernizador e higienista proyectado para el desarrollo de la capital del país, en consecuencia, fueron objeto de persecución y censura por parte del estado". P. (9)

A partir de ello, el consumo y expendio de la chicha traía consigo un carácter moral y ético que se planeó sustituir con la producción masificada de cerveza para que esta reemplazará el consumo de chicha y sus derivados. La incorporación de esta industria, no solo atendía a dicho flagelo, sino que además buscaba incorporar a Bogotá prácticas industriales que propulsaron su intento por modernizarse a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Como señala Bermúdez (2007), la llegada de la industria cervecera a Bogotá implicó "la adopción de tecnologías modernas, la consolidación de un mercado urbano y la reorganización del trabajo fabril, elementos que transformaron de manera significativa la estructura económica de la ciudad" (p. 45). Dicho así, la instalación de fábricas como Bavaria no solo introdujo tecnologías de manufactura avanzada, sino que también reorganizó dinámicas laborales y patrones de consumo en la ciudad como los anteriormente

mencionados, articulándose con la emergencia de un mercado interno urbano en expansión. Así, la cerveza y su consumo dejaron de ser un bien artesanal para convertirse en un producto industrial capaz de integrar a Bogotá en circuitos económicos más amplios, evidenciando cómo las industrias y de consumo masivo participaron activamente en la conformación de este nuevo mercado.

Este análisis nos permite reconocer como un acto de resistencia la realización del festival anual de la chicha y el maíz del cabildo Ambiká Pijao en la ciudad de Bogotá, localidad 5 de Usme. Inicialmente se pensó en el 2008 como un evento pequeño, dirigido a las familias inscritas al cabildo, en busca de la reproducción de saberes tradicionales a partir de un pequeño concurso que buscaba coronar a la reina y el rey de la chicha. Hacer parte de este certamen requería netamente de conocer usos y costumbres propios de la comunidad, resaltando la importancia de la chica, su cosmovisión y su significado, el evento tenía una duración de todo un día y finalizaba con la coronación de los reyes y por supuesto un espacio dedicado para el convite, tejer la palabra y la toma de la chicha. Desde ese año se prepara el maíz y su cocción en el municipio de Coyaima, para luego ser transportada a Bogotá para ser licuada, fermentada en grandes tinajas y finalmente consumida por la comunidad durante el evento, este proceso de preparación toma alrededor de dos semanas y la participación de más de 12 tatas (mayoras y mayores) además del proceso de preparación una de las tradiciones que siempre ha pervivido es que no se le puede dar chicha a quien no la pida en su totuma (recipiente tradicional que se hace a partir de la cáscara seca del fruto del árbol de totumo) y su consumo es completamente libre e ilimitado durante el evento.

En suma, de todo ello, cabe mencionar como para este y todos los espacios pensados para la comunidad, resalta la principal importancia de brindar alimentos propios del territorio tolimense y traer la mayor cantidad de elementos gastronómicos en busca de una soberanía alimentaria. La soberanía alimentaria, entendida como el derecho colectivo a definir sus propios sistemas de producción, distribución y consumo de alimentos, o en palabras de Rodulfa tique, (2025) “hay que asegurar la forma en la que todos los paisanos comamos rico, yo prefiero mil veces una totumada de peto con carne asada que un paquete de papas y un jugo, es traer y compartir lo que uno comía en territorio” así es cómo estas prácticas adquieren una relevancia particular en el caso de la comunidad Pijao, pues articula dimensiones políticas, culturales y epistémicas de su existencia. Esta soberanía no se reduce a la autosuficiencia material, sino que implica la capacidad de mantener regímenes gastronómicos propios, sustentados en conocimientos tradicionales que producen identidad e intencionan el acto de compartir un alimento. Así, la defensa de la soberanía alimentaria se configura como un ejercicio de autodeterminación que desafía las lógicas alimentarias de la ciudad, afirmando la validez de sus saberes y su derecho a reproducirlos en contextos de creciente presión urbana y estatal que degradan la presencia de una fogata y una olla de sancocho a la mitad de un parque.

Ya son 17 años consecutivos desde que se dio inicio a este evento en la ciudad de Bogotá y aunque siempre se ha contado con una excelente participación por parte de la comunidad, es necesario mencionar una disminución durante los últimos años a causa de razones que aún se desconocen. El festival de la chicha es el ejemplo perfecto de cómo adaptar prácticas tradicionales en contextos urbanos y aquellas dificultades que nacen el

proceso, es más que la reunión de un grupo de personas para hacer ruido, reír o quemar hierbas en un círculo a mitad de la calle, es una forma de mantener vivo el calor que se produce al reunirse en comunidad a compartir una totumada de chicha.

A lo largo de este capítulo se evidencian varios elementos que permiten analizar cómo, en el caso de Bogotá, ha existido un afán constante por reproducir las lógicas propias de la modernización. Sin embargo, este fenómeno no es exclusivo de la capital colombiana; como señala Canclini, (1990) se trata de un patrón extendido en diversas ciudades latinoamericanas que han intentado integrarse a los modelos hegemónicos de desarrollo. Este proyecto modernizador estuvo acompañado de múltiples problemáticas derivadas del atraso económico estructural y de la inestabilidad que implicaba implementarlo en centros urbanos que, al mismo tiempo, recibían poblaciones campesinas, indígenas y sectores de clase alta emergente que transforman continuamente el espacio urbano. Así, la intención no solo era modernizar la ciudad, sino también unificar y homogeneizar a sus habitantes para que encajaran en la imagen de una urbe "civilizada" y funcional a los ideales de progreso.

En este proceso se observan patrones históricos de segregación dirigidos hacia todo aquello que no encajaba en el imaginario modernista, expresados en prácticas de blanqueamiento simbólico y material que buscaban "corregir" la presencia de grupos considerados incompatibles con la ciudad ideal. Este fenómeno es aún más complejo de lo que parece, pues todo indica que el proyecto nacional de modernización, lejos de consolidarse, ha revelado profundas contradicciones y limitaciones que evidencian su tendencia al fracaso o, al menos, su incapacidad para integrar de manera justa y equitativa la diversidad social, étnica y racial del país; lo que para Hall, (1995) es percibido como

narrativas nacionales que producen exclusión en distintas escalas hacia diferentes grupos étnicos y raciales formando así un triángulo que replica y naturaliza discursos poscoloniales que en este caso determinan quién “merece” hacer parte o no de la moderna capital.

La etnicidad pijao, lejos de ser reconocida como una forma legítima de ciudadanía urbana, ha interpelado desde sus prácticas algunos de estos discursos raciales, aun así, cabe reconocer ciertas problemáticas que al hoy, permea muchas de estas prácticas tradicionales descritas anteriormente. Esto puede plasmarse en cómo las personas han experimentado un distanciamiento progresivo de los espacios culturales, no porque renuncien a su identidad, sino por una serie de razones más estructurales, ante esta situación nacen algunas hipótesis que planean ser resueltas conforme avance esta investigación. Una de ellas puede ser como la ciudad impone ritmos, demandas y presiones que dificultan su participación plena; este proceso no implica una pérdida cultural absoluta, sino la evidencia de cómo la ciudad configura prioridades, por otro lado, se puede tratar de una desvinculación identitaria llevando a que la participación cultural deje de sentirse como una prioridad y pase a convertirse en un acto exigente, e incluso poco interesante, para quienes buscan hacer parte de estas nuevas formas de habitar la ciudad sin dejar a un lado las prácticas ancestrales, pero que con el tiempo han reconfigurado sus ideales al verse expuestos como simples expresiones folclóricas en donde se ha perdido el sentido y el carácter simbólico. Ante este panorama nacen ciertas preguntas sobre el futuro y las posibilidades de acción en pro de la participación y la resignificación de prácticas ancestrales pijaos en la ciudad de Bogotá porque aún lejos de desaparecer si cruzan por una oleada de disminución en términos participativos a lo cual nacen nuevos retos que merecen ser abordados.

3. Capítulo 3 - Urbanismo, desarraigo y territorio: ¿Podemos redefinir la ciudad desde lo ancestral?

Al retomar los postulados de urbanistas como Lefebvre, podemos evidenciar que el mercado propio de la modernidad entiende la ciudad como un producto, un contenedor que simplemente enfrasca todo aquello que desea replicar el capital, del cual se despliega una fuerte circulación de bienes y servicios y su crecimiento radica en la fuerza y la producción de su industria. Desde esta perspectiva, la ciudad ha dejado de ser un espacio construido colectivamente en función de quienes la habitan y ha desplegado una serie de inequidades que se convierten en los elementos claves para que este espacio se dispute de manera desigual, todo ello para convertirse en un producto planificado y mercantilizado, pero, ¿la ciudad es realmente un objeto inamovible? O por el contrario aún existe la posibilidad de pensar y crear otro tipo de ciudad que retome a sus habitantes como pieza clave en la producción de un espacio en función de ellos.

El objetivo inicial del presente capítulo busca responder estos cuestionamientos poniendo como objeto de estudio la población indígena pijao quienes son el eje clave para esta investigación. Además, su presencia en la ciudad de Bogotá es el ejemplo más concreto de reconfiguración espacial y cómo su presencia en el entorno refleja no solo una mutación identitaria, sino que además refleja un cambio en el espacio que desafía los marcos hegemónicos que intenta reproducir el fenómeno de la urbanización. La forma en la que estas comunidades indígenas permanecen, convive y se transforman en unidad a la par de la ciudad representa mucho de lo que el urbanismo contemporáneo desea expulsar y a partir de esto son las comunidades indígenas quienes deben adaptarse al escenario desigual y no la ciudad

quien reproduzca algunas alternativas para integrar a la totalidad de la población. Bajo esa lógica es en este punto en donde se replica la idea que las poblaciones indígenas solo deben habitar las zonas rurales del país, respaldado por ideas que refuerzan discursos que exotizan al indígena, aplauden su estética cuando se trata de artesanías o elementos que se puedan mercantilizar, sin embargo, estos elementos no tienen lugar en la ciudad contemporánea que se quiere mostrar ante el mundo. Todo ello nos hace cuestionar ¿Cuál es realmente la población para quien está pensada la ciudad de hoy en día?

En el análisis de las dinámicas urbanas contemporáneas, sumada a los planteamientos de Henri Lefebvre desarrollados en La revolución urbana (1970) ofrecen herramientas teóricas lo suficientemente relevantes para comprender la manera en que la expansión de lo urbano transforma no solo el espacio físico que como mencionamos anteriormente se percibe como estático, sino también las relaciones sociales que en él se desarrollan. A partir de los primeros capítulos de esta obra, Lefebvre propone entender la urbanización como un proceso histórico que desborda los límites tradicionales de la ciudad y se extiende sobre el territorio, produciendo nuevas formas de centralidad, con ello fenómenos como la segregación y una notoria reorganización de la vida cotidiana de quienes habitan la ciudad. En este marco, la noción de sociedad urbana permite analizar cómo distintos grupos sociales se insertan en espacios metropolitanos atravesados por desigualdades y tensiones que históricamente permean a poblaciones entendidas como inferiores. Desde esta perspectiva teórica, el desarrollo del presente capítulo retoma dichos aportes para examinar la experiencia de miembros del pueblo Pijao que habitan en algunas periferias pertenecientes a las localidades de Usme y Ciudad Bolívar de Bogotá, con el propósito de analizar de qué manera los procesos de urbanización influyen en sus prácticas sociales y ancestrales, en la configuración

de sus territorialidades y en las estrategias mediante las cuales se intenta preservar su identidad y sus formas de organización dentro del contexto urbano.

En el desarrollo de la presente investigación, el uso de herramientas metodológicas como la entrevista se constituye como un elemento fundamental para acceder a las experiencias, percepciones y significados que miembros y participantes de la comunidad indígena Pijao construyen en torno a la vida cotidiana, en relación con sus usos y costumbres. Este recurso es pieza clave para aquello que se pretende abordar a lo largo de este capítulo, debido a el potencial analítico que nace de estas entrevistas realizadas, pues, no hay mejor información que la que es tomada de primera mano de sabedores, tatas y familias que han dedicado su vida a la construcción de narrativas en torno a su identidad. Más allá de la recopilación de información ambigua, este recurso permite aproximarse a las vidas de los sujetos y comprender cómo interpretan y resignifican su presencia en la ciudad. Por otro lado, es necesario resaltar la diversidad en lo que cada comunero percibe desde su experiencia porque en este sentido, este recurso posibilita reconocer la dimensión subjetiva y el contraste entre los diferentes contextos.

Como señalan (Denzin & Lincoln, 2012), la entrevista cualitativa permite explorar "los significados que las personas atribuyen a sus experiencias vividas", convirtiéndose en un medio facilitador para comprender en este caso fenómenos urbanos que si bien se evidencian en la mayoría de la población bogotana es la perspectiva indígena la que en este caso resalta un carácter diferencial como lo hemos observado a lo largo del documento. De esta manera, las entrevistas realizadas en el marco de esta investigación no solo aportan información cotidiana relevante, sino, que también permiten contrastar conceptos como espacio, territorio, identidad y mucho de lo que se busca problematizar desde la geografía

urbana contemporánea desde relatos y prácticas del día a día sumadas a la cosmovisión que percibe el espacio de una forma completamente diferente y que evidencian las formas en que los indígenas Pijao habitan, interpretan y negocian su lugar dentro del contexto urbano de Bogotá. Para el desarrollo de las entrevistas se plantearon una serie de categorías iniciales que dieran paso a la conversación; aun así, durante la realización de estas emergieron nuevas categorías que trazaron una nueva ruta de análisis para el desarrollo de este capítulo. El siguiente grafico ilustra dichas categorías:



Ilustración 9. Diagrama categorías entrevistas

Fuente: Elaboración propia

3.1 La ciudad que se disputa en silencio

Para continuar, es necesario definir algunos conceptos base, la urbanización puede entenderse, desde los planteamientos de Lefebvre en La revolución urbana (1970), como un proceso histórico que trasciende el crecimiento físico de las ciudades y se relaciona con la transformación profunda de las estructuras sociales, económicas, espaciales e incluso ideológicas de la sociedad. En los primeros capítulos de esta obra, Lefebvre sostiene que el desarrollo industrial impulsa una expansión progresiva de lo urbano que termina por desbordar los límites tradicionales, modificando las estructuras base de la ciudad que históricamente ha tenido cambios de manera gradual, configurando lo que denomina una "sociedad urbana". En este proceso, fenómenos como la concentración de actividades, la expansión de las periferias y la reorganización del espacio social evidencian que la urbanización implica tanto dinámicas de centralización como de dispersión, generando nuevas formas de relación entre el espacio, la economía y la vida cotidiana de las diferentes personas que habitan la ciudad (Lefebvre, 1970). Desde esta perspectiva, lo urbano no se reduce a una forma física de asentamiento, sino que constituye un campo complejo de relaciones sociales en el que intervienen procesos económicos, políticos y culturales que moldean la organización del territorio y las prácticas que allí se gestan. En consonancia con esta interpretación, autores como David Harvey han señalado que la urbanización debe comprenderse como una dinámica estrechamente vinculada a las transformaciones del capitalismo y a la producción social del espacio, lo que refuerza la idea de que la ciudad y sus periferias son escenarios donde se manifiestan y reproducen diversas desigualdades y disputas por el uso y significado del espacio (Harvey, 2008).

A partir de esta comprensión del proceso de urbanización, Lefebvre profundiza en el segundo capítulo de su obra en una hipótesis que busca problematizar la manera en que se piensa el futuro de la sociedad contemporánea; es aquí en donde retomamos la pregunta inicial. El autor plantea que la expansión de la urbanización ha alcanzado tal nivel de desarrollo que resulta cada vez más difícil imaginar formas de organización social que no estén atravesadas por este fenómeno. Sin embargo, Lefebvre advierte que esta dificultad no responde únicamente a condiciones materiales o espaciales, sino también a la presencia de ciertas barreras ideológicas que limitan nuestra capacidad de pensar alternativas que estén fuera de este proceso, fuerza o corriente a la que parece casi imposible escapar. Estas barreras se manifiestan en discursos técnicos, políticos y académicos que buscan ser replicados y que asumen el crecimiento urbano como un proceso inevitable y lineal, naturalizando la expansión de la ciudad lo cual impide y reduce la capacidad de reflexión sobre sus contradicciones sociales (incluidas la segregación socioespacial). En este sentido, el autor sostiene que la ideología del urbanismo moderno tiende a presentar la urbanización como un destino histórico incuestionable, lo que dificulta imaginar otros horizontes posibles de organización del espacio. Así la hipótesis de Lefebvre no consiste únicamente en reafirmar el avance de la sociedad urbana, sino también en evidenciar y confirmar cómo ciertos marcos de pensamiento contribuyen a estructurar esa idea, al mismo tiempo que imposibilitan la posibilidad de cuestionar o transformarla, pues, en la actualidad se nos es casi imposible pensar en la ciudad sin pensar en urbanización (Lefebvre, 1970).

La experiencia de una de las artesanas de la comunidad pijao representa una de muchas de estas desigualdades mencionadas que hacen parte de habitar la ciudad:

> “Yo hace muchos años tengo una enfermedad en una pierna y después de eso mi único sustento es hacer mis muñequitas, a mí el cabildo y la alcaldía me han llevado a ferias y allá yo puedo vender mis cositas y en cabildo me tiene en cuenta para todo y allá también vendo. Porque cuando yo llegué aquí a Bogotá y más que como uno siempre trabajo en el campo a uno solo le daban trabajo como empleada de servicio y trabajé un tiempito en eso, pero ahí tuve la oportunidad de empezar hacer mis artesanías y mi esposito me ayudó con los materiales.”
>
> “Claro, es una forma como de uno escapar mijo porque uno a veces esta ciudad y estar encerrado y enfermo es muy duro y es muy aburridor y más cuando uno fue una mujer tan activa…. A mi enseñarle a los guipas a mí me emociona”
>
> (Yate Isabel, artesana pijao. 2025)

La ciudad dentro de sus lógicas económicas, desecha todo aquel sujeto que no hace parte de su pirámide productiva y dentro de esta población encontramos a los adultos mayores. En contraposición de la representación que se le da a la adultez en muchas de las comunidades indígenas, pues, es la figura de adultez quienes representan mayor potencial no sólo en términos de conocimiento sino también en utilidad, por lo tanto, si es importante pensar en otras lógicas u otra visión de ciudad posible, en donde se integre todo aquel que hace parte de ella.

3.2 Capital, habitus y perdida, el desarraigo desde Bourdieu

Desde otra mirada teórica, la obra El desarraigo (2017), elaborada en colaboración entre Pierre Bourdieu y Abdelmalek Sayad a partir de investigaciones realizadas en Argelia

durante el proceso de descolonización, ofrece herramientas conceptuales de gran potencia analítica para comprender los procesos de migración forzada, ruptura territorial y reconfiguración identitaria que experimentan poblaciones desplazadas de sus territorios de origen. Aunque esta obra literaria se centra en la experiencia campesina, sirve como fuente de análisis para cualquier tipo de población marginada proveniente de la ruralidad que haya perdido su vínculo con su territorio de origen.

En el primer capítulo, Bourdieu y Sayad analizan los efectos sociales y subjetivos del proceso de desplazamiento sobre las comunidades campesinas argelinas, con el objetivo de mostrar cómo la ruptura con el territorio de origen no implica únicamente una pérdida material, sino una profunda desestructuración de los esquemas de percepción, valoración y acción que constituyen el habitus de los sujetos. El concepto de habitus, entendido como el sistema de disposiciones duraderas que los individuos incorporan a través de su experiencia en un campo social determinado, resulta fundamental para comprender los procesos de adaptación y resistencia que experimentan los miembros del pueblo Pijao al asentarse en este caso en la ciudad de Bogotá, donde las condiciones materiales y simbólicas de vida difieren radicalmente de las de su territorio ancestral, por ende resulta pertinente para esta investigación (Bourdieu y Sayad, 2017, pp. 19-57). La población reasentada no solo pierde su tierra y su modo de subsistencia material; pierde también el universo simbólico que confería sentido a su práctica cotidiana, sus representaciones del tiempo y del espacio, sus formas de sociabilidad y sus categorías de percepción del mundo social. En palabras de los propios autores, "el desarraigo brutal de una población entera de su tierra y de su universo mental" produce individuos "desposeídos de todo" (Bourdieu y Sayad, 2017, p. 11).

Por otro lado, el segundo capítulo profundiza en el análisis de la violencia simbólica ejercida sobre las poblaciones desplazadas, entendida como aquella forma de dominación que opera a través del desconocimiento y la naturalización de las relaciones de poder. Bourdieu y Sayad muestran cómo los campesinos desplazados interiorizan frecuentemente la visión dominante que los descalifica y los ubica en una posición de inferioridad social, lo que genera profundas tensiones en la construcción de su identidad. Esta dimensión es relevante para el análisis de esta investigación, donde es posible notar a través de las distintas experiencias relatadas que existe una discriminación étnica y la estigmatización en algunas de las zonas de las localidades trabajadas, pues se trata de espacios en donde convergen actividades propias de la comunidad y al mismo habitan otras personas que a partir de miradas o comentarios estigmatizantes, deslegitiman estos actos. todo ello, resignificado en formas de violencia simbólica que condicionan los procesos de autorreconocimiento y organización colectiva de esta comunidad (Bourdieu y Sayad, 2017, pp. 59-103).

Sumado a ello, otra teoría que trabaja el autor es la temporalidad del desarraigo vista como el orden que es radicalmente alterado por el desplazamiento urbano y como la relación con el tiempo se desorganiza. El sujeto que se ve expuesto a este fenómeno, no solo ha perdido el espacio físico de su comunidad, sino también la estructura temporal que le permitía organizar su cotidianidad los ciclos del cultivo, el tiempo y las actividades que se desarrollaban y aquellos momentos en donde se tejía la palabra o se compartía el conocimiento. En su lugar encuentra la temporalidad del salario, el arriendo mensual, la urgencia de la supervivencia cotidiana en función de una lógica productiva. Esta sustitución no es neutral: implica la destrucción de una forma de ser en el mundo que no puede recuperarse simplemente con el acceso a los recursos materiales de la ciudad, porque tensiona

la estructura más profunda de la experiencia social. como ejemplo de ello tenemos la experiencia de una de las mujeres entrevistadas cuyo deseo es permanecer en la ciudad, es aquí en donde ha logrado mejorar su calidad de vida, pero en consecuencia ha tenido que dejar sus usos y costumbres a un lado:

> "Yo creo que uno de los retos más grandes fue adaptarme a esta ciudad tan grande y a torear esta ciudad, al trabajo…. A ir y venir a criar mis hijos sola, todo es un reto, yo tenía que saber de dónde sacaba para el arriendo, para la comida, pa sostenerme yo y sostener a mis hijos porque yo no tenía ese apoyo económico que es lo primordial que se necesita en una ciudad como esta"
>
> "Yo estoy vinculada y al mismo tiempo no al cabildo. Porque hace como 5 años no voy, sí hago parte del censo, pero no soy activa… yo no podía ir a las reuniones porque estaba trabajando, yo no podía ir al festival de la chicha porque en ese día yo tenía que lavar y alistar lo de la semana, no podía ir al carnaval de no sé qué, por falta de tiempo, las elecciones eran los sábados y no podía ir …. a nada de eso, no era porque no quisiera o no me interesara, sino porque era eso o no iba a trabajar."
>
> (Mirtha, integrante de la comunidad pijao. 2025)

Con estos puntos claros podemos afirmar un par de cosas. En primer lugar, que las teorías e hipótesis que distintos autores desarrollaron desde hace décadas, pueden ser confirmadas en la actualidad; no solo son vigentes, sino que además son teorías que con el pasar del tiempo toman cada vez más fuerza. En un segundo lugar, vinculándolo a teorías trabajadas en el capítulo anterior, es notorio que las corrientes como la urbanización en su proyecto modernizador buscan principalmente no solo hegemonizar el espacio en un paisaje plano, estético y estático, sino que además se busca homogeneizar a su población, allí nace

el afán en este caso de expulsar o transformar todo aquello que no pertenezca a ese marco y así es como esto se integra a las dinámicas que producen el desarraigo. Las comunidades indígenas que habitan la ciudad son un claro ejemplo de aquello que se busca llevar al campo, al bosque, a la ruralidad, pues ahí es donde realmente "pertenecen" y donde realmente combinan con el paisaje.

Tal parece que la gran disputa la está ganando la ola de urbanización que hoy nos abarca, las experiencias de vida hablan por sí solas y el deseo de retornar a lo rural si bien no es una idea que comparta la totalidad de la población indígena (como lo observamos en el caso particular de la señora Mirtha), tampoco es una idea muy alejada de lo que estas corrientes quieren. El testimonio de Rodulfa Tique, mayora Pijao entrevistada en el marco de esta investigación, materializa esta idea:

> "Uno aquí en la ciudad se siente como encerrado, porque yo allá salía descalza caminaba, iba al aljibe por agua, si me daba hambre me bajaba un racimo de plátano y me lo comía con un pite de muerto, pero acá es diferente, yo no puedo salir ni sola, mis hijos no me dejan, para ir al médico me toca con alguno de mis nietos o alguien, a uno le da miedo que lo roben, que los carros, ya no lo conocen a uno, la comida y el clima es diferente, a toda hora me toca vivir, así como me ve, forrada porque uno aquí el frío…. a uno el frío le hace daño. Todo, el trabajo, las costumbres porque uno va por la calle y la gente lo mira raro por cómo uno va vestido o como uno habla."
>
> (Rodulfa tique, mayora pijao. 2025)

En este relato se condensan todas las dimensiones del desarraigo desde: la pérdida del vínculo territorial (el aljibe, el plátano, el caminar descalza), la ruptura de las redes de reciprocidad y cuidado (la dependencia de terceros para los desplazamientos mínimos), la

inadaptación cotidiana y corporal al nuevo entorno (el frío, la ropa, la comida) y la estigmatización cultural en el espacio público (la mirada del otro que señala la diferencia). Cada uno de estos elementos corresponde a lo que Bourdieu denominó el "efecto del *habitus*": la persistencia de disposiciones que ya no encuentran las condiciones de su actualización, y con esto una forma de problemática social que no es meramente perceptivo, sino estructuralmente producido.

Uno de los elementos más interesantes dentro de esta investigación es que precisamente todas las experiencias de vida son completamente diferentes. Como soporte de eso, en el marco de esta investigación se realizaron diferentes entrevistas a personas pertenecientes a la comunidad indígena pijao; desde comuneros y autoridades, hasta parteras y médicos ancestrales. Todo con el fin de analizar diferentes perspectivas, donde efectivamente encontramos múltiples puntos en común y por consiguiente opiniones desiguales, que reflejan cómo las experiencias de vida y las identidades no son uniformes. Para la sistematización de estas entrevistas se diseñó una matriz de análisis que permitiera organizar esta información. Luego de analizar a profundidad cada una de las entrevistas se sistematizaron un total de siete, porque, aunque todas y cada una de las entrevistas contaba con un valor analítico importante, en estas se encontraron una ruta de análisis más significativa. La matriz de análisis se construyó con la siguiente estructura:

1. Datos básicos del entrevistado:

Nombre (opcional o seudónimo):	Arnulfo Yara
Edad:	74 años

Género:	Masculino
Lugar de origen:	Natagaima - Tolima
Tiempo de residencia en Bogotá:	Reside en la vereda velú (Natagaima)

2. Análisis de la entrevista:

Temas principales abordados:	Dinámicas de vida. Habitabilidad en la vereda
Puntos en común con otras entrevistas:	· Conexión con el territorio · Apego por su residencia · Usos y costumbres propias · Tensiones entre lo ancestral y lo tradicional.
Problemáticas recurrentes identificadas:	El tata Arnulfo manifiesta que no se concibe como indígena de la zona, por el contrario, expresa un recelo ante el tema indígena. Sin embargo, mantiene prácticas heredadas de sus mayores, aunque no las nombra como indígenas.
Estrategias de adaptación mencionadas:	· Su día a día corresponde a un proceso productivo para subsistir, es un mayor que vive con su compañera sentimental pero no tiene conexión con sus familiares que viven cerca de su bohío (casa ancestral) en la misma vereda, lleva a cabo múltiples prácticas propias de la comunidad indígena, pero se refiere a los indígenas de una forma estigmatizada y un tanto despectiva. Su principal preocupación es no salir del lugar donde ha vivido toda su vida.

Relación con el cabildo / rol:	No hace parte de la organización que está presente en la zona.

3. Categorías emergentes

Descripción / Evidencia textual	Notas
"Mire, eso de los indígenas ahora lo dicen mucho… pero en mi tiempo uno no andaba con esos nombres."	(en este apartado se encontraban las notas de campo en el desarrollo de las entrevistas, que ayudaron a la escritura y desarrollo de este capítulo)
"Nosotros siempre hemos sido gente de acá como nos ve, nada más. A mí no me gusta que me digan así, porque después vienen con que uno es tal cosa y empiezan a irrespetarlo."	
"Yo todo lo que sé, lo aprendí de mis taitas."	

Ilustración 10. Matriz de análisis-Entrevistas

Fuente: Elaboración propia

En este caso particular, desde un inicio don Arnulfo quiso dejar completamente claro que él no era indígena, no se identificaba como tal y no se asociaba con nada que así lo etiquetara, sumado a una serie de comentarios despectivos sobre estas comunidades. Aun así, sus apellidos, prácticas y formas de vivir son propios de una persona étnicamente diferenciada. Este es un ejemplo palpable de que estas ideas despectivas sobre grupos étnicos no son ajenas a integrantes de la comunidad y que por el contrario son ideas que se construyen

desde lo educativo de forma inconsciente y se replica con facilidad desde distintos contextos de socialización educativa a los que las personas nos vemos inmersos a lo largo de la vida.

Ante esta conceptualización, al seguir las teorías de Bourdieu se introduce una explicación fundamental: el desarraigo no es equivalente al desplazamiento físico, aunque lo acompañe. Es posible ser desplazado sin ser desarraigado, cuando las condiciones del nuevo contexto permiten la reproducción de las estructuras de identidad originarias y es posible ser desarraigado sin el desplazamiento físico, cuando las transformaciones estructurales del entorno destruyen las condiciones que sostenían lo cotidiano sin que los individuos hayan cambiado de lugar, o en el caso particular de don Arnulfo, cuando a partir de sus diferentes proceso de socialización educativa y contextos de vida complicados, el desarraigo es de carácter identitario, pues sus usos y costumbres están intactas, pero estas mismas no lo representan. En este sentido, el desarraigo bourdesiano es esencialmente una categoría estructural y no simplemente geográfica.

Por lo tanto, este caso particular denota múltiples cosas. primeramente, pone en tela de juicio el cuestionamiento de qué variables determinan ¿qué o quién? es realmente indígena. pareciese que “lo indígena” trajera consigo ciertas características que deben ser cumplidas desde una visión externa. por lo tanto, hay que cuestionar dentro de los marcos analíticos de esta investigación ¿qué tiene más peso identitario, las costumbres o el autorreconocimiento? porque, aunque ambos elementos sean de completa importancia, la experiencia de don Arnulfo, deja más preguntas que respuestas. Aun así, podemos afirmar que las experiencias de las personas indígenas no son uniformes, estas son permeadas por su contexto y si bien existe una cosmovisión uniforme, en el caso de los pueblos indígenas, esta

se ve atentada por diferentes polos del espectro cotidiano que complican tener una opinión cien por ciento unificada.

Todas y cada una de las prácticas que se llevan a cabo por don Arnulfo, son un claro ejemplo de la tradición oral y aunque no sea vista desde esta perspectiva es notorio como esto es un proceso educativo que preserva los conocimiento y saberes ancestrales, que en este caso el tata los percibe como tradicionales.

3.3 ¿Tradición o ancestralidad?

Uno de los nudos conceptuales más relevantes que nace de esta experiencia investigativa, es la tensión y confusión entre lo tradicional y lo ancestral. Esta distinción no es únicamente de carácter conceptual, sino que responde a lógicas históricas y políticas radicalmente distintas. Mientras que lo tradicional emerge como categoría desde el interior del proyecto modernizador, su contraparte necesaria y subordinada, lo ancestral refiere a sistemas de vida, conocimiento y relación con el territorio que antecede y excede los marcos clasificatorios de la modernidad occidental. En efecto, la modernidad construyó la noción de tradición como un dispositivo para nombrar, ordenar y en muchos casos estigmatizar aquello que el progreso debía superar; de este modo, lo tradicional quedó atrapado en una temporalidad pasada que lo situaba como residuo del pasado en el presente, condenado a desaparecer o a ser preservado como patrimonio inerte (García Canclini, 2001; Hall, 2019). Lo ancestral, en cambio, no se inscribe en esa lógica evolutiva, pues, no es lo que quedó atrás, sino lo que persiste como elemento vivo de identidad y como orientación cosmológica en el presente, es una forma de vivir a partir de prácticas que representan un todo. Para el pueblo Pijao, este elemento adquiere una dimensión política concreta: sus prácticas

culturales, sus usos y costumbres, formas de relacionamiento con la Botta ima (madre tierra) y sus sistemas de transmisión del conocimiento que no se entienden como expresiones de un pasado condenado a desaparecer, sino manifestaciones de una forma de vida que disputa su lugar en la ciudad desde sus propios términos, lo cual desafía todos los discurso coloniales que insisten en reducirlas a folclor o a curiosidad etnográfica (Walsh, 2013; Bourdieu y Sayad, 2017).

Dos de los ejemplos más palpables de estas prácticas, es el uso de la medicina ancestral y la partería, pues representa un campo que va más allá de las patologías y el cuidado, sino que además busca un equilibrio corporal y espiritual en las personas. Desde la cosmovisión y la cosmogonía pijao el cuerpo es aquel primer territorio en donde habita el pensamiento, por ende, debe ser cuidado desde varios frentes. La medicina ancestral busca precisamente este equilibrio, es una labor y una ciencia que se tramite desde lo sagrado hasta la tradición oral, requiere un amplio conocimiento y es una práctica principalmente ejercida por mayoras y mayores, tal como es el caso de don pedro quien es uno de los médicos ancestrales de la comunidad y doña amparo una de las parteras que aún ejerce esta labor:

> "Las enfermedades del cuerpo son una desarmonía entre los espíritus del chiri (frío) y chajuá (calor) y para eso existen las plantas frías y las plantas calientes, dependiendo de la enfermedad es que uno le recomienda una planta… mantener ese equilibrio es lo más importante."
>
> (Pedro, médico ancestral de la comunidad, 2025)

> "Mi mama señora y mi mama eran quienes atendían todos los partos de la vereda donde vivíamos, a quienes llamaban primero eran a ellas y yo fui de ellas que

> aprendí todo eso…. es un oficio muy bello porque uno acompaña a la preñada en todo el proceso no es cosa de un solo día porque uno lo que más debe cuidar es que la mama este bien, porque si la mama está bien eso asegura que el guipa va salir bien, la comida es lo primordial"
>
> (Amparo, partera de la comunidad, 2025)

Aunque dentro de la comunidad estas labores son completamente legítimas, aun así, existen las tensiones que se mencionaba anteriormente entre las prácticas occidentales y las ancestrales. Hacer parte de la ciudad inscribe a la población indígena no solo en marcos normativos diferentes sino en lógicas que deslegitiman el uso de medicinas ancestrales las cuales sufren una segregación sistemática por las prácticas occidentales que se instauran como "correctas". Desde allí se produce una problemática no solo en los usos y costumbres de los y las practicantes de estas medicinas, sino que además reconfigura las dinámicas laborales de las personas que las ejercen. Además, el cambio que representa habitar la ciudad en contraposición de los territorios de origen trae consigo la incorporación de nuevos desequilibrios o enfermedades a los que las personas no se habían enfrentado antes de su llegada a la ciudad, los fragmentos de las siguientes entrevistas dan cuenta de ello:

> "Uno aquí consigue algunas de las plantas, pero yo prefiero las que se dan en la tierrita, las de aquí no tienen el mismo efecto …… Aquí me han llegado personas con desarmonías que no se veían en el territorio, la gente sufre mucho de estrés, las coyunturas les duelen por el frío y si van al médico les dan una mano de pastas que lo que hacen es hacerles más daño en el cuerpo."
>
> (Pedro, médico ancestral de la comunidad, 2025)

> “Aquí fue muy diferente porque todo el mundo iba al médico, nadie ya lo buscaba a uno para atender los partos y cuando uno de mis guipas se me enferman, en el colegio no me reciben una incapacidad del médico de acá de cabildo”
>
> (Amparo, partera de la comunidad, 2025)

Esto denota la necesidad de incluir lo ancestral dentro de las prácticas que conformen programas en pro a la atención de la población indígena. Aun así, si bien existen políticas públicas que cubren la necesidad de la salud, educación e integración social en Bogotá con un enfoque indígena, estas no cobijan a la totalidad de la población que lo requiere o aún carecen de ciertas particularidades relevantes, como la labor de la partería, la legitimidad por parte del cuerpo profesional e incluso la autonomía por parte de los pueblos al desarrollar dichos programas. Al traer a colación estas tensiones no se busca erradicar lo tradicional, lo occidental o todo aquello que no se considere ancestral, pues las necesidades de las poblaciones cambian con el tiempo y por ende requieren de nuevas técnicas y atención focalizada. Se trata de integrar ambas corrientes sin que una sobreponga a la otra, sin que se deslegitime su importancia y principalmente que reconozca todos y cada uno de los aportes que cada uno ofrece.

3.4 Las pedagogías decoloniales como alternativa de preservación identitaria

Luego de analizar las teorías que le ofrecen una estructura conceptual a esta investigación, nace una propuesta pedagógica en busca de alternativas sobre el abordaje de distintos conceptos propios de las ciencias sociales, con el objetivo de que se pudieran trabajar de forma transversal desde una mirada intercultural. Las prácticas pedagógicas que

se presentan en este apartado, no se acogen a la idea de constituir intervenciones externas pensadas desde la academia para ser aplicadas sobre un sujeto de estudio, estas prácticas se conciben como espacios de encuentro que facilitan el tejer la palabra a la par del desarrollo de un proceso de aprendizaje acompañados del conocimiento propio y las experiencias de vida que en este caso representan el eje sustancial de conocimiento. Los conceptos se abordan de manera igualitaria, entre los saberes propios de la comunidad y los conceptos base en los que forma la academia. Estas prácticas se inscriben en lo que Catherine Walsh (2013) ha denominado pedagogías decoloniales, entendidas no como un método transferible sino como un conjunto de prácticas insurgentes que apuestan por resistir las lógicas coloniales del saber y la transmisión de conocimiento, re-existir en los unos escenarios que el orden dominante ha producido y re-vivir formas de ser y de relacionarse con el territorio. En ese sentido, el ejercicio pedagógico aquí sistematizado no pretende enseñar a la comunidad lo que no sabe, sino aprender con ella lo que el conocimiento académico convencional ha sido incapaz de ver.

Estas pedagogías, desarrollan los fundamentos de la perspectiva decolonial, para mostrar cómo la colonialidad no es un fenómeno del pasado sino una estructura vigente en la actualidad que organiza las relaciones de poder, los sistemas de conocimiento y las subjetividades en la edad contemporánea. La marginación territorial de los asentamientos periféricos, la discriminación étnica en el acceso a bienes y servicios, y la descalificación de sus saberes y prácticas culturales son manifestaciones actuales de la colonialidad del poder (Walsh, 2013, pp. 23-68). La autora examina las prácticas pedagógicas insurgentes a través de las cuales los pueblos indígenas y afrodescendientes construyen procesos de resistencia

frente a la colonialidad. Walsh explica que estas pedagogías no se limitan al espacio escolar, sino que se despliegan en diferentes espacios como, las fiestas, en las asambleas comunitarias y en las prácticas cotidianas de cuidado y transmisión cultural. En el contexto de la población Pijao, estas pedagogías decoloniales adoptan formas específicas vinculadas a la recuperación y adaptación de sus prácticas y a la organización de espacios de encuentro comunitario que permiten mantener los vínculos con la cosmovisión (Walsh, 2013, pp. 69).

Por otro lado, distingue tres movimientos fundamentales en estas pedagogías. El primero es el resistir, que se puede entender como la negación activa de las lógicas coloniales que imponen modelos culturales traducidos a condiciones de acceso a los recursos y derechos ciudadanos. Para la comunidad Pijao en Bogotá, resistir implica negarse a abandonar las prácticas, costumbres y formas de organización propias como precio a la integración urbana. El segundo movimiento es el re-existir, que básicamente es la reconfiguración activa de las prácticas cotidianas y los saberes propios en nuevas condiciones, adaptándose al contexto urbano sin renunciar a su sentido y a su función identitaria, un ejemplo de esto es el ya antes mencionado “festival de la chicha y el maíz” explicado en el capítulo anterior. El tercero es el re-vivir o, dicho en otras palabras, la actualización de las dinámicas de vida, de relación y de conocimiento que la colonización intentó suprimir, demostrando su vitalidad y su pertinencia en el presente (Walsh, 2013, pp. 79).

Al seguir esta base conceptual y pedagógica, el grupo de trabajo con el cual se llevaron a cabo estas actividades, consta de personas beneficiarias del servicio de canasta de alimentación complementaria de Integración Social. En el marco del desarrollo de los talleres complementarios que se requieren de carácter social exigidos por la entidad regulatoria del

servicio. Para el desarrollo de las prácticas se diseñó una unidad didáctica (que puede encontrar en totalidad en los anexos del documento) que consta de 5 actividades prácticas como resultado del abordaje de una serie de conceptos propios de la geografía (territorio, ubicación, cartografía temática, pisos bioclimáticos. etc.) estas actividades se desarrollaron en 8 sesiones con diferentes participantes a los talleres mencionados. estos grupos se conformaron con personas desde los 14 años hasta los 70 años, lo que permitió un análisis de lo trabajado desde diferentes grupos etarios, además representó un reto de carácter didáctico debido al diseño de las actividades y la pertinencia del abordaje conceptual, lo cual significó un reto desde lo pedagógico ya que la unidad didáctica debía contar con la capacidad de integrar la participación de todos los presentes en el taller. las planeaciones de clase que se implementaron nacen a partir del diseño de una estructura propia como lo veremos a continuación:

UNIDAD DIDACTICA N°1			
Docente/Practicante	Johan Stiven Capera Tapiero	**N° de sesiones y duración**	**Fechas de trabajo**
Tutor(a) Trabajo de Grado	Jenny Marisol Ávila	5 sesiones- 2 horas c/u	Marzo 21 de 2026/ abril 25 de 2026
Institución	Cabildo Indígena Ambiká Pijao		

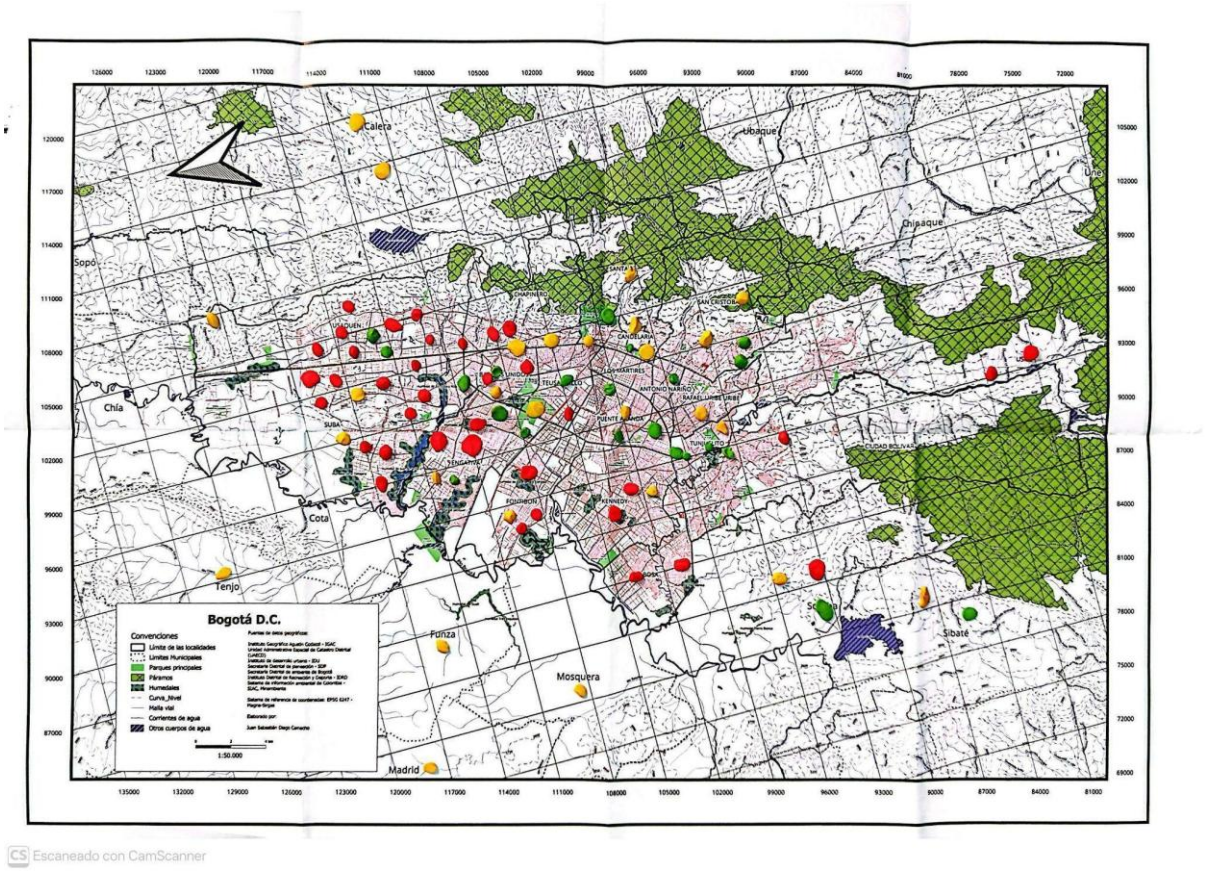
SESIÓN N°2		
"El cuerpo como primer territorio donde habita el pensamiento"		**Duración de la clase:** 2 horas
Objetivos	● Reconocer y aplicar los elementos básicos de la cartografía para interpretar y elaborar algunas representaciones del territorio.	
Contenidos	● Puntos cardinales ● Elementos cartográficos básicos ● El cuerpo como territorio (desde la cosmovisión indígena pijao)	
Recursos	● Tablero ● Mapa de Bogotá de medio pliego ● Plastilina ● Hojas recicladas ● Lápices, colores, marcadores	
Secuencia didáctica	**Descripción de la actividad**	**Tiempo destinado**
Desarmando el mapa	En un primer momento de la sesión se organizará el salón en circulo de palabra, en la mitad del círculo colocaremos el mapa de Bogotá y antes de iniciar con la explicación, cada uno de los estudiantes tendrá que mencionar que le llama la atención del mapa, que elementos le parecen importantes y que creen que podría significar cada uno de ellos.	10 minutos
Localizando a Bogotá	Luego, con ayuda del mismo mapa se explica que es un mapa, que función tiene y los elementos básicos de una cartografía convencional. Además, se describirán los puntos cardinales y mojones que ayuden a ubicarnos dentro del mapa.	40 minutos
Lugares habitados	Luego de orientarnos en el mapa se hará entrega de pequeños trozos de plastilina de distintos colores, el docente a cargo dará el ejemplo inicial con el objetivo de localizar algunos lugares en el mapa. El color amarillo representara aquellos lugares que constantemente visito; el color rojo, lugares a los que no voy con frecuencia y el color azul, lugares que puedo localizar, pero nunca he ido. Cada estudiante tendrá que localizar al menos 2 lugares.	30 minutos

Cartografiando el cuerpo	Como actividad de cierre se le hará entrega de una o dos hojas a cada estudiante en donde deberán dibujar la silueta de sus cuerpos y los elementos básicos de una cartografía (convenciones, título, escala etc.) con el objetivo de cartografiar el cuerpo visto como primer territorio en la cosmovisión indígena pijao. Allí deberán diseñar algunas convenciones sencillas para localizar las siguientes cosas. Ojos: ¿cómo y en donde planeo vivir a futuro? Manos: ¿qué hago para el bienestar físico y espiritual de mi cuerpo? Estómago: ¿qué cosas producen un desequilibrio en mi cuerpo? Cabeza: ¿qué significa para mí ser un indígena pijao? Boca: ¿qué usos y costumbres de la comunidad yo conservo? Pies: ¿qué me gustaría cambiar del lugar donde vivo?	35 minutos
Cierre	Se recogerán las actividades, se dará cierre a la sesión y durante la siguiente clase se socializa lo realizado	5 minutos

Ilustración 11. Ejemplo planeación de clase

Con el objetivo de integrar las teorías propias de las pedagogías decoloniales, las sesiones realizadas con la comunidad buscaban desarrollar principalmente el concepto de "territorio" que no solo tiene relevancia en la investigación, sino que además tiene un peso importante dentro de las lógicas identitarias de la comunidad Pijao. Para llevar a cabo esta actividad principalmente era necesario acudir a sus concepciones base sobre el concepto y a partir de sus experiencias propias dar inicio al desarrollo del concepto, no solo desde la geografía, sino también desde la cosmovisión indígena pijao. de esta primera actividad nacen una serie de reflexiones bastante interesantes, pues, existe un patrón de identidad cuando se habla de territorio, para hablar de los y las participantes requieren de mencionar un sentido de pertenencia vinculado a la espacio, un cuidado y por supuesto el cuerpo como pieza clave del entorno " es el cuerpo quien transforma el espacio" " sin un cuerpo sano no es posible trabajar la tierra" "mi territorio es mi hogar" eran algunas de las intervenciones que nacían a partir de la discusión inicial.

Aunado a ello, el segundo componente de esta unidad didáctica está focalizado en la enseñanza y uso de la cartografía convencional y la importancia que dentro de la geografía tiene esta herramienta. Para ello se explicaron los elementos básicos de una cartografía convencional, los múltiples usos que tiene el uso de mapas y la necesidad de otorgarle un sentido al desarrollo de estas cartografías. como actividad propuesta, luego de ubicarnos en un mapa de Bogotá cada uno de los integrantes de grupo debía localizar con plastilina al menos tres puntos en la ciudad de lugar normalmente habitados (color verde), lugares que podemos referencias, pero poco habitados (color amarillo) y lugares de la ciudad al que no se ha tenido acceso (color rojo). Esto se propone no solo con el objetivo de potenciar las habilidades de ubicación, sino que además con el objetivo de reconocer algunas percepciones de la ciudad que tienen los integrantes de la comunidad.



Escaneado con CamScanner

Ilustración 12. Cartografía "la ciudad que queremos"

Fuente: *Resultado clase de cartografía, sesión 2*. fotografía tomada por el autor

Como resultado de esta actividad, como podemos observar en el mapa, se obtuvo una serie de puntos que dan cuenta que las personas de este grupo focal de la comunidad si bien ha vivido gran parte de su vida en la ciudad de Bogotá, aun así, está un poco relegada de algunas zonas de la ciudad. Al reflexionar sobre este fenómeno encontramos algunos puntos en común que dan cuenta de las desigualdades que se mencionaron al inicio de este capítulo. La movilidad, la dificultad para acceder a algunos espacios e incluso la falta de tiempo para el ocio fueron algunas de las respuestas más frecuentes.

Para dar continuidad con el desarrollo temático de este concepto, se propuso la creación de cartografías corporales que dieran cuenta de la concepción del territorio que los indígenas pijao tienen, sumada a la idea de que no solo existe una forma convencional de hacer cartografías. En esta actividad el objetivo era localizar algunas ideas y concepciones sobre el espacio. como ejes clave se tomó la ciudad de Bogotá y el Tolima, con preguntas puntuales sobre su identidad, de qué forma deseaban vivir en un futuro y que retos representaba habitar la ciudad de Bogotá desde su concepción indígena. todo ello con el objetivo de identificar y corroborar algunas de las teorías abordadas a lo largo de esta investigación.

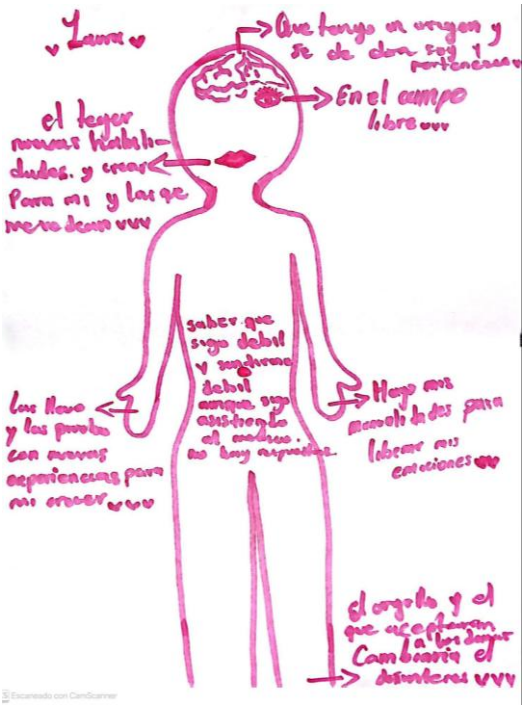


Ilustración 13. Cartografía del cuerpo pijao

Fuente: *Resultado clase - cartografía corporal, sesión 3*. fotografía tomada por el autor

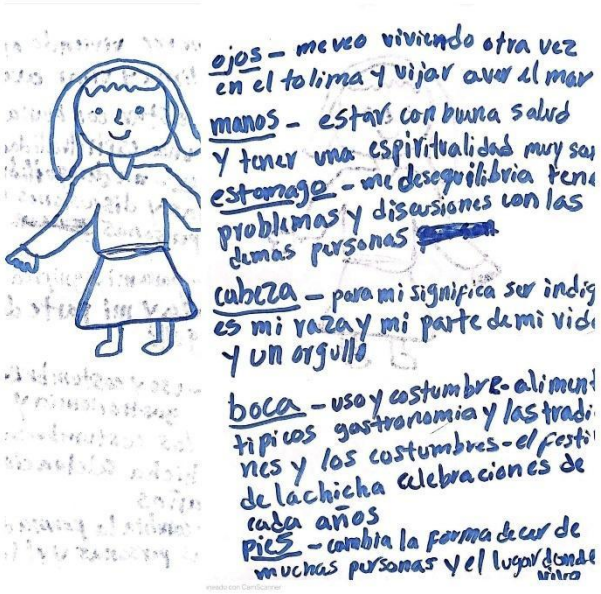


Ilustración 14. Cartografía del cuerpo pijao II

Fuente: *Resultado clase - cartografía corporal, sesión 3*. fotografía tomada por el autor

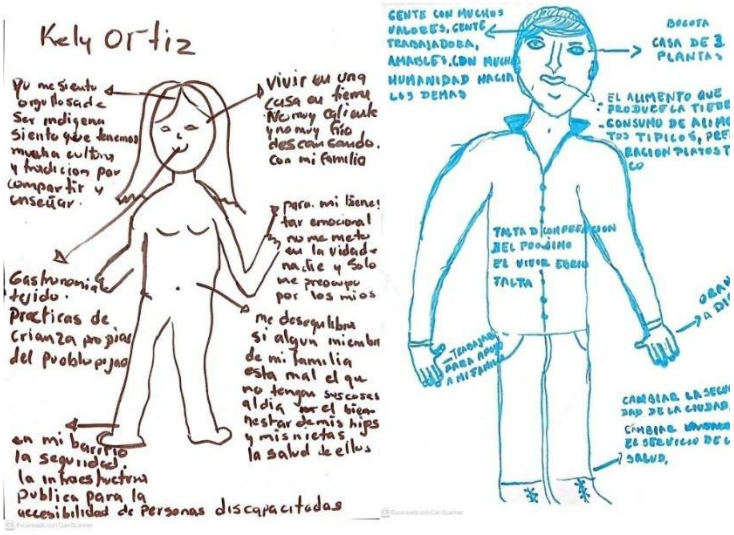


Ilustración 15. Cartografía del cuerpo pijao III

Fuente: *Resultado clase - cartografía corporal, sesión 3*. fotografía tomada por el autor

A partir de esta serie de ejemplos de la realización de las cartografías corporales diseñadas por los participantes, podemos observar como los deseos e intereses de las personas cambian según su contexto, además de la existencia de una identidad indígena que da cuenta de algunas prácticas que se llevan a cabo en lo cotidiano. Por otro lado, es de vital relevancia analítica al poder observar qué Concepción tienen ellos del lugar en donde viven pues si bien aprecian estos espacios también mencionan como es necesario realizar algunos cambios en términos de infraestructura seguridad y acceso a ciertos servicios.

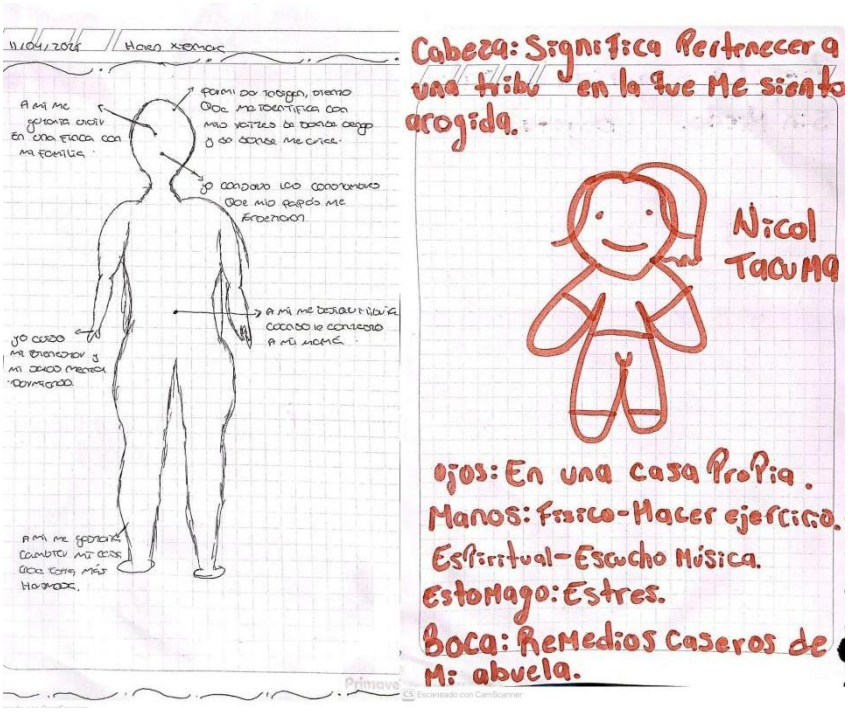


Ilustración 16. Cartografía del cuerpo pijao IV

Fuente: *Resultado clase - cartografía corporal, sesión 3*. fotografía tomada por el autor

En otra de las sesiones, se llevó a cabo una actividad en el espacio de una de las huertas comunitarias en donde participa parte de la comunidad. La sesión tomó como eje conceptual la soberanía alimentaria, fue abordada en diálogo a partir de los conocimientos

propios de las personas y vinculada a la geografía física colombiana, particularmente sistema de pisos bioclimáticos que caracteriza al país como resultado de su condición geográfica. A partir de esta articulación entre el concepto trabajado y la experiencia de las personas, los participantes construyeron reflexiones colectivas en torno a la importancia de preservar sus usos y costumbres alimentarias en el contexto bogotano. De allí emergieron opiniones y reflexiones que detallaron múltiples complicaciones que tiene la ciudad para llevar a cabo prácticas como el cultivo aun así se reconoce este espacio de la huerta comunitaria como una forma activa de resistencia cultural frente a estas dificultades que trae consigo la ciudad. La huerta se configuró, de este modo, como un espacio pedagógico en donde sumadas a las actividades de siembra habitual, se integraron discusiones que nutrían el interés de las personas por participar y promover la existencia de estos espacios, que, aunque limitados, representan un pilar fundamental en la configuración de la cosmogonía Pijao.



Ilustración 17. La huerta como territorio vivo

Fuente: *Resultado clase - intervención en huerta comunitaria, sesión 4*. fotografía tomada por el autor

Finalmente, para dar cuenta del desarrollo de los conceptos propuestos al inicio, es necesario mencionar que esta unidad didáctica plantea cinco actividades iniciales que fueron las anteriormente descritas, aun así, en el marco del desarrollo de los talleres solicitados por el componente social del grupo de canasta de alimentación complementaria del cabildo fueron un total de siete intervenciones que se desarrollaron a lo largo de esta práctica pedagógica. Como cierre de este componente se plantea una actividad de cartografía

participativa con el objetivo de realizar una propuesta propia de la comunidad en función de lo que ellos desean que fuese la ciudad. A partir de un mapa de Bogotá se entregaron algunos servicios de carácter natural, resaltados de color verde (parques, árboles, humedales etc.) y de carácter social, resaltados de color amarillo (vivienda, transporte, industrias) con los que la ciudad cuenta y de forma grupal tenían que ubicar aquellos servicios de la forma que ellos desearan que estuviese distribuida la ciudad y para ello era necesario dejar a un lado las concepciones previas con la que ya contaban de Bogotá. A continuación, se muestra el resultado de la cartografía con ciertas particularidades:

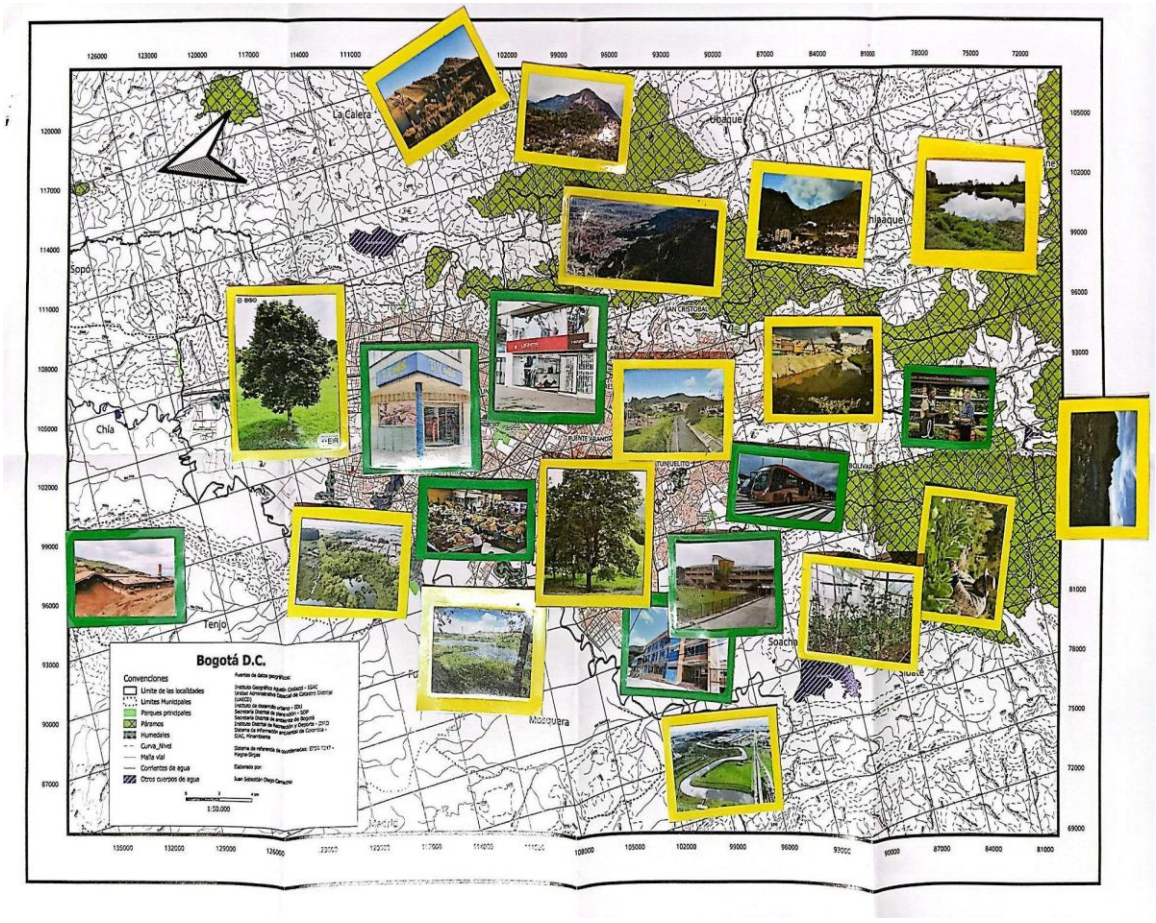


Ilustración 18. Cartografía "rehaciendo Bogotá"

Fuente: *Resultado clase, intervención en huerta comunitaria, sesión 5*. fotografía tomada por el autor

Este resultado refleja como la ciudad aún sin abandonar sus características morfológicas puede constituirse como un espacio integrado desde lo natural lo social lo educativo y por supuesto lo económico. De esta actividad nacen algunos hallazgos como que es necesario atender todas las necesidades por igual sin importar el lugar en donde las personas vivan; o que lo ideal es que todos y cada uno de los barrios cuenten con las zonas verdes suficientes de fácil acceso para quienes viven allí, incluso que los medios de transporte fuesen más eficientes para cubrir las necesidades de movilidad que las personas requieren, también en que la vivienda debería posicionarse como un derecho fundamental sin importar la situación económica, o que las industrias y los hogares no deberían constituirse en espacios conjuntos. Si bien algunos de estos postulados proponen un escenario ideal de lo que podría ser la ciudad, no cabe duda de que no es imposible pensar lo urbano desde otras lógicas y perspectivas. La ciudad no es un producto completamente terminado, sino que por el contrario es una construcción social y comunitaria con la posibilidad de transformarse e integrar a las personas que día a día trabajan en función de un desarrollo de esta misma.

De esta manera, se integran aquellas reflexiones en torno a lo que entendemos por territorio esté siendo visto por parte de la comunidad como un elemento que requiere de los grupos sociales para poder producirse, como elemento colectivo. Estas perspectivas sobre el territorio y la importancia de los factores que en él inciden no están muy alejadas a lo que geógrafos contemporáneos han desarrollado, así que estas ideas que nacen desde lo ancestral y la relación espacio- cuerpo aportan a la producción de conocimiento. En definitiva, la educación y en este caso particular las pedagogías decoloniales son aquellos mecanismos que

bajo esta investigación nos permiten unificar una reflexión que amerita ser analizada en cómo percibimos, enseñamos y entendemos la ciudad y las poblaciones que en ella habitan.

Conclusiones

Las conclusiones que cierran este trabajo no pretenden delimitar la complejidad de los procesos identitarios y territoriales de la comunidad Ambiká Pijao en Bogotá, sino que, por el contrario, planean abrir un horizonte de análisis sobre las implicaciones que estos procesos tienen en tres dimensiones que se relacionan entre sí. En primer lugar, se exponen una serie de reflexiones que almacena a partir de la investigación, no desde hipótesis ambiguas, sino que por el contrario desde las teorías que justamente sostienen de manera conceptual la investigación. En segundo lugar, se analiza críticamente el campo de las políticas públicas distritales que regulan la atención a los pueblos indígenas en la ciudad de Bogotá, entre ellas el Decreto 543 de 2011, con el propósito de resaltar tanto alcances como sus limitaciones frente a la realidad de los pueblos indígenas que residen en Bogotá. Finalmente, a partir de ese doble ejercicio pedagógico y político este apartado plantea un espacio en donde se describa el cómo este trabajo de grado aporta en la realización de otras investigaciones debido a la amplitud del tema. Para finalmente cerrar con el aporte en términos educativos a la línea de investigación de geografías críticas del departamento de Ciencias Sociales, sumado a la necesidad de formular nuevas perspectivas sobre cómo se aborda lo indígena en el aula. Estas conclusiones son, en ese sentido, también una apuesta política por repensar el lugar de lo indígena en la educación desde las ciencias sociales.

A lo largo de esta investigación se lleva a cabo un proceso no solo conceptual, sino también analítico de todos y cada uno de los fenómenos por los que día a día se enfrentan miles de personas. Esta propuesta nace desde un interés propio por nombrar aquellos agentes que parecen externos pero que moldean las experiencias de vida de las personas indígenas en la ciudad. con esto, no solo damos cuenta de la vigencia de las múltiples teorías que buscan explicar, modelos económicos, geográficos y espaciales; sino que además pone sobre la mesa algunos elementos que se naturalizan o se omiten al abordar un espacio tan complejo como la ciudad. Si bien, esta investigación responde múltiples preguntas con las que se dio inicio a este trabajo, también deja algunas dudas que amplían el campo analítico que se puede desarrollar desde las ciencias sociales.

Luego de juntar las experiencias que le dieron forma a este trabajo se logran concluir un par de elementos en torno a la identidad. La identidad indígena no es colectiva, sino por el contrario una experiencia que muta dependiendo del contexto, si bien hay una serie de líneas, ideas, rasgos y características guiados por elementos culturales que unifican una noción de ver el mundo, estas están en constante cambio dependiendo del contexto. no todas aquellas personas que pertenecen al cabildo o a una comunidad étnicamente diferenciada, tienen un vínculo fuerte con esta, el autorreconocimiento y las prácticas varían según su experiencia. pues dentro de una misma comunidad coexisten personas con contexto de vida que produce relaciones completamente distintas con el territorio de origen. Además, desde un enfoque de género las mujeres y los hombres de la comunidad cumplen roles diferentes tanto en la ciudad como en sus hogares, por ende, esto despliega otras formas de vivir y defender la identidad según el lugar de cada persona.

Para el caso de los y las indígenas que habitan la ciudad nacen nuevas complicaciones que se ven representadas en la falta de tiempo que limita o dificulta la posibilidad de tejer lazos comunitarios o trabajar en pro de la preservación de sus usos y costumbres. las lógicas productivas o la simple necesidad de sostener económicamente las estructuras familiares convierten a la ciudad en el caldo de cultivo perfecto en donde la supervivencia se posiciona por encima de la existencia. Todo acto o propuesta de traer lo ancestral a la urbe es en sí un acto de resistencia y rebeldía sobre las lógicas capitalinas que buscan expulsarlas.

Otra de las tensiones que se evidencian dentro del desarrollo de esta investigación es lo que he nombrado un "un problema de nomenclatura" que en palabras más sencillas simboliza un problema en el nombramiento de lo indígena. Al aterrizar esta idea tiene que ver con el uso atemporal de categorías conceptuales que han sido formuladas en otros contextos históricos, pero continúan siendo usadas como si los pueblos indígenas fueran poblaciones estáticas, ajenas al tiempo presente. Es decir, se ubica al sujeto indígena en un tiempo distinto al actual, como si su existencia perteneciera al pasado y no al presente. Esta lógica resulta realmente problemática, pues, se desconocen los procesos organizativos que llevan a las comunidades indígenas a preservar y adaptar sus prácticas a través del tiempo. Las comunidades indígenas resisten y construyen territorio en el aquí y el ahora de la ciudad, pero esto es leído como síntomas de pérdida de autenticidad y distorsiona la idea que históricamente se ha producido de lo indígena, esto ocasiona la exclusión precisamente a quienes no corresponden al estereotipo esperado.

En el ámbito educativo, esta operación adquiere una dimensión particularmente grave: los currículos que sitúan a los pueblos indígenas exclusivamente en el capítulo

prehispánico de la historia nacional refuerzan en los estudiantes la percepción de que lo indígena es un asunto clausurado, como sí lo indígena no existiera si no existiera la colonización, sin lugar en el presente ni en el futuro. Frente a ello, este trabajo sostiene la idea de que es necesario hablar de las comunidades indígenas no solo como agentes pasivos que sufrieron la colonización sino como agentes que hacen parte de la historia, que evolucionan a la par del tiempo y que son sujeto históricos vivos capaces de producir conocimiento igual o más importante que el que se desarrolla en el occidente. Con esto podemos afirmar la existencia de una población indígena urbana, con nuevas lógicas de interacción con el entorno y con nuevos retos desde lo cultural, pero sujetos que producen espacio urbano.

Por otra parte, las poblaciones indígenas deben ser reconocidas como ciudadanos con la capacidad de desempeñar cualquier labor o cargo, pues dentro de estas lógicas atemporales aún se deslegitiman las capacidades de los sujetos étnicamente diferenciados. no solo aquellos indígenas que hemos crecido en la ciudad contamos con dichas capacidades, la ciudad no es sinónimo de progreso o evolución ya que aún se cree que las poblaciones indígenas que habitan la ruralidad son seres incapacitados y esto delimita su campo de accesibilidad en términos profesionales. Un ejemplo palpable de ello es el caso presentado en la actual coyuntura política de las elecciones presidenciales en Colombia del 2026. Aida Quilcué quien es una lideresa indígena del pueblo Nasa y además fórmula vicepresidencial del candidato Iván Cepeda; representa como la población colombiana deslegitima sus capacidades de liderazgo al ser una mujer indígena que no se ha visto inmersa en un escenario educativo “regular”. Aunque ella cuente con toda la capacidad de desempeñar su labor como

posible vicepresidenta, los discursos racistas niegan y cuestionan sus capacidades. Esto es un ejemplo muy sencillo y notorio de cómo si bien existe un significativo proceso de inclusión en términos étnicos, aún hay mucho por lo cual trabajar en busca de la integración.

Al hablar de la educación que es uno de los ejes principales que nos convoca en esta investigación, es necesario mencionar algunos aportes que este trabajo nos deja, no solo desde la línea de investigación de geografías críticas, sino a un campo más amplio. Respondiendo a la pregunta inicial con la que abrimos el capítulo final de este documento luego de haber analizado puntualmente todas y cada una de las actividades desarrolladas en el marco de esta propuesta pedagógica, podemos concluir un par de cosas. Las actividades que se desarrollaron dan cuenta de que es posible pensar una educación intercultural en donde se abordan conceptos propios de las ciencias sociales con un enfoque diferencial para las comunidades indígenas. Poner estas discusiones sobre la mesa no requiere necesariamente de una visión utópica de la educación y de la sociedad; requiere de propuestas tangibles que tomen de la mano lo conceptual y lo ancestral. La ciudad necesita integrar una educación que vele por las necesidades de las comunidades y poblaciones que hacen parte de ella.

En el constante proceso de intentar entender el espacio geográfico es evidente que es un campo de estudio completamente amplio, aun así, la enseñanza de la geografía crítica, la historia y demás campos que se acogen desde las ciencias sociales, requieren de propuestas de carácter diferencial que ubiquen en este caso a las poblaciones indígenas dentro de un marco temporal y espacial más amplio. no solo se busca que esta labor se desempeñe en escenarios interculturales, sino que también se integren en las discusiones regulares que se llevan a cabo en las aulas. Los problemas epistémicos al hablar de poblaciones étnicas deben

empezarse a desarrollar desde los distintos procesos de socialización educativa por los que las personas cruzamos y es una tarea que recae principalmente en las ciencias sociales.

Finalmente, pero no menos importante dentro del desarrollo de esta investigación aún quedan un par de elementos que no fueron desarrollados con total rigurosidad. Estos elementos proponen un camino conceptual que pueden alimentar futuros trabajos de investigación. En este caso es necesario mencionar las políticas públicas que cobijan a la población indígena en Bogotá. Pues, si bien representan una evolución en términos normativos para las poblaciones indígenas estás aún contienen una serie de inconsistencias y problemáticas que merecen ser abordadas a profundidad en otro escenario de investigación.

El Decreto 543 de 2011 establece un horizonte normativo valioso e imprescindible para la comprensión de la situación de los pueblos indígenas en Bogotá. Su existencia es producto de décadas de lucha política de las comunidades. Sin embargo, analizarlo críticamente no es negarle ese valor; es reconocer que entre la enunciación del derecho y su materialización mediante estructuras de poder colonial, espacial e institucional ya que la norma por sí sola no transforma.

Sumado a este panorama es necesario reconocer que el alcance de estas políticas públicas es un tanto limitado y no acoge por completo a los 14 pueblos indígenas que habitan en la capital. Por otro lado, en términos educativos si bien existe un carácter diferencial con la instauración de las casas de pensamiento, focalizadas para la atención de niños y niñas de primera infancia con enfoque intercultural. De allí nace una problemática debido a las limitaciones que se producen luego de dejar estas casas de pensamiento. Luego de este proceso transversal de educación los y las niñas se ven obligados a incorporarse a

instituciones educativas sin enfoque diferencial y allí atraviesan ciertas tensiones por la carencia de lineamientos que exijan en la educación regular un enfoque intercultural. Por otro lado, en el campo de la medicina ancestral existe un significativo avance con el interés de retomar esta medicina como práctica legítima dentro de la ciudad, acompañado de un proceso profesional con la medicina occidental. Aun, así como lo mencionamos en el capítulo 3 de esta investigación, en muchos escenarios formales se deslegitima el uso de ciertas prácticas ancestrales.

Con todo esto podemos concluir que hablar de población indígena urbana requiere de una serie de minucias que necesitan ser analizadas de forma detallada e individual. El campo de lo étnico es un espectro realmente amplio y aunque esta investigación solo aborde un par de estos elementos es de vital importancia para el aporte de las ciencias sociales sumado al interés de traer a colación y poner sobre la mesa discusiones teóricas y conceptuales que normalmente se omiten o se pasan por alto.

Anexos

Matriz de análisis entrevistas:

1. Datos básicos del entrevistado:

Nombre (opcional o seudónimo):	Rodulfa
Edad:	84 años
Género:	Femenino
Lugar de origen:	Natagaima - Tolima
Tiempo de residencia en Bogotá:	28 años (desde 1998)

2. Análisis de la entrevista:

Temas principales abordados:	Experiencias de vida, transito residencial desde su territorio, partición y proceso de fundación del cabildo y cosmovisión y cosmogonía.
Puntos en común con otras entrevistas:	● Arraigo territorial Deseo por retornar al Tolima ● Agradecimiento por la ciudad en la mejoría del acceso a los servicios ● Inconformidad con la medicina tradicional en comparación de la medicina tradicional ● Interés por preservar las diferentes prácticas tradicionales en la ciudad.
Problemáticas recurrentes identificadas:	Distintas problemáticas de salud ocasionadas por habitar la ciudad, aunado a una fuerte incomodidad habitando otros espacios que no sean el cabildo. La mayora afirma que siente algo de impotencia de no poder desarrollar la mayoría de las actividades que desarrollaba en el territorio
Estrategias de adaptación mencionadas:	● Transmisión de conocimiento a los guipas y guámbitos de la comunidad indígena. ● Participación activa a las diferentes actividades que organiza el cabildo
Relación con el cabildo / rol:	Cabildante fundadora de las bases del cabildo

3. Categorías emergentes

Descripción / Evidencia textual	Notas
"Yo quisiera volver mijo, pero como ya mis hijos hicieron vida acá y ellos son los que responden por mí, me tocó quedarme acá."	Existe una necesidad económica y actividades que se volvieron parte de las dinámicas de vida no solo de la mayora sino de su familia, estar aquí en Bogotá les brinda una estabilidad en el ámbito laboral.
"Aquí todo es un cambio y todo es diferente, esto no se compara con la tierra de uno, yo estoy agradecida con la ciudad porque pude sacar a mis muchachos adelante, mis guipas, mis guámbitos, pero la ciudad es muy diferente a mi tierra, yo todavía tengo la ilusión de irme y morirme donde es mi tierra, pero es difícil volver."	Durante todas las entrevistas se repite constantemente que lo ideal es regresar al territorio y no de forma transitoria, es allí donde las actividades son más sencillas de realizar, se siente más cotidiano.
"Uno aquí en la ciudad se siente como encerrado, porque yo allá salía descalza caminaba, iba al aljibe por agua, si me daba hambre me bajaba un racimo de plátano y me lo comía con un pite de muerto, pero acá es diferente, yo no puedo salir ni sola, mis hijos no me dejan, para ir al médico me toca con alguno de mis nietos o alguien, a uno le da miedo que lo roben, que los carros, ya no lo conocen a uno, la comida y el clima es diferente, a toda hora me toca vivir, así como me ve, forrada porque uno aquí el frío…. a uno el frío le hace daño. Todo, el trabajo, las costumbres porque uno va por la calle y la gente lo mira raro por cómo uno va vestido o como uno habla."	En efecto hay una adaptación al entorno, aun así, hay espacios que resultan un tanto incómodos de habitar, y actividades que producen nuevas preocupaciones que no se sentían en el Tolima.

1. Datos básicos del entrevistado:

Nombre (opcional o seudónimo):	Arnulfo
Edad:	74 años
Género:	Masculino
Lugar de origen:	Natagaima - Tolima
Tiempo de residencia en Bogotá:	Reside en la vereda velú (Natagaima)

2. Análisis de la entrevista:

Temas principales abordados:	Dinámicas de vida. Habitabilidad en la vereda
Puntos en común con otras entrevistas:	● Conexión con el territorio ● Apego por su residencia ● Usos y costumbres propias ● Tensiones entre lo ancestral y lo tradicional.
Problemáticas recurrentes identificadas:	El tata Arnulfo manifiesta que no se concibe como indígena de la zona, por el contrario, expresa un recelo ante el tema indígena. Sin embargo, mantiene prácticas heredadas de sus mayores, aunque no las nombra como indígenas.
Estrategias de adaptación mencionadas:	● Su día a día corresponde a un proceso productivo para subsistir, es un mayor que vive con su compañera sentimental pero no tiene conexión con sus familiares que viven cerca de su bohío (casa ancestral) en la misma vereda, lleva a cabo múltiples prácticas propias de la comunidad indígena, pero se refiere a los indígenas de una forma estigmatizada y un tanto despectiva. Su principal preocupación es no salir del lugar donde ha vivido toda su vida.
Relación con el cabildo / rol:	No hace parte de la organización que está presente en la zona.

3. Categorías emergentes

Descripción / Evidencia textual	Notas
“Mire, eso de los indígenas ahora lo dicen mucho… pero en mi tiempo uno no andaba con esos nombres.”	Desde un inicio don Arnulfo quiso dejar completamente claro que le no era indígena, esto es un claro ejemplo que estas

	ideas despectivas sobre grupos étnicos no son ajenas a integrantes de la comunidad y que por el contrario son ideas que se construyen desde lo educativo de forma inconsciente y se replica con facilidad.
“Nosotros siempre hemos sido gente de acá como nos ve, nada más. A mí no me gusta que me digan así, porque después vienen con que uno es tal cosa y empiezan a irrespetarlo.”	Por otro lado, se evidencia como incluso en estos discursos de inferioridad étnica se transmiten de forma transgeneracional. Aun así, no es una experiencia generalizada.
“Yo todo lo que se lo aprendí de mis taitas.”	Todas y cada una de las prácticas que se llevan a cabo por don Arnulfo, son un claro ejemplo de la tradición oral y aunque no sea vista desde esta perspectiva es notorio como esto es un proceso educativo que preserva los conocimiento y saberes ancestrales, que en este caso el tata los percibe como tradicionales.

1.Datos básicos del entrevistado:

Nombre (opcional o seudónimo):	Isabel
Edad:	69 años
Género:	Femenino
Lugar de origen:	Chaparral - Tolima
Tiempo de residencia en Bogotá:	25 años (desde 2001)

2. Análisis de la entrevista:

Temas principales abordados:	Producción y cosmovisión de las artesanías pijao. Dinámicas de vida. Actividades laborales
Puntos en común con otras entrevistas:	● Conexión del cuerpo con el territorio ancestral ● Adaptación de sus prácticas en el entorno urbano ● Dificultades particulares de habitar la ciudad.
Problemáticas recurrentes identificadas:	Mayor dificultad para la adquisición de materias primas y la elaboración de las artesanías propias, sumado a las complicaciones de salud con las que cuenta el cabildante y por lo tanto las limitaciones laborales que ha tenido desde su llegada a Bogotá.

Estrategias de adaptación mencionadas:	● Producción, venta y comercio de artesanías propias de la comunidad pijao ● Procesos de enseñanza en el cabildo a gran parte de la población ● Participación activa en espacios fuera del cabildo (ferias y bazares de la localidad) ● La mayoría se especializa en la creación de muñecas en materias biodegradables, cada una de estas muñecas representa una vivencia y una persona existente en territorio.
Relación con el cabildo / rol:	Artesana y participante al consejo de margures (mujeres) pijao

3. Categorías emergentes

Descripción / Evidencia textual	Notas
"Este arte yo lo sé desde muy chiquita, porque mi mamá señora y mi mama me lo enseñaron, entonces lo sé desde muy pequeña, pero digamos que yo lo vine a explotar ya cuando estuve adulta, que ya no podía trabajar en otros lados y en cabildo yo empecé a dictar talleres y con todo el tiempo libre que tenía en las tardes empecé a…. pues hacer más artesanías, porque antes uno con los hijos, uno criando, que el marido, pues uno no tiene tiempo porque uno se dedica al hogar"	Desde esta experiencia podemos notar como la mayoría disfruta realizar esta actividad, pero sus labores del cuidado no le permitieron potenciar este talento anteriormente. Fue así como finalmente al llegar a la ciudad y no tener otras alternativas laborales, tuvo que convertir este conocimiento en su sustento económico.
"Claro, es una forma como de uno escapar mijo porque uno a veces esta ciudad y estar encerrado y enfermo es muy duro y es muy aburridor y más cuando uno fue una mujer tan activa…. A mi enseñarle a los guipas a mí me emociona"	La ciudad dentro de sus lógicas productivas, desecha todo aquel sujeto que no hace parte de su pirámide productiva y dentro de esta población encontramos a los adultos mayores. En contraposición de la representación que se le da a la adultez en la comunidad, pues, son los tatas quienes representan mayor potencial no solo en conocimiento sino también en utilidad.

“Yo hace muchos años tengo una enfermedad en una pierna y después de eso mi único sustento es hacer mis muñequitas, a mí el cabildo y la alcaldía me han llevado a ferias y allá yo puedo vender mis cositas y en cabildo me tiene en cuenta para todo y allá también vendo. Porque cuando yo llegué aquí a Bogotá y más que como uno siempre trabajo en el campo a uno solo le daban trabajo como empleada de servicio y trabajé un tiempito en eso, pero ahí tuve la oportunidad de empezar hacer mis artesanías y mi esposito me ayudó con los materiales.”	

1. Datos básicos del entrevistado:

Nombre (opcional o seudónimo):	María Mira Tapiero
Edad:	59 años
Género:	Femenino
Lugar de origen:	Ortega - Tolima
Tiempo de residencia en Bogotá:	30 años (desde 1992)

2. Análisis de la entrevista:

Temas principales abordados:	Desplazamiento forzado. Dinámicas laborales urbanas. Retos de adaptación. Usos y costumbres.
Puntos en común con otras entrevistas:	● Dinámicas de adaptación en la ciudad ● Desplazamiento forzado
Problemáticas recurrentes identificadas:	Cambios y transformaciones en las dinámicas cotidianas. Falta de tiempo para desarrollar otras actividades relacionadas con el ocio o la participación activa en el cabildo; está comunera al ser madre cabeza de hogar tuvo que adaptarse a distintos escenarios laborales que le impidieron replicar sus usos y costumbres traídas desde el Tolima. Ante este panorama se evidencia cierto abandono de las prácticas ancestrales y un nulo deseo por retornar al Tolima.
Estrategias de adaptación mencionadas:	● A partir de sobrevivir al contexto urbano, manifestó dificultades para desplazarse en Bogotá, aun así, se evidencia el desarrollo de nuevas habilidades que le permitieron mejorar poco a poco su calidad de vida y la adaptación a las dinámicas

	propias de la urbanidad.
Relación con el cabildo / rol:	Comunera

3. Categorías emergentes

Descripción / Evidencia textual	Notas
"Yo creo que uno de los retos más grandes fue adaptarme a esta ciudad tan grande y a torear esta ciudad, al trabajo…. A ir y venir a criar mis hijos sola, todo es un reto, yo tenía que saber de dónde sacaba para el arriendo, para la comida, pa sostenerme yo y sostener a mis hijos porque yo no tenía ese apoyo económico que es lo primordial que se necesita en una ciudad como esta"	El factor económico es una de las principales preocupaciones que vienen con la ciudad, las otras preocupaciones pasan a segundo plano, se evidencia una fuerte dependencia de dinero puesto que toda actividad requiere plata. Por lo tanto, si bien la ciudad brinda ciertas comodidades y una mejor calidad de vida, para lograr esto se es necesario vincularse de lleno al sector productivo con el que funciona la vida urbana.
"Yo estoy vinculada y al mismo tiempo no al cabildo. Porque hace como 5 años no voy, sí hago parte del censo, pero no soy activa… yo no podía ir a las reuniones porque estaba trabajando, yo no podía ir al festival de la chicha porque en ese día yo tenía que lavar y alistar lo de la semana, no podía ir al carnaval de no sé qué, por falta de tiempo, las elecciones eran los sábados y no podía ir …. a nada de eso, no era porque no quisiera o no me interesara, sino porque era eso o no iba a trabajar."	Desde esta experiencia de vida podemos evidenciar que no todas aquellas personas que pertenecen al cabildo, tienen un vínculo fuerte con este, el autorreconocimiento, las prácticas y las identidades varían según su experiencia. Aunado a ello las dinámicas productivas de la ciudad inciden en el tiempo de las personas lo cual se ve resignificado en la limitación de algunas actividades fuera de lo laboral.
"no, no vuelvo ni a visitar…. Porque…. No. Me trae muy malos recuerdos, aunque tuve una infancia feliz y una buena juventud, tengo recuerdos muy amargos, entonces no quiero volver por allá, no tengo amigos, no tengo a que volver, no tengo nada que ir hacer allá…. porque hasta para ir a cultivar una mata de plátano tengo que tener ganas y salud y a mí ya no me dan las fuerzas para eso."	No toda identidad depende de su vínculo con el espacio, o con el territorio, esta experiencia es ejemplo de ello, el espacio no simboliza lo mismo para la totalidad de la población indígena, pues pareciera que, al dejar el territorio de origen, en algunos casos se perdiera ese vínculo que pareciera conectarlos.

1. Datos básicos del entrevistado:

Nombre (opcional o seudónimo):	Amparo
Edad:	59 años
Género:	Femenino
Lugar de origen:	Prado - Tolima
Tiempo de residencia en Bogotá:	27 años (desde 1999)

2. Análisis de la entrevista:

Temas principales abordados:	Experiencias de vida siendo partera ancestral de la comunidad. Cosmovisión pijao desde la partería. Dificultades y tensiones con la medicina occidental.
Puntos en común con otras entrevistas:	● Percepción corporal como territorio ● Importancia del equilibrio espiritual y físico ● Importancia en la preservación de usos y costumbres pijao
Problemáticas recurrentes identificadas:	La partería en la comunidad indígena pijao, es una práctica ancestral y legítima dentro de la cosmovisión nuestra, esta práctica representa una de las labores más importantes para las mujeres indígenas y es pieza clave para el desarrollo generacional. Al llegar a la ciudad esta práctica se deslegitima y muchos de estos conocimientos son segregados por la medicina occidental y una fuerte desconexión con el cuerpo y las necesidades físicas de un indígena pijao.
Estrategias de adaptación mencionadas:	● En sus primeros años de residencia en Bogotá, la partera seguía atendiendo algunos partos en casa de paisanas cercanas ● Difusión de conocimientos con los participantes de la comunidad ● Práctica de sobos y producción de ungüentos a base de plantas medicinales.
Relación con el cabildo / rol:	Partera de la comunidad

3. Categorías emergentes

Descripción / Evidencia textual	Notas

“Mi mama señora y mi mama eran quienes atendían todos los partos de la vereda donde vivíamos, a quienes llamaban primero eran a ellas y yo fui de ellas que aprendí todo eso…. es un oficio muy bello porque uno acompaña a la preñada en todo el proceso no es cosa de un solo día porque uno lo que más debe cuidar es que la mama este bien, porque si la mama está bien eso asegura que el guipa va salir bien, la comida es lo primordial”	Desde la cosmovisión pijao, el principal interés cotidiano era el bienestar del cuerpo, pues, un cuerpo sano puede desempeñar todas las labores, esta actividad del cuidado corporal se forja desde la preñez y desde allí la partería nace como una necesidad para la comunidad.
“para nosotros Taiba (la luna) es la representación de las mujeres en la comunidad y sus ciclos de la menstruación, por eso una mujer no podía parir en luna llena, porque ese frío le iba hacer daño al guipa, para que ese frío no se concentrará tocaba meter la placenta en ceniza caliente y luego enterrarla, porque en esa placenta es que están los nutrientes que nosotros le podemos devolver a la madre tierra…. Cuando es que aquí a uno le devuelven la placenta en el médico, sabrá Dios qué hacen con eso.”	El espacio no es un contenedor, es un agente activo dentro de la cosmogonía indígena, existe un vínculo inseparable entre el cuerpo y la botta ima (madre tierra) de allí podemos adquirir lo necesario para vivir, pero también es algo que se debe retornar este beneficio lo cual convierte al espacio y al indígena pijao en una relación simbiótica.
“Aquí fue muy diferente porque todo el mundo iba al médico, nadie ya lo buscaba a uno para atender los partos y cuando uno de mis guipas se me enferman, en el colegio no me reciben una incapacidad del médico de acá de cabildo”	La medicina tradicional sufre una segregación sistemática por las prácticas occidentales que se instauran como “correctas” y todo aquello que no haga parte de eso se deslegitima, desde allí se produce una problemática nos solo en los usos y costumbres de las practicantes de estas medicinas, sino reconfigurando las dinámicas laborales de estas mujeres.

1. Datos básicos del entrevistado:

Nombre (opcional o seudónimo):	Pedro
Edad:	68 años
Género:	Masculino
Lugar de origen:	Ortega - Tolima
Tiempo de residencia en Bogotá:	30 años (desde 1996)

2. Análisis de la entrevista:

Temas principales abordados:	Medicina ancestral. Equilibrio entre el chiri chajuá. Adaptación de las prácticas. Cosmovisión pijao
Puntos en común con otras entrevistas:	● Tensiones con la medicina occidental ● Importancia del equilibrio, espiritual, físico y mental
Problemáticas recurrentes identificadas:	Dificultades para la adquisición de materias primas para llevar a cabo sus trabajos como médico ancestral. Por otro lado, afirma enfrentarse a nuevas patologías que no eran muy recurrentes en el Tolima.
Estrategias de adaptación mencionadas:	● Producción y comercialización de medicina ancestral dentro de la comunidad. ● Atención en el tratamiento de algunos comuneros que lo requieren ● Participación activa en los distintos espacios del cabildo.
Relación con el cabildo / rol:	Médico ancestral de la comunidad

3. Categorías emergentes

Descripción / Evidencia textual	Notas
"Las enfermedades del cuerpo son una desarmonía entre los espíritus del chiri (frío) y chajuá (calor) y para eso existen las plantas frías y las plantas calientes, dependiendo de la enfermedad es que uno le recomienda una planta… mantener ese equilibrio es lo más importante."	No se puede hablar del cuerpo pijao sin mencionar las distintas energías que hacen parte del espacio y sin traer a colación el territorio que en este caso hace referencia al Tolima.
"Uno aquí consigue algunas de las plantas, pero yo prefiero las que se dan en la tierrita, las de aquí no tienen el mismo efecto …… Aquí me han llegado personas con desarmonías que no se veían en el	El cambio de las prácticas cotidianas de algunos comuneros ha provocado que se experimenten situaciones y patologías que no eran muy comunes en el Tolima. Con

territorio, la gente sufre mucho de estrés, las coyunturas les duelen por el frío y si van al médico les dan una mano de pastas que lo que hacen es hacerles más daño en el cuerpo.”	esto no se busca decir que no existieran allí, pero si se trata de experiencias menos comunes.
“Pues el territorio ancestral es un todo, pero para mí empieza desde el yo, desde mi cuerpo, desde mi…. Mi …. Mi cuerpo propio el cuidado propio, porque a través de mi medicina yo busco eso… cuidar el cuerpo y el territorio, porque todo esto viene de la tierra y le hace bien al cuerpo entonces somos uno solo.”	El punto de incidencia más fuerte entre las entrevistas es la visión de cuerpo como espacio, como territorio como eje de equilibrio entre la madre tierra, quien la habita y demás espíritus que convergen en este mismo.

1. Datos básicos del entrevistado:

Nombre (opcional o seudónimo):	Luis
Edad:	54 años
Género:	Masculino
Lugar de origen:	Coyaima- Tolima
Tiempo de residencia en Bogotá:	36 años (desde 1990)

2. Análisis de la entrevista:

Temas principales abordados:	Cosmogonía pijao. Significado ancestral
Puntos en común con otras entrevistas:	● Importancia de lo ancestral ● El cuerpo como territorio ● La necesidad de incluir a los guipas y los guámbitos en las actividades.
Problemáticas recurrentes identificadas:	Tensiones conceptuales entre lo tradicional y lo ancestral
Estrategias de adaptación mencionadas:	● Participación activa en la comunidad y desarrollo de múltiples alternativas que permiten la preservación de la cultura ● Transmisión oral por medio de círculos de palabra y diferentes eventos que reúnan a la comunidad
Relación con el cabildo / rol:	Gobernador del cabildo Ambiká pijao

3. Categorías emergentes

Descripción / Evidencia textual	Notas
“el cuerpo es el primer territorio donde habita el pensamiento.”	

Unidad didáctica

UNIVERSIDAD PEDAGOGICA NACIONAL	**UNIDAD DIDACTICA N°1**		Comunidad Indígena – Etnia Pijao Ambiká Bogotá
Docente/Practicante	Johan Stiven Capera Tapiero	**N° de sesiones y duración**	**Fechas de trabajo**
Tutor(a) Trabajo de Grado	Jenny Marisol Ávila	5 sesiones- 2 horas c/u	Marzo 21 de 2026/ abril 25 de 2026
Institución	Cabildo Indígena Ambika Pijao		

SESIÓN N°1		
“Reconstruyendo el territorio desde la experiencia”		**Duración de la clase:** 2 horas
Objetivos	• Definir desde una perspectiva intercultural el concepto de territorio.	
Contenidos	• ¿Qué es el territorio? • Cosmovisión indígena pijao • Socialización y localización de experiencias de vida significativas	
Recursos	• Tablero • Guía con la silueta de los mapas del Tolima y de Bogotá • Lápices, colores, marcadores y esferos. • Diagrama de la cosmovisión indígena pijao	
Secuencia didáctica	**Descripción de la actividad**	**Tiempo destinado**
Presentación y contextualización	En este primer momento, el objetivo es llevar a cabo una introducción general por parte del docente a cargo. Allí se explicará el objetivo general de esta práctica y se hará una breve presentación de los estudiantes. La presentación se llevará a cabo formando un círculo de pablara, luego a cada uno se	15 minutos

	le hará entrega de una hoja previamente impresa que contenga un pequeño mapa de la silueta de Bogotá y un pequeño mapa de la silueta del Tolima.	
¿Qué entendemos por territorio?	Para dar inicio con la definición del concepto de territorio se considera importante los conocimientos previos, así que durante este momento y de manera muy breve cada estudiante dirá lo que entiende por territorio acompañado de un breve dibujo que harán en el respaldo de la hoja que se les entregó.	15 minutos
Explicación del concepto	Para el desarrollo general del concepto, haremos uso de la perspectiva de Milton santos que define al territorio como un espacio usado, que nace como resultado de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales. Además de ello definiremos el concepto desde la cosmovisión pijao con ayuda del diagrama que encontramos en la cartilla de la comunidad.	40 minutos
Localicemos nuestras experiencias en el territorio	Como actividad de la sesión se propone que cada uno de los estudiantes haga uso de los dos pequeños mapas que se les entregó al inicio de la clase ye en ellos deberá dibujar una experiencia significativa en cada una de las siluetas, en caso de no haber habitado el Tolima deberán dibujar lo que sepan previamente de este lugar. Además, deberán responder a la pregunta ¿por qué si o por qué no me siento uno con el territorio?	30 minutos
Cierre y socialización de experiencias	De manera voluntaria algunas personas del grupo podrán socializar sus dibujos, explicarlos y describir de qué forma esta experiencia retratada fue importante para ellos y como la vinculan a la pregunta orientadora. El objetivo será escuchar las experiencias de guámbitos y adultos mayores con el fin de contrastar algunos elementos.	20 minutos

SESIÓN N°2 y 3		
"El cuerpo como primer territorio donde habita el pensamiento"		**Duración de la clase:** 4 horas
Objetivos	• Reconocer y aplicar los elementos básicos de la cartografía para interpretar y elaborar algunas representaciones del territorio.	
Contenidos	• Puntos cardinales • Elementos cartográficos básicos • El cuerpo como territorio (desde la cosmovisión indígena pijao)	
Recursos	• Tablero • Mapa de Bogotá de medio pliego • Plastilina • Hojas recicladas • Lápices, colores, marcadores	
Secuencia didáctica	**Descripción de la actividad**	**Tiempo destinado**
Desarmando el mapa	En un primer momento de la sesión se organizará el salón en circulo de palabra, en la mitad del círculo colocaremos el mapa de Bogotá y antes de iniciar con la explicación, cada uno de los estudiantes tendrá que mencionar que le llama la atención del mapa, que elementos le parecen importantes y que creen que podría significar cada uno de ellos.	20 minutos
Localizando a Bogotá	Luego, con ayuda del mismo mapa se explica que es un mapa, que función tiene y los elementos básicos de una cartografía convencional. Además, se describirán los puntos cardinales y mojones que ayuden a ubicarnos dentro del mapa.	40 minutos
Lugares habitados	Luego de orientarnos en el mapa se hará entrega de pequeños trozos de plastilina de distintos colores, el docente a cargo dará el ejemplo inicial con el objetivo de localizar algunos lugares en el mapa. El color amarillo representara aquellos lugares que constantemente visito; el color rojo, lugares a los que no voy con frecuencia y el color azul, lugares que puedo localizar, pero nunca he ido. Cada estudiante tendrá que localizar al menos 2 lugares.	30 minutos
Cartografiando el cuerpo	Como actividad de cierre se le hará entrega de una o dos hojas a cada estúdiate en donde deberán dibujar la silueta de sus cuerpos y los elementos básicos de una cartografía (convenciones, titulo, escala etc.) con el objetivo de cartografiar el cuerpo visto como primer territorio en la cosmovisión indígena pijao. Allí deberán diseñar algunas convenciones sencillas para localizar las siguientes cosas. Ojos: ¿cómo y en donde planeo vivir a futuro? Manos: ¿qué hago para el bienestar físico y espiritual de mi cuerpo? Estomago: ¿qué cosas producen un desequilibrio en mi cuerpo? Cabeza: ¿qué significa para mi ser un indígena pijao? Boca: ¿qué usos y costumbres de la comunidad yo conservo? Pies: ¿qué me gustaría cambiar del lugar donde vivo?	60 minutos

Cierre	Se recogerán las actividades, se dará cierre a la sesión y durante la siguiente clase se socializará lo realizado	5 minutos

SESIÓN N°4	
"La huerta como territorio vivo: soberanía alimentaria y pisos bioclimáticos"	**Duración de la clase:** 2 horas

Objetivos	• Vincular el concepto de soberanía alimentaria con la diversidad geográfica de Colombia a través del sistema de pisos bioclimáticos, a partir del reconocimiento de las prácticas alimentarias propias de la comunidad Ambiká Pijao.	
Contenidos	• Soberanía alimentaria • Pisos bioclimáticos de Colombia • Memoria alimentaria e identidad cultural • Usos y costumbres alimentarios de la comunidad Pijao	
Recursos	• Huerta comunitaria del Cabildo • Papel craf y marcadores • Diagrama ilustrativo de los pisos bioclimáticos de Colombia • Lápices, colores y esferos	
Secuencia didáctica	**Descripción de la actividad**	**Tiempo destinado**
Apertura: La huerta como punto de encuentro	La sesión inicia en el espacio de la huerta comunitaria. El docente propone organizarse en círculo de palabra alrededor de las plantas cultivadas. A modo de activación de conocimientos previos, cada participante responderá de manera breve y voluntaria a la pregunta: ¿qué alimentos produce o consumía su familia en el territorio de origen y cuáles consume ahora en Bogotá? Las respuestas se registrarán en un papelógrafo visible para todos.	20 minutos
Explicación conceptual: soberanía alimentaria y geografía bioclimática	El docente introduce el concepto de soberanía alimentaria como el derecho de los pueblos a definir sus propias políticas y prácticas alimentarias, vinculándolo a las plantas presentes en la huerta. A continuación, se explica la diversidad geográfica de Colombia a través del sistema de pisos bioclimáticos, desde el piso cálido hasta el páramo, destacando cómo cada piso permite el cultivo de distintas especies. Se utilizará un diagrama ilustrativo de los pisos térmicos colombianos y se relacionará cada uno con alimentos concretos que la comunidad Pijao reconoce de su territorio en el Tolima.	40 minutos
Actividad participativa: cartografía alimentaria del territorio	Se entregará a cada participante una hoja con el perfil esquemático de los pisos bioclimáticos de Colombia. Cada persona deberá ubicar en el perfil los alimentos que cultivaba o consumía en su lugar de origen, identificando el piso al que corresponden. Luego, en el reverso de la hoja, anotarán cuáles de esos alimentos todavía consumen o consiguen en Bogotá y cuáles han desaparecido de su alimentación. La actividad cierra con la pregunta orientadora: ¿qué significa para usted no poder cultivar o conseguir los alimentos que comía antes?	35 minutos

Reflexión colectiva y cierre	De manera voluntaria, los participantes compartirán sus cartografías alimentarias en el círculo de palabra. El docente orientará la reflexión hacia la relación entre territorio, memoria alimentaria e identidad cultural, enfatizando que preservar los usos y costumbres alimentarios en la ciudad es también una forma de re-existencia. Se recogen los materiales y se anuncia la continuidad del trabajo en la siguiente sesión.	25 minutos

SESIÓN N°5	
"La ciudad que queremos: cartografía social desde la comunidad Pijao"	**Duración de la clase:** 2 horas

Objetivos	• Elaborar una propuesta cartográfica colectiva sobre cómo los participantes desearían que estuviera organizada la ciudad de Bogotá, a partir de sus propias necesidades, saberes y derechos como comunidad indígena urbana.	
Contenidos	• Cartografía social como herramienta política • El mapa como construcción social y no neutral • Derecho a la ciudad desde una perspectiva intercultural • Elementos básicos de la cartografía (convenciones, escala, orientación)	
Recursos	• Mapa de Bogotá de medio pliego • Hojas en blanco tamaño carta u oficio • Tarjetas de colores • Lápices, colores, marcadores y esferos • Cinta de enmascarar	
Secuencia didáctica	**Descripción de la actividad**	**Tiempo destinado**
Apertura: ¿Cómo nos imaginamos la ciudad?	El docente organiza el espacio en círculo de palabra y presenta en el centro un mapa de Bogotá de medio pliego. Se plantea la pregunta generadora: ¿si pudiéramos organizar Bogotá a nuestro modo, ¿cómo sería? Cada participante tiene un momento breve para expresar verbalmente una idea o deseo sobre la ciudad. Las respuestas se anotan en tarjetas que se ubican sobre el mapa como punto de partida.	20 minutos
Exploración conceptual: el mapa como herramienta política	El docente explica que los mapas no son representaciones neutras: siempre reflejan decisiones sobre qué mostrar, qué ocultar y desde qué perspectiva. Se recuperan los conceptos de cartografía ya trabajados en sesiones anteriores (convenciones, escala, puntos cardinales) y se introduce la idea de cartografía social como herramienta que permite a las comunidades representar sus propios territorios desde su visión del mundo. Se discute brevemente cómo la ciudad de Bogotá está organizada y qué lugares o necesidades de la comunidad Pijao no aparecen en los mapas oficiales.	30 minutos
Actividad central: cartografía de la ciudad deseada	Se entrega a cada participante una hoja en blanco para elaborar su propia propuesta cartográfica de cómo desearían que estuviera organizada la ciudad. Deben incluir los elementos básicos de la cartografía (título, convenciones, orientación) y representar al	40 minutos

	menos tres aspectos: un lugar o espacio que necesita la comunidad y no existe; una parte de la ciudad que debería cambiar; y un lugar propio o comunitario que merece ser reconocido en el mapa de la ciudad. El docente acompaña el proceso circulando por el espacio y orientando a quienes lo requieran.	
Socialización y cierre: el mapa como acto político	Los participantes presentan voluntariamente sus cartografías al grupo, explicando las decisiones que tomaron y por qué incluyeron cada elemento. El docente cierra la sesión destacando que imaginar y dibujar la ciudad que se desea es también una forma de exigir el derecho a habitarla con dignidad. Los mapas se recogen para documentarlos como parte del proceso de investigación.	30 minutos

- **Tabla de evaluación:**

Dimensión	Criterio de evaluación	Indicador de logro	Instrumento
Cognitiva (Saber)	Comprensión del concepto de territorio	Reconoce el territorio como una construcción social, cultural y ancestral	Observación participante y apuntes
	Comprensión de la cosmovisión pijao	Relaciona el territorio con elementos de la cosmovisión indígena pijao, vinculados a su experiencia	Círculo de palabra
	Reconocimiento de elementos cartográficos	Identifica elementos básicos como puntos cardinales, convenciones y ubicación en el mapa.	Actividad participativa
Procedimental (Saber hacer)	Representación de experiencias	Expresa experiencias personales mediante dibujos, mapas o cartografías	Rúbrica sencilla
	Aplicación de elementos cartográficos	Incorpora convenciones, orientación y símbolos en sus representaciones	Lista de chequeo
	Elaboración de cartografía del cuerpo	Representa el cuerpo como territorio integrando elementos simbólicos y cartográficos	Registro físico

Actitudinal (Ser)	Participación activa	Interviene en actividades individuales y colectivas	Observación participante
	Respeto por la palabra	Escucha y respeta las intervenciones de los demás	Diario de campo

Bibliografía:

· Alcaldía Mayor de Bogotá. (2011). Decreto 543 de 2011, por el cual se adopta la Política Pública para los Pueblos Indígenas en Bogotá, D.C. Secretaría Distrital de Gobierno. https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=44966

· Alcaldía Mayor de Bogotá. (s.f.). *Pueblos indígenas identificados en Bogotá D.C. Inventario Bogotá* – Secretaría Distrital de Planeación. Recuperado de https://inventariobogota.sdp.gov.co/estudios/pueblos-ind%C3%ADgenas-identificados-en-bogot%C3%A1-dc

· Arango, J. (1985). Las «Leyes de las Migraciones» de E. G. Ravenstein, cien años después. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (32), 7-26 (p. 1).

· Aravena, A. (1998). La identidad indígena en los medios urbanos: Una reflexión teórica a partir de los actuales procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago. *III Congreso Chileno de Antropología.* Colegio de Antropólogos de Chile A.G., Temuco. https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/139

· Arizpe, L. (1976). Migración indígena: Problemas analíticos. *Nueva Antropología, 2*(5), 63–89. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15900504

· Bermúdez, A. (2007). Bavaria y el desarrollo industrial en Colombia (1889–1930). Bogotá: Universidad de los Andes.

· Cabildo Indígena Muisca de Suba. (s. f.). *Historia*. Recuperado de https://cabildomuiscasuba.com

· Consejo Consultivo de Pueblos Indígenas de Bogotá. (2022). *Informe sobre participación política y territorialidad indígena en la ciudad.* Alcaldía Mayor de Bogotá.

· Constitución Política de Colombia [Const.]. (1991). Bogotá, Colombia: Asamblea Nacional Constituyente.

· De Mattos, Carlos (2002). “Transformación de las ciudades latinoamericanas.
· Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2012). *El campo de la investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
· Díaz, A. M., & Sánchez, F. (2004). *Geografía de los cultivos ilícitos y conflicto armado en Colombia* (Documento CEDE 2004-18). Centro de Estudios de Desarrollo Económico (CEDE), Universidad de los Andes.
· El Espectador. (2013, 3 de agosto). *Los cabildos urbanos se hacen sentir*. Recuperado de https://www.elespectador.com
· El Nuevo Siglo. (2024, marzo 4). En Bogotá residen 87 pueblos indígenas. Recuperado de https://www.elnuevosiglo.com.co/en-bogota-residen-87-pueblos-indigenas
· García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (2.ª ed.). México: Grijalbo.
· Gissi, N. (2012). ¿Movilidad social ascendente en los indígenas urbanos contemporáneos? Don, mercado e inserción social entre los mixtecos de Ciudad de México. *Atenea*, (506), 71–95. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32825562006
· Gómez Builes, G. M., Astaiza Arias, G. M., & de Souza Minayo, M. C. (2008). Las migraciones forzadas por la violencia: el caso de Colombia. *Ciência & Saúde Coletiva*, *13*(5), 1649–1660.
· Hall, S. (1995). *El triángulo funesto: Raza, etnia, nación*. Madrid: Ediciones Akal.
· Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita “identidad”? En S. Hall y P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13–39). Amorrortu.
· Harvey, D. (2008). *El derecho a la ciudad*. New Left Review, 53, 23–40.
· Impactos de la globalización”. Eure Vol. 28, N.° 85. Visita 10 de octubre de 2023 en http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_serial&pid=0250-7161&lng=es&nrm=iso

· *La expansión del uso de la tierra en Bogotá*. (s/f). LILP. Recuperado el 11 de octubre de 2023, de https://www.lincolninst.edu/es/publications/articles/la-expansion-del-uso-la-tierra-en-bogota

· Lara Rodríguez, R. A. (2014). Indígenas en contextos urbanos en Colombia. *VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población (ALAP)*, Lima, Perú, 12–15 de agosto.

· Lefebvre, H. (1970). *La revolución urbana*. Madrid: Alianza Editorial.

· López, M. H. (2022). Poblaciones indígenas en contextos urbanos, identidad y poder político. *Estudios Paraguayos, 40*(2), 69–85. https://doi.org/10.47133/respy2500203

· Ministerio del Interior. (2005). *Acto de legalización del Cabildo Indígena Ambiká–Pijao, Bogotá*. Bogotá, Colombia.

· Morales Sánchez, J., y Aguilera Rocha, P. (2015). Fortalecimiento cultural desde la agricultura en el cabildo indígena Ambiká-Pijao, a través de la casa de pensamiento semillas Ambiká. *Bio-grafía*, (Extra 1), 239–248. https://doi.org/10.17227/20271034.vol.0num.0bio-grafia239.248

· Naciones Unidas. (2007). *Los pueblos indígenas en áreas urbanas y la migración: retos y oportunidades*. Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/6_session_factsheet2_es.pdf

· Nolasco, M. (1990). Migración indígena y etnicidad. *Suplemento Nueva Antropología, 31*, julio-septiembre.

· Nun, J. (1969). Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal. *Revista Latinoamericana de Sociología, 5*(2), 178–235.

· Observatorio de Etnias Urbanas de Bogotá (OEUB). (2023). Reconfiguración territorial indígena en ciudades. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

· Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). (s.f.). Pueblo Inga. Recuperado de https://www.onic.org.co

· Panqueba Cifuentes, J. F. (2011). Indígenas del "otro" lado de Bogotá, Colombia: Semblanza sobre sus memorias cotidianas e identificación histórica. *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales,* (35), 131–148.

· Participación Bogotá – IDPAC. (s.f.). Preguntas y respuestas sobre la Gerencia de Etnias y pueblos indígenas urbanos en Bogotá. Recuperado de https://historico.participacionbogota.gov.co/preguntas-y-respuestas-sobre-la-gerencia-de-etnias

· Patiño, J. (2020). *Los pueblos indígenas en Bogotá: transformaciones territoriales y políticas públicas diferenciales* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio UNAL. https://repositorio.unal.edu.co

· Perassi, M. P., & Castiblanco Venegas, Y. A. (2020). *Mujeres, familia y trabajo en el sector floricultor de Sabana Centro – Cundinamarca (Colombia)*. Centro Sur, 4(1).

· Portes, A. (2010). Desigualdad, migración y desarrollo en América Latina. Siglo XXI Editores.

· Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201–246). CLACSO.

·Restrepo, E. (2016). Etnografía: alcances, técnicas y éticas (edición revisada y ampliada). Universidad Nacional del Centro del Perú.

· Ricardo Moreno, *La ciudad de los enchichados: Conflicto, Negociación y Resistencia ciudadana en la prohibición alcohólica y su impacto en las dinámicas urbanas de Bogotá, durante la primera mitad del siglo XX*, (Bogotá: Fundación para el Desarrollo Audiovisual y Cultural El Criollo

Producciones; Puerto Contemporáneo, Espacio Alternativo para las Artes, 2019).

- Sassen, S. (2016). The global city: Enabling economic intermediation and bearing its costs: The global city. *City & Community*, *15*(2), 97–108. https://doi.org/10.1111/cico.12175
- Sayad, A. (2010). La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado. Anthropos.
- Secretaría de Gobierno de Bogotá. (2023, agosto 9). Conmemoración del Día Internacional de los Pueblos Indígenas. Recuperado de https://www.gobiernobogota.gov.co/noticias/pueblos-indigenas-bogota-2023
- Secretaría Distrital de Planeación. (2011). *Decreto 543 de 2011. Por el cual se adopta la Política Pública para los Pueblos Indígenas en Bogotá D.C., 2011-2021*. Bogotá, Colombia.
- Secretaría General de la Alcaldía Mayor de Bogotá. (2021). Archivos y memoria en las comunidades Pijao de la localidad de Bosa. *Bogotá.gov.co.* https://bogota.gov.co/mi-ciudad/bogota-en-historias/archivos-y-memoria-en-las-comunidades-pijao-de-la-localidad-de-bosa
- Tamayo Plazas, M. A. (2011). Luchas sociales y construcción de la ciudad: las invasiones en Bogotá, 1961-1974. *Testimonios, 2*, 145–168.
- Vázquez Estrada, A. (2019). Juventudes urbanígenas y sus formas contemporáneas de hacer comunidad. *Anuário Antropológico*, *44*(2), 83–104. https://doi.org/10.4000/aa.3948
- Velasco Ortiz, L. (2007). Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana. *Papeles de Población*, *13*(52), 183–216.